



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 15 - NÚMERO 25 - JULHO DE 2023

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2022 EdUECE/CMAF/LETRAFIL/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



A Revista **Conatus** ESTÁ CADASTRADA NO DIRETÓRIO DO SISTEMA LATINDEX (**SISTEMA REGIONAL DE INFORMACIÓN EN LÍNEA PARA REVISTAS CIENTÍFICAS DE AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL**).



A Revista **Conatus** ESTÁ INDEXADA NO DOAJ - DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS:
[HTTP://WWW.DOAJ.ORG/](http://www.doaj.org/) E NO INDEXADOR EBSCO PUBLISHING: [HTTP://WWW.EBSCOHOST.COM/](http://www.ebscohost.com/)



A Revista **Conatus** TAMBÉM ESTÁ INDEXADA NO INDEXADOR DIALNET:
[HTTP://DIALNET.UNIRIOJA.ES/SERVLET/REVISTA?CODIGO=15937](http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=15937)

DISPONÍVEL EM

<https://revistas.uece.br/index.php/conatus/index>

FICHA CATALOGRÁFICA PREPARADA PELA
BIBLIOTECÁRIA THELMA MARYLANDA - CRB - 3/623

Revista Conatus: Filosofia de Spinoza/Universidade Estadual do Ceará,
Centro de Humanidades. – v. 1, n. 1, (jul./dez. 2007). – Fortaleza: Ed. da
Universidade Estadual do Ceará, 2007 –

Semestral

ISSN: 1981 - 7517

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará, Centro
de Humanidades.

CDD: 100



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA
APOIO:
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFil - UECE
EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - EdUECE
LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA - LETRAFIL

VOLUME 15 - NÚMERO 25 - JULHO DE 2023
FORTALEZA, CEARÁ

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 15 - NÚMERO 25 - JULHO DE 2023

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ EM COEDIÇÃO COM O
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE E COM O GT BENEDICTUS DE SPINOZA

CAPA /GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORIAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

Revista Conatus

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima

Tel./Fax.: 55 - 85 - 3101 2033

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

revistaconatus@terra.com.br conatus@uece.br

gt_spinoza@terra.com.br

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 15 - NÚMERO 25 - JULHO DE 2023

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

VICE-REITOR

DÁRCIO ÍTALO ALVES TEIXEIRA

PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

MARIA LÚCIA DUARTE PEREIRA

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL (COORDENADOR)

EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO (DIRETORA)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 15 - NÚMERO 25 - JULHO DE 2023
ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

ADRIELE DA COSTA SILVA

APARECIDA AGUIAR MORAES TORRES

ARLENE BARBOSA FELIX

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

BRUNA NOGUEIRA FERREIRA DE SOUZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

CLAYTON DE MOURA OLIVEIRA

DANIELA RIBEIRO ALVES

DAYANE MARIA MARTINS VIDAL

ELAINY COSTA DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

FABIOLA DA SILVA CALDAS

FABIOLA SOARES GUERRA

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

FRANCISCA NEPOMUCENO DE SOUZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA

JAYME MATHIAS NETTO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

JOCILENE MATIAS MOREIRA

KARINE VIEIRA MIRANDA

RENATA DE OLIVEIRA SILVA

SAMYLA MAYARA SILVA AGUIAR ALMEIDA

VIVIANE SILVEIRA MACHADO

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

ALEX LEITE - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB (VITÓRIA DA CONQUISTA-BA, BRASIL)

AYLTON BARBIERI - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC (FLORIANÓPOLIS-SC, BRASIL)

CARLOS BALZI - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

CARLOS CASANOVA - DOCTORADO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD DE CHILE (BECA CONICYT)

CÉSAR MARCHESINO - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

DIANA COHEN - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (BUENOS AIRES, ARGENTINA)

DIEGO TATIÁN - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO - UNIV. EST. DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

EMILIANO DE AQUINO - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

ENÉIAS FORLIN - PROFESSOR DO DEPT. DE FILOSOFIA DA UNICAMP (CAMPINAS-SP, BRASIL)

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO (FORTALEZA-CE, BRASIL)

HÉLIO REBELLO - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

HOMERO SANTIAGO - DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

JOSE EZCURDIA - Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM (México-D.F.)

JULIANA MERÇON - UNIVERSIDAD VERACRUZANA - UV (Xalapa, México)

LOURENÇO LEITE † - UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA (SALVADOR-BA, BRASIL)

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA - UNIVERSIDADE DE LISBOA, FAC. DE LETRAS (LISBOA, PORTUGAL)

MARILENA CHAÚÍ - PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

MAURICIO ROCHA - PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC-RJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ODILIO AGUIAR - UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC (FORTALEZA-CE, BRASIL)

PAULO DOMENECH ONETO - UNIV. FED. DO RIO DE JANEIRO - UFRJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

PAULO VIEIRA NETO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR (CURITIBA-PR, BRASIL)

JEFFERSON ALVES DE AQUINO - UNIV. ESTADUAL VALE DO ACARAÚ - UVA (SOBRAL-CE, BRASIL)

JORGE VASCONCELLOS - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ROBERTO LEON PONCZEK - UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SALVADOR (SALVADOR-BA, BRASIL)

SEBASTIÁN TORRES CASTAÑOS - UNIV. NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

SÉRGIO LUÍS PERSCH - UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB (JOÃO PESSOA-PB, BRASIL)

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA - UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA (SÃO BERNARDO-MA)

XESÚS BLANCO ECHAURI - UNIVERSIDADE SANTIAGO DE COMPOSTELA (GALIZA, ESPANHA)

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 15 - NÚMERO 25 - JULHO DE 2023

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITORIAL

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, p. 9-10

“O PRÍNCIPE DOS FILÓSOFOS”: O PROBLEMA DA IMANÊNCIA EM SPINOZA E DELEUZE
Carlos Wagner Benevides Gomes, p. 11-22

GEORGES SNYDERS E BENEDICTUS DE SPINOZA: O PEDAGOGO E O FILÓSOFO DA ALEGRIA
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, p. 23-28

SINGULARIDADE E PROCESSOS DE INDIVIDUAÇÃO: A QUESTÃO DO INDIVÍDUO EM SPINOZA
Henrique Lima da Silva, p. 29-34

DELEUZE E SPINOZA: DA MULTIPLICIDADE E DA DIFERENÇA PARA ALÉM DO ORGÂNICO
JOSÉ VINÍCIUS BARBOSA SILVA VÉRAS, p. 35-44

DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS ENTRE O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE LEIBNIZ E SPINOZA
Viviane Silveira Machado, p. 45-57

O DEUS DE SPINOZA

Victor Brochard

(TRADUÇÃO DE MARTHA DE ARATANHA E REVISÃO DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO), p. 59-77

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 79-82

COMO PUBLICAR, p. 83-85



EDITORIAL

*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur,
nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit.*¹

BENEDICTUS DE SPINOZA

A **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA** retorna com esta edição à periodicidade semestral. Esta nova alteração ocorre em função da necessidade de adequação aos critérios classificatórios das agências governamentais e de fomento, bem como as diretrizes editoriais da área.

Neste número de nossa **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando cinco textos e uma tradução inédita em língua portuguesa. Como de praxe, os textos foram dispostos em ordem alfabética pelo nome do autor/a.

No primeiro texto, **CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES**, em seu artigo intitulado “O PRÍNCIPE DOS FILÓSOFOS”: O PROBLEMA DA IMANÊNCIA EM SPINOZA E DELEUZE, busca explicitar, a partir de uma análise delimitada das obras de Spinoza, *Ética*, Parte I (De Deus) em paralelo com Deleuze, em *O que é a Filosofia?*, Cap. 2 (O Plano de Imanência) e *Imanência: uma vida, o problema da imanência*, discutindo o problema da imanência que percorrerá dos conceitos da ontologia spinozana, como substância, modo e atributo aos seus desdobramentos na filosofia deleuziana, com o chamado plano de imanência.

A seguir, **EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO**, em seu texto intitulado **GEORGES SNYDERS E BENEDICTUS DE SPINOZA: O PEDAGOGO E O FILÓSOFO DA ALEGRIA**, analisa o conceito de alegria em Spinoza, caracterizando-o como o principal elemento constituinte da essência do homem, enquanto artífice da variação do conatus ou da essência humana. Na sequência, analisa a concepção de alegria do pedagogo francês Georges Snyders, a partir de sua consideração da escola como o lugar da alegria, concluindo que tanto em Spinoza quanto em Snyders, a alegria é afirmada não só como constituinte do sujeito, mas também como fator determinante da evolução deste.

No terceiro texto, **HENRIQUE LIMA DA SILVA**, em seu artigo intitulado **SINGULARIDADE E PROCESSOS DE INDIVIDUAÇÃO: A QUESTÃO DO INDIVÍDUO EM SPINOZA**, aborda a dificuldade de conceituar individualidade e subjetividade na filosofia de Spinoza, considerando que os esforços dos comentadores em alinhar o sistema spinozano com conceitos tradicionais de sujeito, expondo a tensão entre o indivíduo finito e a imanência divina, ressaltando os desafios interpretativos na filosofia spinozana.

¹ Tradução: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça em perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido.” (*Ética*, Parte 3, Proposição 8).

A seguir, JOSÉ VINÍCIUS BARBOSA SILVA VÉRAS em seu texto intitulado *DELEUZE E SPINOZA: DA MULTIPLICIDADE E DA DIFERENÇA PARA ALÉM DO ORGÂNICO*, a partir da consideração da filosofia da diferença de Gilles Deleuze como meio direto de contraefetuação do esquema filosófico da representação e da transcendência, afirma a necessidade de se levar em consideração as relações paradoxais de construção de identidade sem negação e, a partir disso, apontar três características fundamentais de sua ontologia: a imanência, a multiplicidade e a potência.

No quinto texto, Viviane Silveira Machado, com o artigo intitulado *DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS ENTRE O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE LEIBNIZ E SPINOZA*, visa analisar algumas convergências e divergências entre o pensamento filosófico de Spinoza e o pensamento filosófico de alemão Gottfried Wilhelm Leibniz, demonstrando sistematicamente em que sentido as filosofias desses pensadores se aproximam e, sobretudo por que Leibniz busca distanciar-se, ainda que em vão, do pensamento filosófico de Spinoza.

Por fim, encerramos este número com a tradução intitulada *O DEUS DE SPINOZA [Le Dieu de Spinoza]*, realizada por MARTHA DE ARATANHA do texto em francês de VICTOR BROCHARD com revisão de EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO.

Continuamos em processo de implantação do DOI2 dos textos já publicados em nossa revista e dos textos que serão publicados.

Aproveitamos para reiterar o convite a todos que se interessam pelo filósofo holandês, ou pelos temas por ele abordados, para que nos enviem seus textos para possível publicação em nossa revista, lembrando que os mesmos devem estar adequados às regras de publicação de nossa revista.

Boa leitura!

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)



“O PRÍNCIPE DOS FILÓSOFOS”: O PROBLEMA DA IMANÊNCIA EM SPINOZA E DELEUZE

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES *

INTRODUÇÃO

Deleuze considerou a filosofia de Spinoza como o “segundo momento” em que o ser foi colocado como unívoco na história do pensamento.¹ É inegável a afinidade e o interesse de pensador francês pela pesquisa e leitura em Spinoza como demonstra em diversas obras² seja por meio de comentários ou inventividades, o que é uma característica de sua filosofia. O filósofo francês não só colocou Spinoza no rol dos pensadores da imanência, como também o “coroou” príncipe dos filósofos por não ter firmado qualquer compromisso com as ilusões do plano da transcendência.

Este artigo tem como finalidade realizar uma discussão entre estas duas grandes figuras, um da filosofia moderna, outro da contemporânea, no que diz respeito ao problema da imanência, que foram Spinoza e Deleuze. O presente artigo apresenta-se dividido em dois momentos: no primeiro [*Spinoza e a construção imanente de sua ética ontológica*], apresentaremos breves considerações sobre a Ética (Parte I) de Spinoza, a questão do seu método geométrico, sua estrutura e sua filosofia da imanência a partir da ontologia da substância ou o Deus imanente. No segundo [*Deleuze e o problema da imanência na filosofia*], apresentaremos a análise deleuziana do problema da imanência na história da filosofia, mais precisamente com a noção de plano de imanência, mostrando sua influência da ontologia do necessário spinoza-

na, a partir das obras *O que é a filosofia?*, obra escrita em parceria com o pensador francês Félix Guattari e *Imanência: uma vida* (breve texto considerado o último publicado).

Além destas obras primárias, utilizaremos como leituras complementares livros e artigos de comentadores especialistas em Spinoza e Deleuze, como Marilena Chaui, Victor Delbos e o próprio Deleuze (sobre Spinoza), Cíntia Vieira da Silva, Luiz Manoel Lopes entre outros que corroboraram para esta pesquisa e o tema da imanência em filosofia.

1 SPINOZA E A CONSTRUÇÃO IMANENTE DE SUA ÉTICA ONTOLÓGICA

O filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) teve como principal obra Ética demonstrada segundo a ordem geométrica, que foi publicada postumamente em 1677. Esta obra representa, por assim dizer, a consolidação de seu sistema filosófico, ou seja, o que seria de mais acabado de sua teoria ontológica, por exemplo.³ A Ética foi escrita segundo a ordem geométrica (*ordine geometrico*) do método euclidiano.⁴ Nesse sentido, Spinoza operou com o método sintético⁵, que procurava partir daquilo que era mais verdadeiro (uni-

3 Principalmente em relação às obras de juventude, como o *Breve Tratado* e o *Tratado da Emenda do Intelecto*, pois a Ética levaria adiante alguns problemas postos naquelas obras, como o problema de Deus, a substância absolutamente infinita, que veremos mais adiante.

4 No entanto, conforme ressaltou Nogueira (1976, p. 165), “[...] o método de Euclides, em Spinoza, não é estático, como sucedeu com outros pensadores (em Descartes, por exemplo), porque no relacionamento da essência e dos atributos da substância se desenvolveu toda uma temática dinâmica, onde se faz presente o sentido dialético [...]”

5 O método que Spinoza emprega é o sintético (dedutivo), portanto, *a priori* porque examina as causas por seus efeitos, assim, sua principal finalidade seria evitar ao máximo a contradição uma vez que, ao começar com as verdades universais ou necessárias, que seriam as definições e os axiomas, suas consequências ou efeitos não poderiam ser constatados em virtude dessas verdades antecedentes.

* Pós-Doutorado – PPGFil-UECE/Bolsista CAPES. Mestre e Doutor em Filosofia – UFC; Licenciado e Bacharel em Filosofia – UECE; Membro do grupo de pesquisa GT Benedictus de Spinoza – UECE; E-mail: carlos.benevides@uece.br.

1 Cf. Silva, 2013, p. 32-33.

2 Como *Spinoza e o problema da expressão* (1968), *Spinoza, filosofia prática* (1970/1981) e *Cursos sobre Spinoza* (1978-1981), entre outras obras suas que discutem a filosofia spinozana.

versal) para seus desdobramentos ou efeitos (particular), ou seja, um método que não estava preocupado em buscar a verdade, pois já expõe originariamente a verdade para depois analisar suas consequências. O rigor do método geométrico euclidiano levou Spinoza a adotar na sua obra definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios, corolários, etc. Estes elementos, por exemplo, as definições e os axiomas, seriam as condições do discurso, ou seja, as verdades universais que por si mesmas não têm necessidade de serem provadas. Os escólios seriam comentários que aprofundariam a proposição. Por sua vez, os corolários seriam as consequências conclusivas. Além destes, temos na *Ética* Postulados e Lemas, que designariam as regras ou as leis universais na filosofia e na ciência.

Além da exposição geométrica, a obra magna apresenta um brevíssimo texto de física, mais precisamente, ao tratar sobre a natureza e a propriedade dos corpos, na Parte II, uma espécie daquilo que os estudiosos, como Marilena Chauí, chamaram de “a pequena física”. A *Ética* foi dividida em cinco partes (apresentando entre elas sempre uma conexão necessária e imanente, ou seja, marcada por certa circularidade) das quais tratam os seguintes problemas: a primeira sua teoria ontológica de Deus, a segundo, sua epistemologia (Mente e Corpo), a terceira, sobre os Afetos ou paixões humanas, a quarta, sobre a servidão humana e a força dos afetos e, por fim, na quinta, sobre a liberdade humana. Conforme observou Deleuze, a *Ética* não seria um texto homogêneo, retilíneo e contínuo, pois se expressaria como três livros distintos.⁶

Spinoza também utilizou o método geométrico euclidiano em sua obra *Princípios de Filosofia Cartesiana* que se refere a uma exposição geométrica sintética de partes dos *Princípios*

da Filosofia de René Descartes, escrito por meio do método analítico⁷. Ela foi a primeira e única obra publicada com o nome de Spinoza em vida. Além dessa obra, há certo ensaio ou tentativa de exposição geométrica (tal como encontramos com o *ordine geometrico* na *Ética*), no Apêndice geométrico em seu *Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar*. Quanto às outras obras que Spinoza não utilizou o método geométrico⁸ e seguiu um discurso menos sistemático comparado à *Ética* na qual seus principais conceitos estavam também relacionados temos, por exemplo, o *Tratado da Emenda do Intelecto*, o *Tratado Político* e o *Tratado Teológico-Político*.

Enquanto uma obra sobre ontologia e teoria do conhecimento, a *Ética* segue um método dedutivo, pois parte de conceitos universais como Deus⁹ e conclui com uma questão

⁷ Trata-se de uma inversão de método, pois Spinoza tornara em ordem geométrica (*ordine geometrico*) sintético, nos *Princípios de Filosofia cartesiana*, o que Descartes havia feito em modo geométrico (*more geometrico*) analítico nos seus *Princípios de Filosofia*. Diferentemente de Spinoza, Descartes trabalhou seu método por análise ou resolução, *a posteriori* porque apresenta primeiramente os efeitos que dependem de uma causa. Sobre a questão do método analítico e sintético no método geométrico, é importante notar o que nos diz Descartes nas suas *Respostas às Segundas Objeções*: “A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; [...] A síntese, ao contrário, por um caminho todo diverso, e como que examinando as causas por seus efeitos (embora a prova que contém seja amiúde também dos efeitos pelas causas) demonstra na verdade claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas [...]” (Descartes, 2010, p. 235-6).

⁸ Conforme questionou bem Chauí (1999, p. 564), ao analisar o papel da ordem geométrica na filosofia de Spinoza: “Porque o texto geométrico dos *Princípios da Filosofia cartesiana* é seguido de um Apêndice não geométrico? Há ordem geométrica no *Teológico-Político* e no *Político*? Porque a exposição geométrica do Apêndice do *Breve Tratado* e a das primeiras versões da *Ética* não correspondem à versão geométrica final que conhecemos? Essas indagações, incessantemente retomadas pelos comentadores da obra espinosana, dizem respeito a um ponto bastante preciso: qual a necessidade da ordem geométrica para e na Filosofia de Espinosa?”

⁹ Diferentemente de Descartes que, ao empregar o método analítico partiu do homem (o *cogito*) para explicar Deus, Spinoza, como veremos, utilizou o método dedutivo ao explicar que Deus é o fundamento ontológico para se chegar à compreensão do que é o homem. Nesse sentido, nos diz Regina Shöpke (2000, p. 5): “Deus não pode ser conhecido por analogia (não se pode partir do homem para se chegar a Deus). O conhecimento de Deus é imediato. Afinal, se Deus existe e é causa de tudo, ele tem que ser uma idéia dada e não algo a que se chega por inferências.”

⁶ Segundo Deleuze, a *Ética* seria composta de três elementos constitutivos: 1) os signos ou afectos, 2) as Noções ou conceitos e 3) as Essências ou perceptos. Neste sentido, a obra seria apresentada por 3 livros: 1) o livro dos Signos, 2) o livro dos Conceitos e 3) o livro dos Perceptos: “A *Ética* das definições, axiomas e postulados, demonstrações e corolários, é um livro-rio que desenvolve seu curso. Mas a *Ética* dos escólios é um livro de fogo, subterrâneo. A *Ética* do Livro V é um livro aéreo, de luz, que procede por relâmpagos. Uma lógica do signo, uma lógica do conceito, uma lógica da essência: a Sombra, a Cor, a Luz.” (Deleuze, 1997, p. 170).

acerca da liberdade humana. Trata-se de uma ética que, diferente de uma regra moral imposta à vida, reflete as potências de agir e de pensar do homem, mostrando a este os caminhos à beatitude e à liberdade, ou seja, segundo Spinoza, o amor de Deus (*amor erga deum*). O conhecimento da causa primeira (Deus), as ações fundadas em causas adequadas, ou seja, os bons encontros (que aumentam a potência de agir do indivíduo), por exemplo, garantindo ao homem o fim, na medida do possível, de sua servidão e superstição. A Ética tem como principal tríade conceitual ontológica, a substância, o atributo e o modo. A substância seria Deus que é causa de si e imanente ao todo. O atributo é aquilo de essencial que o intelecto percebe da substância e o modo, por fim, seria a expressão finita da substância, quer dizer, suas afecções. Disso se segue que o homem, por exemplo, é um modo finito e tem um corpo e uma mente que fazem parte dos atributos extensão e pensamento dessa substância. Esses conceitos serão abordados, detalhadamente, nos subtópicos que se seguem.

1.1 A QUESTÃO DA SUBSTÂNCIA E A IMANÊNCIA EM DEUS

A filosofia de Spinoza tem como principal alicerce a imanência.¹⁰ A imanência spinozana consiste numa explicação absoluta das coisas por elas mesmas, sendo essas produzidas imanentemente por uma causa maior, ou melhor, nos termos spinozanos, a causa de si (*causa sui*), como veremos adiante. Spinoza foi um dos grandes pensadores que erigiu o “melhor” dos planos de imanência (antecipando, aqui, nossa análise deleuziana), pois livrou este das ilusões da transcendência. A filosofia spinozana, alvo de críticas que, entre elas, ser acusada de panteísmo¹¹, ateísmo e misticismo

10 “Imanência é a Natureza dando-se espontaneamente uma ordem, ordenando-se a si mesma por uma necessidade que é o mais natural em si mesmo, diferenciando-se a si mesma sem fragmentar-se nem separar-se de si, conservando-se presente em cada uma de suas expressões.” (Chauí, 1999, p. 901).

11 O “Panteísmo” foi um termo utilizado pela primeira vez em 1705 por John Toland (1679-1722) para explicitar a identidade de Deus e o Mundo ou a natureza. Segundo os spinozistas, o termo não seria adequado para tratar da Substância imanente uma vez que, para Spinoza, Deus não é tudo, mas tudo está em Deus. Por conseguinte, a ontologia spinozana se assemelharia a concepção de “Panteísmo”, termo utilizado por Christian Krause (1781-

judaico¹², na verdade defendeu a ideia de um monismo que teria como possível influência o estoicismo¹³, porém, não seria um monismo panteísta. Por sua vez, Delbos (2002) admitia que houvesse, em Spinoza, um panteísmo conforme um racionalismo realista¹⁴ segundo o qual não se admitia a separação transcendente entre os modos e Deus nem a afirmativa de que os modos seriam Deus.

Spinoza defendeu que existia apenas uma substância ou ser único para expressar o todo ou o absoluto infinito. O monismo da substância implica em uma realidade autoprodutiva, ou seja, no qual tudo estaria contido numa só coisa (o efeito interno à causa). Diferentemente da concepção monoteísta da religião judaico-cristã de que Deus é um ser transcendente criador (causa transitiva) de todas as coisas, a substância, segundo Spinoza, está para uma realidade (o ser) que produz as coisas (que são seus modos). O filósofo holandês retoma, com a proposição 29, escólio, da Parte I da Ética, o par terminológico da escolástica *Natura Naturans* e *Natura Naturata* para designar a substância, seus atributos e seus modos, ou seja, a natureza que autoproduz e aquilo que é produzido pela natureza. Segundo Delbos (2002, p. 63), Spinoza deve estes termos ao pensador cristão

1832) para designar a síntese do teísmo e o panteísmo ao afirmar que tudo está em Deus.

12 Conforme assinalou Nogueira (1976, p. 67), não fazia sentido em encontrar na Ética, por exemplo, algum propósito oculto que levasse à atribuição corrente de que o spinozismo teria fundamento místico-religioso, sobretudo, relacionado aos sentimentos cabalístico-judaicos.

13 Para um estudo sobre a história do estoicismo, sobretudo o monismo panteísta no Antigo Pórtico, cf. Reale, 2011, p. 47, grifos do autor: “Existe uma única matéria, a qual traz em si o princípio da vida e da racionalidade, que faz germinar da matéria todas as coisas. Princípio passivo e princípio ativo, Matéria e Deus, não são, pois, duas entidades separadas; são lógica e conceitualmente distinguíveis, mas ontologicamente inseparáveis: constituem, portanto, uma única realidade. [...] E porque uma é a matéria e uno é o princípio ativo, uno é o cosmo que abarca em si tudo. A concepção monista é claríssima.”

14 Sobre o método racionalista em Spinoza e a recusa de um racionalismo puro e absoluto, diz Nogueira (1976, p. 43-4), “[...] a razão que [Spinoza] utilizou, não se esgotou em si mesmo, porque não era estática, à semelhança da de quase todos os racionalistas comuns. Por isso é que ele não foi, como pretende a maioria, apenas racionalista, ou muito menos, como ainda querem outros – racionalista puro.” Neste sentido, o autor concorda que a razão utilizada no método spinozano não foi apenas um instrumento para a subjetividade ou o raciocínio puro e abstrato, mas uma dinâmica e uma historicidade dialética.

Santo Tomás de Aquino na sua *Suma Teológica*, mas o pesquisador francês admite que outros autores medievais teriam empregado também os termos, como São Boaventura, Guilherme de Ockham e Vicente de Beauvais.

Ainda no que se refere à noção de substância, termo fundamental em sua ontologia, Spinoza rompeu com a tradição aristotélica segundo a qual confundiu propriedades e atributos considerando a substância um sujeito de inerência de predicados. Para Spinoza, a substância é o que existe por si e em si. Como definiu: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir da qual deva ser formado.” (E1Def3). Das proposições de 1 a 8, há a demonstração da prova da univocidade da Substância. Segundo o pensador holandês: “Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo.” (E1P5). A razão dessa proposição é que, para Spinoza, duas coisas infinitas e perfeitas (como a substância) não poderiam existir simultaneamente uma vez que haveria uma limitação entre ambas, o que seria absurdo. Além disso, Spinoza postula a unidade da substância à medida que considera seu agir, sua essência e sua existência uma só coisa.

Por conseguinte, a questão da substância necessariamente nos leva a outra que é Deus. Assim, diz Spinoza: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (E1Def6). Todavia, antes de tratar sobre Deus na Parte I da *Ética*, Spinoza havia partido dos *axiomas* onde discutiu a chamada *causa sui*, que é uma das propriedades essenciais da qual derivam outras de Deus. Nas palavras do pensador holandês: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.” (E1Ax1). Deus, ou seja, a Natureza¹⁵ (*Deus sive natura*) é a máxima spinozana do conceito de Deus ora representado pela noção de causa primeira de todas as coisas e as leis universais da natureza, pois conforme Spinoza: “Tudo que é,

é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido.” (E1P15). Nesse sentido, Deus não poderia ser representado como *persona*, ou seja, temos aqui uma crítica ao antropomorfismo de Deus segundo o qual se atribuem as vontades, as ações e as leis humanas a Deus, como os poderes de um Rei, por exemplo. Deus não é um criador, pois criação implicaria sua carência; Deus não castigaria ou recompensaria os homens; Ele é autoprodutor e imanente ao todo e fora Dele não há nada.

Spinoza rompe com a concepção judaico-cristã da transcendência de Deus, ao afirmar que “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva.” (E1P18¹⁶). Isso implica numa grande quebra de paradigma, pois Deus não é mais visto como um ser criador, que se distancia do mundo e suas criaturas; Ele produz, ou melhor, autoproduz todas as coisas. Por isso, Deus é causa eficiente imanente, interna e não externa dos efeitos das coisas. Para Spinoza, Deus é um ente cuja existência é necessária, pois não depende de outra coisa para existir. Em Deus não há finalismos, pois, se, por exemplo, criasse o homem do nada (*creatio ex nihilo*) ou criasse um mundo melhor possível que outros, cairia numa carência, num antropomorfismo e nas armadilhas do livre-arbítrio, isso porque Ele é causa de si, não sendo coagido por ninguém, é necessário por si mesmo. Então, se Deus não é antropomorfo, pode-se dizer que ele nem nos ama nem nos odeia e não tem liberdade de vontade para criar as coisas, ao contrário, age por si mesmo e necessariamente produz. Nesse sentido, vontade e potência humana não pertencem à essência e à necessidade de Deus. Segundo Spinoza, a liberdade e a necessidade pertencem somente à natureza de Deus. Conforme apresentou (E1Def7), é livre a coisa que determina-se por si só a agir e é coagida a coisa que é determinada por outro a existir de maneira certa e determinada.

Por conseguinte, para Spinoza, somente Deus é realmente livre por ser *causa sui*, porque tem como potência a liberdade e por não ser

16 Essa proposição é fundamental para entendermos o princípio da imanência na filosofia de Spinoza, pois mostra que, sendo Deus ou a substância absolutamente infinita imanente, o real ou o absoluto passa a ser explicado de forma imanente. Causa e efeito, Todo e Parte, Infinito e Finito coexistem numa só realidade, pois todos estão conectados internamente; não há uma separação transcendente destas realidades, por isso trata-se de um plano de imanência.

15 Segundo o prefácio da Parte IV da *Ética*, “[...] aquele Ente eterno e infinito que chamamos Deus ou a natureza, pela mesma necessidade por que existe, age.” (E4Pref).

determinado ou coagido por nada ou ninguém. O todo no sistema imanente spinozano é algo, ao mesmo tempo, eterno e dinâmico, pois há uma autoprodução de efeitos necessários que, por sua vez, se atualizam. O homem enquanto inserido nessa totalidade imanente é um modo finito da substância, e como veremos adiante, referente aos atributos e aos modos da substância: o homem é apenas uma modificação desse ente, que é a substância, mas que também é expressão finita desse ser infinito.

Ao mesmo tempo em que Spinoza utilizou os conceitos da tradição (Deus, substância, atributos, etc.) também os subverteu e os resignificou empregando-os com outros sentidos baseados no seu projeto filosófico. Como foi dito anteriormente, Spinoza tomou emprestado alguns termos escolásticos, como *natura naturans* e *natura naturata* para designar, diferentemente da tradição escolástica, por exemplo, a causa e o efeito, ou seja, a natureza que (auto) produz e a natureza que é produzida, ou seja, a substância e seus atributos e as modificações ou os modos.

Portanto, como vimos acima, para o pensador holandês, a substância é dita única, mas não no sentido numérico. Como assinalou Guimaraens (2010, p. 55), “A natureza interna da substância envolve uma atual multiplicidade de infinitas formas formantes através das quais a substância se exprime.” Nesse sentido, segundo a relação ontológica entre a substância, seus atributos e seus modos infinitos e finitos como veremos, detidamente, no próximo subtópico, a substância pode ser dita qualitativamente múltipla, mas quantitativamente única, pois na imanência, não há a exclusão da multiplicidade, se considerarmos a infinidade expressa pela essência infinita (os atributos) e os vários modos finitos, por exemplo, produzidos pela e na substância.

1.2 DOS ATRIBUTOS E MODOS DA SUBSTÂNCIA IMANENTE

Ao explicar a teoria ontológica da substância (Deus) nas proposições iniciais da Parte I da *Ética*, enquanto um ser absolutamente infinito¹⁷, Spinoza passa adiante a tratar da essência

17 “Segundo Spinoza, é crucial estabelecer a diferença entre aquilo que é infinito por sua essência e o que é infinito por sua causa. Para tanto, é necessário perceber que o problema do infinito pode ser enfrentado de dois modos: ou pela imaginação, ou pelo entendimento.” (Guimaraens, 2010, p. 40). Para Spinoza, o infinito não pode ser conce-

e da modificação desse ente absolutamente infinito. O filósofo holandês, então, assim definiu o atributo: “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.” (E1Def4). O atributo ficou conhecido tradicionalmente como o que é atribuído a um sujeito, seja como caracterização, determinação ou qualificação. Para Aristóteles, o termo significava “acidente por si” e indicava um caráter ou determinação da substância que tem causa nela mesma. Segundo Spinoza, o atributo é aquilo que pertence e que constitui a essência da substância, pois são pontos de vista ou perspectivas sobre a substância que variam de acordo com o nosso entendimento. A substância seria, em outros termos, como o objeto “em si” e o atributo, como o objeto “percebido”. Além disso, os atributos infinitos seriam expressões diferentes de uma única substância, o que poderia levar a seguinte questão: como os atributos não sendo comuns entre si podem ser a essência infinita de uma mesma substância indivisível?

Para Spinoza, conhecemos apenas dois dos infinitos atributos infinitos de Deus que constituem sua essência¹⁸. Segundo Deleuze (2002, p.59), “conhecemos apenas dois [atributos] porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o pensamento e a extensão, na medida em que somos espírito e corpo.” Isso acontece porque, segundo Spinoza, a substância corresponde a cada atributo qualitativa ou formalmente. Assim, não é o número maior de atributos conhecidos que nos levarão a Deus; não se trata da quantidade, mas da qualidade entre os atributos que já exprimem a essência infinita da substância tal como a Extensão e o Pensamento. Nesse sentido, temos que considerar que mesmo existindo uma infinidade de atributos, sabemos que, segundo Spinoza, “Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si.” (E1P10). E a partir do escólio dessa proposição, o autor da *Ética* deixa claro que os atributos nada têm a ver com a diferenciação entre as substâncias:

bido como uma duração sem fim. Entendido apenas pelo intelecto, o infinito é a propriedade positiva da substância. 18 A explicação para esse problema pode ser resolvido segundo o que nos diz Spinoza: “Coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser entendidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito de outra.” (E1Ax5).

Disto transparece que, embora dois atributos sejam concebidos realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos daí concluir, porém, que eles constituem dois entes, ou seja, duas substâncias diversas. [...] Logo está longe de ser absurdo atribuir a uma substância vários atributos; [...]. (E1P10S).

O atributo é uma realidade a parte, pois cada um é concebido por si e, assim, ele não pode existir como duas substâncias do mesmo atributo. Com isso, Spinoza ressalta ainda a questão da unidade substancial: “Não pode verdadeiramente ser concebido nenhum atributo da substância do qual se siga que a substância possa ser dividida”. (E1P12). A partir dessa teoria dos atributos de uma única substância, Spinoza rompe com o problema cartesiano do “dualismo substancial”, a saber, da substância pensante (mente) e da substância extensa (corpo). O atributo enquanto gênero determinado de existência infinita exprime a existência de um gênero de ser a partir da potência infinita da substância. Segundo o autor da *Ética*, há uma conexão ontológica que se estabelece em todos os atributos, porque toda modificação é a modificação da própria substância. Se cada atributo constitui aquilo que o intelecto percebe como essencial de Deus, ele será, portanto, eterno, pois segundo Spinoza (E1P19): “Deus, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos.” É importante também ressaltar que, os atributos não são maneiras de ver o entendimento, e que, não há uma hierarquia entre a relação substância-atributo como bem diz Deleuze (2002, p. 58):

Os atributos não são maneiras de ver o entendimento visto que o entendimento espinosista só percebe o que é; tão pouco se trata de emanções, pois não existe nenhuma superioridade, nenhuma eminência entre a substância em relação aos atributos, nem de um atributo em relação a outro.

Em suma, visto que os atributos são considerados a essência de Deus, ou a substância, expressados de diferentes maneiras e de atividades diferentes (tais como na relação de um atributo extensão e um atributo pensamento), veremos como a partir dos atributos, temos as modificações da substância representadas pelas coisas que não diferem completamente de Deus, mas são afeções nas quais os atributos de Deus se exprimem.

Por sua vez, Spinoza define o conceito de

modo (*modus*) da seguinte forma: “Por modo entendo as afeções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.” (E1Def5). Mas, afinal, o que nosso filósofo quis dizer, por afeções da substância? Se por um lado, demonstramos que os atributos referem-se à essência eterna e infinita da substância, temos agora a teoria da afeção, ou seja, da modificação da substância expressa pelos modos. Os modos vistos enquanto maneiras finitas de Deus são também as modificações ou manifestações da coisa que é, ou seja, que existe necessariamente. Diferente da causalidade de si da substância (*causa sui*), qual seja, da substância ser concebida por si e em si segundo a qual sua existência é necessária, os modos são afeções substanciais e são concebidos por outras coisas, ou seja, aquilo cuja existência não é necessária. Os modos estão ligados às coisas singulares que, por sua vez, dependem de outras coisas singulares para existir (*ad infinitum*). Por exemplo, a existência do homem implica algo que não é necessário absolutamente, uma vez que o homem pode existir ou não existir por ser concebido por outra coisa. Há uma distinção entre necessidade e contingência na natureza: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa.” (E1P29). A necessidade é aquilo que está conforme e é determinado pela natureza, ou seja, Deus enquanto existe necessariamente; por outro lado, a contingência está no plano das possibilidades e daquilo que é indeterminável como as coisas singulares que dependem de outra coisa para existir.

Os modos seriam variáveis do ser e de atuar de uma substância. É o efeito determinado e expressão determinada da substância. O movimento e o repouso, por exemplo, são modos infinitos; nosso corpo e nossa mente são modos finitos. Os modos são, por conseguinte, efeitos necessários produzidos pela potência dos atributos substanciais. Logo, surgem alguns problemas na teoria dos modos em Spinoza: como a substância aparece como coisas diferentes? E como Spinoza soluciona o problema da gênese ou “transição” do infinito ao finito, ou seja, da substância aos modos? Na *Ética*, o pensador holandês não deixou clara a sua teoria dos modos, mas ao analisarmos a sua correspondência

de número 64 endereçada a seu amigo Schuller veremos que ele explica que há dois gêneros de modos conforme seu caráter infinito e finito. A partir disso, como veremos, alguns intérpretes spinozanos tiveram que recorrer a uma divisão sistemática dos modos da seguinte forma: 1) modos infinitos imediatos, 2) modos infinitos mediatos e 3) modos finitos. No entanto, sem defini-los em detalhes, esses estudiosos spinozanos que se seguem tentaram explicar cada um desses tipos de modos.

Os modos infinitos imediatos são aqueles causados pelos atributos. Segundo Deleuze (2002, p. 92): “o modo infinito imediato (entendimento infinito para o pensamento, repouso e movimento para a extensão) é infinito por sua causa e não por natureza.” Outro exemplo são as ideias das essências como parte das ideias de Deus. Segundo Chauí (1995, p. 51): “o modo infinito imediato do pensamento é o intelecto divino. O pensamento é a essência da inteligibilidade.” Por sua vez, os modos infinitos mediatos são aqueles modos causados pelos modos infinitos imediatos. Segundo Deleuze (*ibid*):

O modo infinito mediato é para a extensão, a *facies totius universi* [a face de todo o universo], isto é, o conjunto de todas as relações de movimento e de repouso que regula desta vez as determinações dos modos como existentes, e sem dúvida, para o pensamento, as relações de idéias que regulam as determinações das idéias como idéias de modos existentes.

O modo infinito mediato do atributo extensão é o universo físico onde a “Extensão é a essência do mundo físico”. (Chauí, 1995, p. 51). O modo infinito mediato do pensamento são os conjuntos de todas as ideias existentes. Por conseguinte, os modos infinitos¹⁹ derivam da natureza absoluta dos atributos de Deus e dos modos infinitos decorre outros modos infinitos. Por fim, os modos finitos são aqueles causados pelos modos infinitos mediatos; os modos finitos causam-se uns aos outros. Segundo Chauí (1995, p. 50), eles

[...] são determinados a existir e a ser pela atividade necessária dos atributos divinos e pela ordem e conexão necessária de causas e

efeitos na Natureza Naturada, de sorte que tudo o que existe é necessário e não há contingência no universo.

O princípio de movimento e de repouso constituído nos indivíduos é um exemplo do modo finito corporal. O Pensamento, por sua vez, é constituído de conexões entre ideias e é o modo finito da mente. Dito os três tipos de modificação da substância, temos em Spinoza como questão crucial à teoria dos modos, as coisas singulares. Nenhuma coisa singular ou coisa finita tem uma existência determinada, pois só pode existir e ser determinada a operar se for determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; até o infinito. A coisa singular é a coisa finita, um modo finito, o homem, por exemplo, constituído por dois modos finitos (o corpo e a mente) dos atributos extensão e o pensamento de uma única substância. Trata-se de um processo *ad infinitum* onde cada coisa singular dependerá de outra coisa singular para vir a ser concebida. Na filosofia de Spinoza, essa questão implica numa afirmativa: não existe individualidade (o ser que é, por exemplo) nas relações de coisas singulares, ou seja, finitas, fora a própria substância, pois é a relação substância-modo que explica a existência e a inteligibilidade das coisas singulares. Mesmo que não haja uma individualidade (no sentido da subjetividade moderna com o auge do cartesianismo) entre as coisas singulares, Spinoza garante que, cada modo tem uma essência singular e é constituído, nos atributos, por um grau de potência em relação a uma potência imanente, a potência infinita de Deus, que condiciona a essência e a atualização dos modos e essa essência atuante dos modos é a força do ser (*conatus*). Para Spinoza, não há uma gradação ou hierarquia de seres²⁰, pois a ordem causal (a substância) vai do infinito ao finito e deste para àquele conforme o plano da imanência.

2 DELEUZE E O PROBLEMA DA IMANÊNCIA NA FILOSOFIA

Gilles Deleuze (1925-1995), filósofo francês contemporâneo, é considerado um dos maiores produtores de conceitos do pensamen-

19 Segundo Spinoza, “Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita.” (E1P23).

20 Segundo Spinoza, entre a relação Substância-Atributos-Modos não há uma perda de ser. O modo, por exemplo, não é um ser “menos” da Substância cuja determinação é positiva e imanente as suas essências (atributos) e as suas expressões e modificações (modos).

to contemporâneo em diversas áreas, como na ética, na política, na arte, na cinematografia, na literatura e na metafísica. Há quatro conceitos pilares na filosofia deleuziana: “diferença”, “multiplicidade”, “imanência” e “acontecimento”. Nesse sistema conceitual, há a produção de regras para fugir de outras regras de pensar, pois se busca o impensado ou não pensado do pensamento como nova forma de filosofar partindo do não-filosófico (o sair da filosofia pela própria filosofia). Deleuze teve grande influência de Spinoza, que para ele, em *O que é a Filosofia?* (1991), seria “o príncipe dos filósofos”. Os conceitos de “diferença” (como o que difere de si mesmo) e de “imanência” (que abrange uma rede de conceitos que se multiplicam) expressam senão novas perspectivas spinozanas. Para Deleuze, Spinoza foi um dos únicos pensadores que não firmou compromisso com a transcendência de Deus (como na religião judaico-cristã) e foi o que melhor explicitou o plano da imanência. O pensador francês, considerado um importante pesquisador spinozano, defendeu a proposta ontológica de diferenciar uma *ética* (como reflexão do agir e da potência) de uma *moral* (como normatividade de um dever-ser). Além disso, é significativa sua abordagem nietzschiana sobre as questões dos valores morais, da consciência e das paixões em analogia à ética de Spinoza.

Por conseguinte, o que nos interessa aqui é uma análise de Deleuze da imanência do ponto de vista da história da filosofia, sobretudo seu desdobramento a partir da filosofia de Spinoza. Num primeiro momento, analisaremos, a partir de breves considerações acerca do problema da imanência em sua obra conjunta²¹ com Félix Guattari (1930-1992), *O Que é a Filosofia?* publicada em 1991 onde expõe Spinoza no rol dos grandes pensadores da imanência; por fim, num segundo momento, explicitaremos em sua última obra publicada, *Imanência: Uma vida*, de 1995, seu pensamento maduro sobre o conceito de plano de imanência.

2.1 O PLANO DA IMANÊNCIA EM *O QUE É A FILOSOFIA?*

Em *O que é a Filosofia?* uma obra não muito peculiar em relação aos simples manuais de

²¹ Preferimos nos referir somente a Deleuze porque se trata do autor que buscamos, nesse artigo, enfatizar sua relação com Spinoza, em *O que é a Filosofia?*. No entanto, não omitiremos nas citações, a produção conjunta da obra com Guattari.

introdução à filosofia, nos leva em direção às questões inquietadoras e pertinentes ao papel da filosofia. O que seria a Filosofia? Deleuze e Guattari tornam explícito que a função da filosofia é a construção conceitual. A filosofia, nesse sentido, tem como invenção ou produção os conceitos e esses se relacionam com a instauração de um plano, o chamado “plano de imanência” que enquanto tem um caráter “pré-filosófico”, está intrínseco nessa criação conceitual filosófica. Dentre os principais temas em *O que é a Filosofia?*, temos a questão dos conceitos e os personagens conceituais, o plano de imanência, a geo-filosofia e a relação da filosofia com a ciência e a arte que, enquanto planos irreduzíveis, podem ser entendidos respectivamente, segundo Deleuze, como plano de imanência da filosofia, plano de composição da arte e plano de referência ou de coordenação da ciência.

Na Parte I (*Filosofia*), mais precisamente o segundo capítulo (*O Plano de imanência*) de *O que é a Filosofia?*, Deleuze, inicialmente, nos fala de um plano de consistência, que é um plano de imanência dos conceitos (“planômeno”). Assim, há uma distinção entre conceito e plano, pois o plano de imanência não é um conceito e nem o conceito de todos os conceitos. A Filosofia tem como papel um construtivismo que consiste na criação de conceitos e no traçar de um plano. “Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano de imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola.” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 51). Esse plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e o retornam. Deleuze menciona Spinoza e a sua Parte V (*Da Potência do intelecto ou da liberdade humana*) da *Ética* mostrando que, desde Epicuro, o problema do pensamento tem sido uma velocidade infinita que para tal precisaria de um plano, vazio e horizonte para mover-se em si mesma. Ao mostrar uma diferença entre conceito e plano, o pensador francês também nos mostra sua relação intrínseca: enquanto os conceitos são, por exemplo, acontecimentos, o plano seria o horizonte e o reservatório desses acontecimentos.

Segundo Deleuze (2005, p. 53), “o plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...”. O plano de imanência teria duas faces:

como pensamento (*Nôus*) e como natureza (*Physis*), por isso seu movimento enquanto é infinito e duplo, pois pressupõe uma dobra de um a outro, teria uma relação com a identidade entre ser e pensar (Deleuze; Guattari, 2005, p. 54). Ao tratar sobre o plano de imanência, Deleuze questiona se este seria considerado sempre único apesar de sua “variação pura”, pois “há planos de imanência variados, distintos, que se sucedem ou rivalizam na história, precisamente segundo os movimentos retidos, selecionados.” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 55). Nesse sentido, não poderíamos dizer que o plano é o mesmo para os antigos gregos, o século XVII e hoje, por exemplo, pois ele é objeto de uma especificação infinita; ele é Uno-*Todo* somente em relação aos casos específicos de acordo com a seleção de seu movimento infinito. Por conta dessa variedade do plano de imanência, também não poderíamos pensar numa mesma imagem do pensamento ou matéria do ser.

“Se a filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 57). Ou seja, o plano seria para a filosofia seu pressuposto, Uno-*Todo* e deserto movente onde os conceitos habitam. Essa condição interna e pré-filosófica seria o próprio elemento não-filosófico, que mostra que a filosofia não é compreendida apenas de forma filosófica ou conceitual. Então, se a filosofia é o começo dos conceitos, o plano seria a instauração da filosofia constituindo “o solo absoluto da filosofia, sua Terra ou sua desterritorialização, sua fundação, sobre os quais ela cria seus conceitos.” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 58). Pré-filosófico o plano de imanência não opera por meio de conceitos, mas por experimentações tateantes e traçados em direção ao horizonte: “O plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo.” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 59). Os primeiros filósofos, os gregos, teriam sido os primeiros que instauraram o plano de imanência como um crivo estendido sobre o caos cortando-o à maneira de um plano.

Por conseguinte, situando-se na filosofia do século XVII, Deleuze faz diversas considerações a respeito de Spinoza no que se refere ao problema da imanência:

Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela

era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinosa. Assim, ele é o *príncipe dos filósofos*. Talvez o único a não ter aceitado compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todas os lugares.” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 66, grifo nosso).

Deleuze compara a teoria spinozana sobre o terceiro gênero de conhecimento²², qual seja, a intuição ou ciência intuitiva, que tem seu ápice na Parte V da *Ética*, com o movimento do infinito cuja velocidade do pensamento seria infinita. Esse movimento teria encontrado a liberdade a partir da imanência; finaliza sua filosofia preenchendo uma suposição pré-filosófica. A teoria deleuziana da imanência reflete na ontologia de Spinoza, com os conceitos fundamentais de substância e modos (como vimos acima), da seguinte forma: não é a imanência à substância e aos modos, mas os conceitos de substância e modos ao plano de imanência. Dessa maneira, as duas faces do plano de imanência seriam a extensão e o pensamento (os atributos da substância segundo a ontologia spinozana) cujas potências seriam a potência de ser e de pensar. Assim, prossegue Deleuze com o seguinte questionamento: “Espinosa é a vertigem da imanência da qual tantos filósofos tentam em vão escapar. Chegaremos a estar maduros para uma inspiração espinosista?” (Deleuze; Guattari, 2005, p. 66). Por tomar do caos determinações, segundo seu movimento infinito e traço diagramático, o plano de imanência tem uma multiplicidade:

Se a história da filosofia apresenta tantos planos muito distintos, não é somente por causa das ilusões [da transcendência, dos universais e da discursividade], da variedade das ilusões, não é somente porque cada um tem sua maneira sempre recomeçada de relançar a transcendência; é também, mais profundamente, em sua maneira de fazer a imanência. (Deleuze; Guattari, 2005, p. 68).

²² Segundo a epistemologia spinozana, exposta na Parte II de sua *Ética*, há três gêneros de conhecimento: o primeiro é a opinião ou imaginação, o segundo é a razão e o terceiro é a intuição. A Intuição (*scientia intuitiva*), que é a ideia adequada (ativa) das coisas conhecendo sua natureza íntima pelas suas causas e efeitos necessários, ou seja, é a certeza intelectual que nos faz saber que sabemos. Nas palavras de Spinoza, é o gênero de conhecimento que “[...] procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas.” (E2P40S2).

Dessa maneira, a história da filosofia é semelhante à arte do retrato: o problema não é reproduzir igualmente o retrato ou, por exemplo, reproduzir o que um filósofo disse, mas reproduzir a semelhança ao mesmo tempo desnudando o plano de imanência instaurado e os novos conceitos criados.

O Plano de imanência é, ao mesmo tempo, o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado: ele é o não-pensado no pensamento, base de todos os planos e imanente a cada plano pensável que não chega a pensá-lo. Tal plano consegue ser o mais íntimo (dentro) do pensamento, embora ele seja também o fora absoluto do pensamento; um fora não exterior e um dentro não interior. O grande gesto da filosofia não deveria ser tanto pensar o plano de imanência, mas mostrar que ele está presente no não-pensado em cada plano. Sobre isso, Deleuze faz uma comparação com Cristo e o ato de sua encarnação, enquanto algo impossível comparável àquilo que não pode ser pensado, mas que deve ser pensado e foi pensado uma vez:

Assim Espinosa é o Cristo dos filósofos, e os maiores filósofos não mais são do que apóstolos, que se afastam ou se aproximam deste mistério. Espinosa o tornar-se-filósofo infinito. Ele mostrou, erigiu, pensou o ‘melhor’ plano de imanência, isto é, o mais puro, aquele que não se dá ao transcendente, nem propicia o transcendente, aquele que inspira menos ilusões, maus sentimentos e percepções errôneas... (Deleuze; Guattari, 2005, p. 79).

Nesse sentido, Spinoza foi aquele pensador que levou o plano da imanência para várias esferas da vida: na ontologia e na religião (contra a superstição e a metafísica do possível, como a religião judaico-cristã), no conhecimento (contra o preconceito e ignorância da causa imanente das coisas), na ética (contra as imposições de uma moral transcendente, como um dever-ser) e na política (contra um governo tirânico fundado na ilusão da servidão voluntária).

2.2 O PLANO DA IMANÊNCIA EM *IMANÊNCIA: UMA VIDA*.

O *Imanência: uma vida* foi um pequeno e último texto publicado por Deleuze em 1995 na revista *Philosophie*. Esse texto também se encontra na coletânea *Dois Regimes de Loucos. Textos e Entrevistas* (1975-1995) do mesmo autor. Deleuze (2016, p. 178) começa a tratar sobre o conceito de

campo transcendental fazendo, mais uma vez, referências à filosofia de Spinoza: “Por conseguinte, deve-se definir o campo transcendental pela pura consciência imediata sem objeto nem eu, enquanto movimento que não começa nem termina? (Mesmo a concepção espinosista da passagem ou da quantidade de potência²³ faz apelo à consciência).” Segundo o pensador francês, o campo transcendental, diferentemente da experiência, é uma pura corrente de consciência assubjetiva, consciência pré-reflexiva, pois não se remete ao objeto ou ao sujeito enquanto representação empírica.

Nessa discussão, Deleuze adverte para uma importante distinção: transcendente não quer dizer transcendental. Com a falta da consciência, o campo transcendental seria definido como puro plano de imanência, escapando, assim, a toda transcendência do sujeito e do objeto. Trata-se de um caso de imanência absoluta, que “é em si mesma: não está em alguma coisa, não é imanência a alguma coisa, não depende de um objeto e não pertence a um sujeito.” (Deleuze, 2016, p. 178-9). Spinoza, segundo o pensador francês, referiu-se à imanência não em particular à substância (Deus), mas a relação desta com os modos em imanência. A imanência não teria uma relação com uma coisa qualquer enquanto unidade superior do todo incluindo o sujeito. Assim, somente há um plano de imanência, quando a imanência não é mais a outra coisa além de si. Assim como o campo transcendental, o plano de imanência não pode ser definido por um sujeito ou objeto.

Por conseguinte, a pura imanência é como uma vida, mas não imanência à vida, por que a imanência que não está em nada é ela mesma uma vida²⁴: “Uma vida é a imanência da imanência,

23 A potência, aqui, se referida à filosofia de Spinoza, poderia exigir várias explicações que não cabem no escopo deste texto. No entanto, podemos resumir que a potência em Spinoza tem duas relações na sua ontologia: 1ª) quanto a Deus, diz-se que a potência é a sua própria essência (Parte I da Ética) e 2ª) quanto ao homem, diz-se que a potência é o seu esforço (*conatus*), ou seja, sua virtude (Partes III e IV da Ética). A potência humana, nesse sentido, está suscetível a sofrer variações ou afeções (diminuir, manter-se neutra ou aumentar) de acordo como somos afetados, seja por afetos ativos/alegres (amor, alegria) ou afetos tristes/passivos (ódio, tristeza).

24 Como bem observou Lopes sobre Deleuze, “Sua filosofia, nesse sentido, procura situar-se naquilo que ele chama de imanência, em oposição à transcendência, e seu desenvolvimento apresenta, sobretudo, a preocupação em pensar a relação entre pensamento e vida. O pensamento é um ato de criação e, conseqüentemente, um modo de vida.” (Lopes, 2015, p. 136).

a imanência absoluta: ela é potência, beatitude completa.” (Deleuze, 2016, p. 179). É importante ressaltar que este “uma” em “uma vida” enquanto imanência absoluta não marca uma indeterminação, mas a determinação de uma singularidade. Fichte, exemplificado por Deleuze, resolveu o problema da aporia entre sujeito e objeto ao apresentar o campo transcendental como uma vida, uma consciência imediata não mais ligada ao ser, mas que não deixa de se colocar numa vida. Segundo o pensador francês, o campo transcendental se torna o verdadeiro plano de imanência reintroduzindo o spinozismo no “mais profundo da operação filosófica.” (Deleuze, 2016, p. 179). Mas o que dizer da transcendência? Ela não é nada mais que um produto da imanência²⁵, pois é possível que invoquemos um transcendente que caia fora do plano de imanência, atribuído a ele, porque a transcendência se constitui unicamente na consciência imanente deste plano.

Portanto, como Spinoza, Deleuze também considerou importantes Bergson e Sartre no que se refere à imanência ao pensarem nela como não imanente a algo, e, além disso, por terem pensado o campo transcendental e o plano de imanência não vinculado a algo transcendente, como uma consciência, um sujeito ou um objeto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Spinoza trouxe para a filosofia do século XVII, sobretudo marcada por um racionalismo dogmático (se analisarmos o racionalismo de Descartes e Leibniz, pensadores cristãos que trabalharam com o Deus criador transcendente, por exemplo), o plano de imanência como fundamentação de seu sistema ontológico. A partir da análise da parte inicial da grande obra *Ética*, dedicada à questão ontológica da substância absolutamente infinita, vimos que, para Spinoza, Deus não é causa transitiva, contrariando a metafísica do possível e a teologia judaico-cristã que prescrevem um Deus transcendente, mas causa imanente. Assim, a imanência em Deus é entendida, ao mesmo tempo, como imanên-

25 “A imanência é o meio no qual as diferentes vidas singulares tecem, produzem sentido através de suas distâncias e disparidades. Quando Deleuze nos remete para Spinoza é para realçar este precursor do pensamento da imanência. O descompasso fica mais nítido quando se afirma que a imanência está fora do sujeito e da substância e, ao mesmo tempo, os envolve; por isso, podemos dizer que toda transcendência é produto da imanência. A imanência está entre as vidas singulares.” (Op. cit., p. 134).

cia da realidade, pois Deus é causa de si (*causa sui*) e de todas as coisas que se encontram nele necessariamente, como os atributos (extensão e pensamento) que se expressam nos modos finitos (corpo e mente), como o homem.

No segundo momento desse artigo, apresentamos as consequências e influências da filosofia da imanência de Spinoza no pensamento contemporâneo, mais precisamente com a interpretação deleuziana, ao considerar o pensador holandês como “príncipe” e “Cristo” dos filósofos. Deleuze discutiu sobre a função da filosofia enquanto criadora de conceitos, em sua obra conjunta com Guattari, *O que é a Filosofia?* que retoma o problema da imanência na história da filosofia trazendo alguns ecos da ontologia e imanência spinozana, como o problema do terceiro gênero (a intuição), a potência, a substância, os atributos e modos. Nesse sentido, delimitamos a questão do plano de imanência, que seria, para Deleuze uma instauração que torna possível o espaço para a produção de conceitos; o plano de imanência seria o que deve ser pensado e o que não pode ser pensado, ou seja, algo não-pensado, e, portanto, pré-filosófico. No entanto, segundo o pensador francês, o plano de imanência teria variado de acordo com a história da filosofia segundo seus movimentos infinitos. Deleuze retomou, em *Imanência: uma vida*, o conceito de plano de imanência a partir da discussão sobre o campo transcendental, que seria definido como puro plano de imanência, pois estaria além de toda transcendência do sujeito e do objeto. A conclusão de Deleuze é que a imanência da imanência ou a imanência absoluta seria como uma vida, no sentido de vidas singulares. O pensador francês resgatou pensadores como Spinoza, ao tratar da imanência como não imanente a algo (à substância, mas a relação desta com os modos em imanência) e do plano de imanência não vinculado a algo transcendente, como um sujeito ou objeto.

Portanto, a ideia de plano de imanência em Spinoza e Deleuze trouxe para a filosofia moderna e contemporânea novas formas de compreender a realidade a partir do momento em que retirou destas as ilusões e mistérios da transcendência que nos levam à ignorância, às superstições e tudo aquilo que nos distancia da vida e do concreto.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. **A nervura do real I**. imanência e liberdade em Espinosa (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, M. **Espinosa**. Uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

DELBOS, V. **O Espinosismo**: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Apresentação de Marilena Chauí. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, G. **Espinosa. Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Espinosa e o Problema da Expressão**. Trad. do GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

DELEUZE, G. Imanência: uma vida. Tradução de Sandro Kobol Fornazari. **Revista Limiar**, São Paulo, v. 2, n. 4, pp. 178-181, 2016.

DELEUZE, G. Spinoza e as três “Éticas”. In: **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2005.

DESCARTES, R. Objeções e Respostas. In: **Obras Escolhidas**. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Junior, Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

GUIMARAENS, F. **Direito, ética e política em Spinoza**: uma cartografia da imanência. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

LOPES, L. M. Spinoza, mestre de Deleuze. **Revista Trágica**: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, pp.128-144, 2015.

NOGUEIRA, A. **O método racionalista-histórico em Spinoza**. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

SCHÖPKE, R. Spinoza e o problema da liberdade humana. **Foglio Spinozi@no**, Roma, 01 set. 2000. Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it>>. Acesso em 25 de Abril, 2016 às 21h00.

REALE, G. **História da filosofia grega e romana**. (Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo – v. 4). São Paulo: Loyola, 2011.

SILVA, C. V. **Corpo e pensamento**: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.



GEORGES SNYDERS E BENEDICTUS DE SPINOZA: O PEDAGOGO E O FILÓSOFO DA ALEGRIA*

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO **

INTRODUÇÃO

Paulo Freire afirma em seu curto mas expressivo prefácio à edição brasileira do livro de Georges Snyders *Alunos felizes* que este é

Um livro que ultrapassa certo ranço tradicionalista em que a *alegria* se afogava envergonhada de si mesma, contida, para não virar pecado, que supera certo cientificismo arrogante da modernidade e grita, mesmo discretamente, mas decididamente, ao estilo do autor, em defesa da alegria (1996, p. 9, grifo do autor).

Na afirmativa de Freire podemos perceber três pontos que aproximam a Pedagogia de Snyders com a Filosofia de Spinoza. O primeiro, explícito, é o conceito de alegria de Spinoza utilizado por Snyders para “circunscrever o tema da alegria” (1988, p. 19). À semelhança da definição spinozana da alegria como principal elemento constituinte do *conatus*¹ ou da essência atual do modo finito que é o homem (EIIIP6)², que, juntamente com a tristeza e o desejo fundamentam a *Teoria dos Afetos* de Spinoza, Snyders irá fundamentar sua proposta pedagógica também na alegria, entendida como necessária no processo pedagógico de formação do indivíduo.

* Este artigo é uma versão revista, atualizada e ligeiramente aumentada do texto intitulado “Breve relato do conceito de alegria em Georges Snyders e Benedictus de Spinoza”, publicado no ano de 2001 no livro “Educação: Identidades e Contextos” (p. 15-20).

** Professor de Ética e Filosofia Social e Política na Universidade Estadual do Ceará - UECE. Coordenador do GT Benedictus de Spinoza e membro do GT Benedictus de Spinoza - ANPOF 2024.

1 Este termo tem um significado especial em Spinoza: *Conatus* é o esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser. Este esforço (*conatus*), nada mais é do que a essência atual; ou seja, é o esforço para continuar existindo, é a essência mesma da coisa. (EIIIP6d, EIIIP7d).

2 Para a citação da *Ética* de Spinoza utilizaremos a sigla **E.** Quanto às citações das divisões internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra ou abreviatura correspondente para indicar as proposições (P), as demonstrações (D), os escólios (S), com seus respectivos números em algarismos arábicos.

O segundo ponto de aproximação seria a superação spinozana da arrogância teológica dos Seiscentos nos Países Baixos, escrevendo uma ética fundamentada num conceito de Deus que difere radicalmente do Deus das Escrituras, à semelhança de Snyders que irá superar a arrogância de certo cientificismo da modernidade.

Por último, mas não menos importante, o terceiro ponto é a defesa da alegria. A obra principal de Spinoza é a *Ética - demonstrada em ordem geométrica*, cujo objetivo principal é a Felicidade e a Beatitude; ou seja, a alegria é o fundamento da felicidade e da beatitude e, em última instância, de sua ética. Talvez o conceito de alegria como constituinte do ser humano de Spinoza, ao contrário da alegria assimilada ao pecado dos religiosos, não tenha sido o principal motivo da condenação de sua obra pelos calvinistas que assumiram violentamente o poder nos Países Baixos a partir de 1672, mas com certeza foi, juntamente com o conceito de Deus, o principal motivo para a condenação de sua *Ética* quando esta foi publicada em 1677, após a morte do autor.

1 O PEDAGOGO DA ALEGRIA

Em seu livro, *A Alegria na Escola*, Georges Snyders afirma a escola como o lugar da alegria. Sua proposta fundamenta-se em três temas: (1) uma ambição de renovar a escola; (2) o papel essencial da escola no preparo dos jovens para o futuro, para a vida adulta, e em particular para uma profissão e (3) o tempo que o jovem passa na escola: quase toda a sua juventude. O problema que se põe então para Snyders, é o de unir estes dois temas: “*para dar alegria aos alunos, coloco minha esperança na renovação dos conteúdos culturais*” (1988, p. 13). Por último, mas não menos importante, o tema da exigência de satisfação na escola; pois, segundo Snyders, “lógica e normalmente”, sendo até mesmo

“sua definição etimológica, a escola deveria ser lugar de satisfação, de satisfação cultural”. Agora, o problema “é a falta de satisfação, a não-satisfação na escola” (1988, p. 15), pois a proposta de Snyders é de

[...] encontrar a alegria na escola no que ela oferece de particular, de insubstituível e um tipo de alegria que a escola é a única ou pelo menos a mais bem situada para propor: que seria uma escola que tivesse realmente a audácia de apostar tudo na satisfação da cultura elaborada, das exigências culturais mais elevadas, de uma extrema ambição cultural? (1988, p. 13).

Esta alegria, esta satisfação buscada em nada assemelha-se ao comum e cotidiano contentamento juvenil (como por exemplo, estar no “shopping”, estar com a “turma”), pois “trata-se de conhecer alegrias diferentes que as da vida diária”; trata-se de “coisas que sacodem, interpelam, a partir do que os alunos mudarão algo em sua vida, darão um novo sentido a ela, darão um sentido a sua vida”. Na realidade, a satisfação que a escola proposta por Snyders busca, “é uma satisfação capaz de transformar os alunos”, não vinculada à iluminação divina e nem à inspiração artística, mas nem por isto deixando de “ir em direção a uma grande obra, uma excelência”; ou, “um lugar onde teremos a ousadia de visar à grandeza, apostar na grandeza”. Para tanto, a “primeira condição seja talvez a de abandonar os compromissos, as meias-medidas, a ‘inércia’, e que se chegue até as grandes verdades, às convicções fortes; não obrazinhas”. E, a primeira reforma na formação dos professores deveria ser a exigência deles atingirem “um entusiasmo cultural, a confiança de que a cultura que eles ensinam pode dar satisfação a seus alunos”, pois, “num certo sentido, ela está destinada a dar satisfação; ensina-se para dar satisfação” (1988, p. 14).

Entretanto, o que Snyders “ousaria chamar, às vezes, de ‘minha’ escola, como lugar de satisfação”, partindo “para a conquista da satisfação”, não a futura, àquela que os alunos compreenderão quando forem grandes, mas sim a satisfação imediata, “na sua vida de jovens” (1988, p. 14); ou seja, enquanto são jovens e estão na escola e não quando forem adultos e tiverem saído da escola, ainda não é real, ainda está por se construir.

Snyders não ignora que tudo possa parecer ao mesmo tempo, “utópico e terrivelmente elitista”, e que é fácil replicar que ele dirige-se ao “aluno ideal, hiper-favorecido em todos os pontos de vista” (1988, p. 14). Entretanto, ele crê ser exatamente o contrário:

[...] a cultura que estimo e que me dá satisfação inscreve-se em continuidade com o que já existe de grandioso, de apelo à grandeza da vida e aos desejos dos homens – por isto e talvez principalmente aqueles cuja vida é a mais rude – em continuidade com suas lutas, e contra a miséria e contra aqueles que os rebaixam. (1988, p. 14-15).

Ou seja, para Snyders trata-se de romper a inércia, introduzir uma ruptura, “que consiste, talvez, simplesmente em chamá-los do que eles são, até o que eles podem ser” (1988, p. 15). Não é de se espantar que, logo a seguir no texto, Snyders refira-se à revolução estudantil de maio de 1968, afirmando: [...] “o que introduziu de mais real, foi provavelmente a exigência de satisfação em todos os domínios da vida – e, portanto, também na escola.” (1988, p. 15).

Esta ruptura consiste numa verdadeira reestruturação da escola, sob novos paradigmas, dentre os quais, a alegria tem papel preponderante. Ou no dizer de Snyders:

Trata-se então, na verdade, de desorganizar a escola, a partir de novos conteúdos. Por que existe um tal abismo entre o que a escola poderia ser, o que os alunos poderiam viver – e o que eles vivem na realidade? Por que o cultural não lhes dá satisfação? Por que o cultural escolar lhes dá tão pouca satisfação? (1988, p. 15).

Para tentar responder a estas questões, Snyders sonda inicialmente a cultura escolar, “elaborada na sua relação com a cultura imediata, primeira e antes de tudo a cultura, a cultura dos jovens.” (1988, p. 15). A seguir, vai abordar a alegria nesta cultura elaborada, e a escola, também sob o perfil da alegria. Para bem evoluir em seu projeto, Snyders define a Pedagogia como “o que se esforça para conduzir os alunos, todos os alunos, para a satisfação cultural escolar, para transformar a escola a fim de que ela coloque a satisfação cultural escolar no primeiro plano de suas preocupações.” (1988, p. 15).

2 O FILÓSOFO DA ALEGRIA

Do exposto acerca do projeto de Snyders em seu livro *A Alegria na Escola*, pode-se inferir

que o sentido dado por este ao termo *alegria*, ultrapassa em muito o seu sentido usual, comum, empregado por nós habitualmente, que é o sentido dado pelos dicionários.

Na verdade, estes significados podem ser ditos exteriores, qualidades, acréscimos não constitutivos da “coisa” que está ou é alegre. No dicionário *Aurélio*, o termo *alegria*, significa a qualidade ou estado de alegre, contentamento, satisfação, júbilo, prazer moral, felicidade, divertimento, festa. Com pequenas variações, diz o mesmo o dicionário *Houaiss*, a saber, um estado de viva satisfação, de vivo contentamento, de regozijo, de júbilo ou de prazer.

De fato, este significado diz respeito somente às propriedades ou ao estado de um homem, ou à qualidade de um objeto, de provocar ou estimular no homem um estado ou um sentimento, que podemos designar genericamente como de bem estar. Neste sentido, a alegria não é constitutiva do homem; ela é necessariamente posterior ao homem constituído; ou seja, o homem, após sua constituição, têm alegrias ou não. Para Snyders, ao contrário, a alegria, não só é constitutiva do homem formado, do adulto, como também deve ser constitutiva do homem em formação, do jovem, presente neste enquanto jovem e tendo importância fundamental na formação deste; ou seja, a alegria também é constitutiva do jovem.

Não é por acaso que Snyders vai iniciar o seu livro citando a definição de alegria de Spinoza (1988, p. 19), encontrada na *Definição dos Afetos* (definição 2) de sua *Ética*, após a definição de *desejo* (definição 1) e seguida pela definição de *tristeza* (definição 3). A alegria é aí definida como “a passagem do homem de uma perfeição menor a uma perfeição maior” e a tristeza como o oposto: “a passagem do homem de uma perfeição maior a uma perfeição menor”. Já no escólio da proposição 11 desta mesma parte III, Spinoza cita a *alegria*, juntamente com a *tristeza* e o *desejo*, como os três afetos primários, dos quais todos os outros se originam (IIIp11s). A alegria, na concepção spinozana, é afirmada não só como constituinte do homem, mas também como fator determinante da evolução no processo de superação da servidão das paixões e do desenvolvimento da potência do intelecto ou da liberdade humana ou da beatitude.

O *conatus* ou a essência atual do modo finito – ou do homem –, definido como o esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser, irá variar de uma perfeição menor para uma perfeição maior com a alegria; e, com a tristeza, ocorrerá o inverso: irá variar de uma perfeição maior para uma perfeição menor; ou seja, a alegria aumenta ou fortalece meu esforço em perseverar na existência, enquanto a tristeza diminui ou enfraquece o meu esforço em perseverar na existência.

As variações ocorrem a partir do que Spinoza denomina de *occursus*, ou encontro. Segundo explica Gilles Deleuze,

Uma vez, somente uma vez³, Spinoza emprega uma palavra latina que é muito estranha, mas muito importante, que é *occursus*. Literalmente é “encontro”. Enquanto eu tenho ideias afecções, eu vivo ao acaso dos encontros [...]. (2019, p. 46).

Como os encontros são ao acaso, se encontro na rua alguém que me é antipático, sou acometido de tristeza e o meu *conatus* varia para menos perfeição; ao contrário, se encontro alguém que me é simpático, meu *conatus* varia para cima por que sou acometido de alegria. Em outras palavras: se tenho uma alegria, aumenta a minha potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente e o meu *conatus* se fortalece; se tenho uma tristeza, ocorre o inverso: diminui a minha potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente e o meu *conatus* se enfraquece. Como descreve Deleuze:

[...] eu cruzo na rua com Pedro que me é muito antipático, e depois que eu o ultrapasso, digo “bom dia Pedro”, se bem que *eu tenho medo*; e depois eu vejo de repente, Paulo, que me é muito encantador, e eu digo “bom dia Paulo”, tranquilizado, *contente*. (2019, p. 39, Grifos nossos).

Assim, o *conatus* ou o esforço em perseverar na existência, irá variar a partir de encontros ao acaso que me trazem alegria (encontros alegres) ou tristeza (encontros

3 A rigor Spinoza emprega este termo duas vezes: no escólio da proposição 29 e no escólio da proposição 49 da parte II. Talvez Deleuze tenha sido induzido a o equívoco por causa da tradução utilizada. Por exemplo, no caso das traduções em português, a tradução da *Ética dos Pensadores* (1983, p. 156), no escólio da proposição 29 não tem a palavra “encontro” pois o tradutor utilizou “choque”. Já a tradução do mesmo escólio da Autêntica (2007, p. 123) tem o vocábulo “encontro”.

tristes), que irão determinar o aumento ou a diminuição da potência de agir do corpo e da potência de pensar da mente, simultaneamente, determinando o grau de realidade ou perfeição.

CONCLUSÃO

Ao contrário do sentido usual do termo, a alegria tanto em Spinoza quanto em Snyders, deixa de ser estática e adquire uma dinamicidade ímpar, pois ao ter uma alegria, o homem torna-se algo mais, seu *conatus* passa de uma perfeição para uma perfeição maior, ele passa a poder mais porque tem mais potência de agir e de pensar em seu corpo e em sua mente do que um outro que não teve alegria, e não teve portanto este aumento de potência. Este, por sua vez, sem a alegria, fica na mesma condição de potência, sem aumentar ou diminuir seu *conatus* e frente ao outro que teve o incremento proporcionado pela alegria, torna-se menos e passa a poder menos do que aquele, porque tem menos potência de agir e de pensar em seu corpo e em sua mente. E se ao invés de ter uma alegria, tiver uma tristeza, sua potência ficará ainda menor do que antes, porque com a tristeza seu *conatus* passa de uma perfeição para uma perfeição menor, diminuindo sua potência de agir e de pensar. Comparado ao homem que teve a alegria, este, com a tristeza, torna-se menos ainda e passa a poder menos do que aquele que não teve nem alegria nem tristeza.

Assim como a variação da potência para menos deve-se exclusivamente à tristeza, a variação da potência para mais deve-se exclusivamente à alegria. Ao ter alegria ou tristeza o homem é substancialmente alterado. Neste sentido, a alegria e a tristeza tornam-se partes essenciais ao desenvolvimento do homem, seja possibilitando-o ou dificultando-o ou até mesmo impedindo-o de ocorrer. Portanto, a tristeza e a alegria, ao tornarem-se partes constitutivas do ser, do homem, possibilitando ou impedindo seu desenvolvimento, tornam-se algo a ser necessariamente evitado ou buscado, seja na pedagogia de Snyders impedindo ou possibilitando o desenvolvimento do jovem na escola, seja na ética filosófica de Spinoza impedindo ou possibilitando o desenvolvimento da potência do intelecto e, por conseguinte, da liberdade humana.

Na pedagogia de Snyders a tristeza a ser evitada é a falta de satisfação, a não-satisfação na escola ou a ausência da alegria no ambiente escolar no presente e a sua condição como permanente promessa futura: ao formar-se, ao concluir o ciclo escolar, na vida adulta, etc. A alegria deve ser buscada agora, enquanto os jovens estão estudando, na escola, no ambiente escolar. Na ética filosófica de Spinoza a tristeza a ser evitada é a opressão teológica, a crença num Deus ilógico – sua crítica a um Deus como causa transcendente, a um Deus com vontade absoluta e à visão antropomórfica de Deus – da qual redundam a opressão política, a restrição à “Liberdade de filosofar”, à opressão teológica como a eterna vigilância dos crentes, sempre policiando os não-crentes e/ou crentes de outros deuses. A alegria a ser buscada em Spinoza é a chave mestra que libera a potência do intelecto ou a liberdade humana.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COLERUS, Jean. **Biografia de Spinoza**. (1705). In: DOMÍNGUEZ, Atilano. *Biografías de Spinoza*. Selección, traducción, introducción, notas y índices por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1995. p. 97-142.
- COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza**: por Colerus. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 25 mar. 2023.
- DELBOS, Victor. **O Espinosismo**. *Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Cursos Sobre Spinoza**. Vincennes, 1978-1981. 3. ed. Seleção e introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Jr. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et al. Fortaleza: EdUECE, 2019. Arquivo em PDF.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI**: o Dicionário da Língua Portuguesa. 3. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *Breve relato do conceito de alegria em Georges Snyders e Benedictus de Spinoza*. In: OLIVEIRA, Diene Eire M. B.; FRAGOSO, Emanuel A. R.; SALERNO, Soraia C. K. (Org.). **Educação: Identidades e Contextos**. Londrina: UNOPAR, 2001. p. 15-20.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa**. Versão 1.0. Produzido pelo Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Objetiva, dezembro de 2001. 1 CD-Rom.
- OLIVEIRA, Diene Eire M. B.; FRAGOSO, Emanuel A. R.; SALERNO, Soraia C. K. (Org.). **Educação: Identidades e Contextos**. Londrina: UNOPAR, 2001.
- PERETTI, André de. Snyders (Georges). *Des élèves heureux - Réflexion sur la joie à l'école à partir de quelques textes littéraires*. In: **Revue française de pédagogie**, volume 99, 1992. pp. 139-141. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/rfp_0556-7807_1992_num_99_1_2505_t1_0139_0000_2>. Acesso em 22 mai 2022.
- SNYDERS, Georges. **A Alegria na Escola**. Tradução de Bertha Halpern Guzovitz e Maria Cristina Caponero. São Paulo: Manole, 1988.
- SNYDERS, Georges. **Alunos Felizes**. 2. ed. Tradução de Cátia Aída Pereira da Silva. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- SNYDERS, Georges. **Des élèves heureux... Réflexion sur la joie à l'école à partir de quelques textes littéraires**. Nouvelle édition. Paris: L'Harmattan, 1999.
- SNYDERS, Georges. **Escola, classe e luta de classes**. Tradução de Leila Prado. São Paulo: Centauro, 2005.
- SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado**. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- SPINOZA, Benedictus de. **Ethica/Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- SPINOZA, Benedictus de. **Ethica/Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.
- SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Diego Fragoso Ferreira et al. Revisão da tradução de Fernando Bonadia de Oliveira e Samuel Thimounier Ferreira. Petrópolis (RJ): Vozes, 2023.
- SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução e notas da Parte 1 de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes 2 e 3 de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes 4 e 5 de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 3. ed., 1983. (Coleção Os Pensadores).
- SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa I**: (Breve) Tratado e outros escritos. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa II**: Correspondência completa e

vida. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa III:** Tratado teológico-político. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa IV:** Ética e Compêndio de Gramática de Língua Hebraica. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.



SINGULARIDADE E PROCESSOS DE INDIVIDUAÇÃO: A QUESTÃO DO INDIVÍDUO EM SPINOZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA *

*Qu'est-ce que l'homme dans l'infini?*¹

(Blaise Pascal – *Pensamentos*)

INTRODUÇÃO

O presente texto procura explorar a complexa tarefa de reconciliar na filosofia de Benedictus de Spinoza (1632/1677) a noção de individualidade, sujeito e subjetividade. Discute como comentadores e leitores do spinozismo enfrentaram desafios em encontrar respostas dentro do próprio sistema de Spinoza, muitas vezes recorrendo a termos externos ou acusações de insuficiência. A crítica se concentra na *res singulares* e sua relação com o panteísmo, que parece limitar a existência de indivíduos reais. Para isso, abordemos a dificuldade de construir um conceito de sujeito no contexto spinozano, onde o método sintético é usado para demonstrar a filosofia. A ordem sintética torna problemática a introdução de subjetividade na *Ética*², já que Deus é condição primeira e o homem é deduzido conforme as propriedades de Deus. A visão de Deleuze sobre a dimensão infinita do indivíduo é explorada, juntamente com a relação entre os conceitos de modo, relação e potência. Entendendo a complexidade do indivíduo como uma unidade composta por várias partes, sua relação com a infinitude e o conceito de potência.

* Doutorando em filosofia UFC. Membro do GT Benedictus de Spinoza.

1 “O que é o homem dentro do infinito?”.

2 Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **TTP** para o *Tratado Teológico-Político*; **TP** para o *Tratado Político*; **Ep** para as *Cartas* e **E** para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas do *Tratado Político* e do *Tratado Teológico-Político*, utilizaremos algarismos romanos para as grandes divisões (Partes ou Capítulos) e algarismos arábicos para as subdivisões (parágrafos ou outras); já para as citações internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (A), proposições (P), prefácios (Pref.), demonstração (Dem), corolários (C) e escólios (Esc), com seus respectivos números.

PRESSUPOSTOS DO PROBLEMA: A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO NO SPINOZISMO

Pensar a noção de individualidade, sujeito ou mesmo algo que remeteria a uma subjetividade constituída por um Eu conforme a filosofia spinozana parece uma tarefa um tanto difícil que alguns comentadores ou mesmo leitores do spinozismo³, tentaram buscar e quando não encontrado a devida resposta no próprio sistema valeram-se de outros conceitos estranhos ao próprio sistema de Spinoza ou mesmo a acusação de insuficiência. Isso não se resume pela falta de um conceito ainda não alcançado pelos filósofos modernos como é no caso do Eu⁴ cartesiano, mas como que, pelo próprio sistema spinozano, podemos erigir a figura de um sujeito. Tal crítica é representada fundamentalmente ao conceito da *res singulares* no spinozismo por sua impossibilidade de existência, isto é, tendo como pano de fundo um panteísmo, onde não poderia haver a existência dos indivíduos reais, ora Deus no sistema seria tudo aquilo que existe de forma real (Chauí, 2016, p. 15). Chauí resume muito bem tal problema nas seguintes palavras:

Iniciada com Henry More, Malebranche, Leibniz e Bayle, essa tradição foi reforçada por Kant e Hegel e mantida, com variações, até os

3 Hegel também é um dos leitores que, aos seus olhos, o spinozismo mantém alguma insuficiência ao tratar a questão do indivíduo. Dentre as críticas hegeliana está a impossibilidade de uma singularidade autoconsciente que tem como base sua fundamentação na substância. Cf “A crítica de Hegel a Spinoza não reside, contudo, em afirmar que o autor da *Ética* não tenha buscado afirmar a singularidade/individualidade, fazendo-o certamente justo sob a categoria do *modo finito*; mas sim, antes, que há uma impossibilidade categorial de uma afirmação legítima, fundamentada, da singularidade/individualidade *autoconsciente* se se toma por base a compreensão spinozana de substância, atributos e modos” (AQUINO, Emiliano Fortaleza de, *Diferença e singularidade* Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza, *Revista Conatus*, Fortaleza, V. 1, n. 2, p.28. Acesso em 03/02/2023.

4 A formulação de um Eu é tributária a uma origem cartesiana.

dias de hoje, pois ao lado daqueles que julgam a filosofia espinosana incapaz de demonstrar a realidade dos seres singulares, até mesmo os intérpretes – que admitem a existência das coisas singulares na filosofia de Espinosa – julgam sua demonstração problemática. De fato, os primeiros consideram que a diferença de natureza entre a substância absolutamente infinita e os modos finitos não permite que ela seja causa eficiente imanente deles, pois não pode transmitir-lhes sua própria essência, porque se o fizesse, os transformaria em substâncias; e, entre nossos contemporâneos, alguns chegam a sugerir que a única maneira de garantir a existência seres singulares seria abandonar o conceito espinosano dos atributos de Deus e conservar apenas os conceitos de substância e modo. Assim, se para uns a impossibilidade dos seres singulares decorre da afirmação espinosana da existência de uma única substância absolutamente infinita – causa eficiente imanente de todos os seus efeitos -, parar outros, a dificuldade encontra-se na impossibilidade de passar do ser absolutamente infinito aos seres finitos singulares, se essa passagem for efetuada pela potência dos atributos da substância.⁵

Para tanto, Spinoza utiliza do método sintético para demonstrar a sua filosofia. O método sintético tem como princípio básico: iniciar-se das coisas mais gerais (a substância) para se chegar nas coisas particulares (os modos e as singularidades). Assim, o método consiste em partir prioritariamente, conforme a sua ordem, dos seus axiomas e definições, que representam aquilo de mais geral dos seus princípios.

Nesse sentido, podemos entender que pela própria ordem sintética, falar de uma subjetividade ou mesmo de um Eu na *Ética* seria entrar em contradição na própria ordem de exposição. Onde, a condição primeira é Deus, objeto da primeira parte da *Ética*. E o homem só será deduzido conforme as propriedades da essência Deus, ou seja, de seus atributos e das suas infinitas expressões, objeto da EII. No entanto, não como um Eu ou mesmo como uma subjetividade privilegiada em todo o sistema⁶, mas antes como modo finito efeito dos processos infinitos de Deus ou da natureza, assim como podemos deduzir a partir da parte II da *Ética*.

5 Chauí, 2006, p.15/16.

6 Tal como é demonstrado no Apêndice da EI na crítica a noção do homem como um império (o homem) em um outro império (a natureza).

Os comentadores, no esforço de explicarem como no âmago do sistema spinozano surge os elementos constitutivo de um sujeito, recorreram em terminologias estranhas ao próprio spinozismo, como é o caso de Etienne Balibar⁷, que para encontrar um conceito de comporte bem ao sistema buscou uma nova terminologia – transindividualismo – conceito inicialmente trabalhado por Gilbert Simondon (1924/1989). O homem em Spinoza tem a sua primeira formulação conforme os conceitos da sua metafísica, sendo os conceitos de atributo, modo e singularidade.

A NOÇÃO INFINITISTA DO HOMEM: UMA UNIDADE COMPLEXA

Dessa forma, o homem compreende-se como uma expressão finita dos atributos de Deus, neste caso, os modos mente e corpo. Ou seja, numa primeira vista, o homem é um modo finito da substância que possui uma dupla causalidade dos atributos pensamento e extensão. Ele é também é uma singularidade, junção ou melhor a composição de várias partes tanto pelo conjunto de indivíduos que compõe o seu corpo como também pelo conjunto de ideias que compõe a sua mente. Ou seja, o homem é uma unidade complexa. É sob esse ponto de vista que Deleuze entende as diferentes dimensões do homem a partir do conceito de infinito na formulação da noção infinitista do indivíduo no spinozismo (Deleuze, 2009, p. 181).

Nesse sentido, a partir de sua complexidade, em todas as dimensões, o indivíduo se apresenta em três formas: modo, relação e potência. Sob essas três dimensões temos diferentes características. Como relação, o indivíduo envolve todo um sistema de composição. Das relações características de cada corpo que pode se compor ou se decompor com outros corpos, e o que mantém um corpo sob sua relação característica? É uma proporção de movimento e repouso que compõe e conserva a singularidade daque-

7 Cf " O melhor termo que posso encontrar é transindividualidade. Ele foi sugerido a mim um tempo atrás por várias discursões e leituras, mas mais recentemente fiquei surpreso ao descobrir que esse termo especificamente, com uma completa definição e implementação teórica, foi usado por um filósofo francês, Gilbert Simondon". Balibar, Étienne, Spinoza: Da individualização à transindividualização, *Modernos&contemporâneos*, São Paulo, v. 2, n. 4, 13/239, Jul/Dez, 2018. Acesso em: 05/04/2023.

le corpo.⁸ Um indivíduo é composto por uma variabilidade de partes que conforme a definição das coisas singulares (*res singulares*) podemos entender que pelas diversas partes, temos a constituição de uma singularidade enquanto responsáveis por uma única ação.

Por coisas singulares compreende aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considerando-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular (Def7EII).

Além da proporção de movimento e repouso de cada corpo, o que mantém a relação entre vários indivíduos enquanto responsáveis pela constituição de uma coisa singular, de tal maneira que todos os indivíduos, por uma relação de mutualidade, sejam responsáveis pela constituição de uma só coisa singular, é ação mútua e coletiva de todas as partes. Segundo esse princípio, sempre poderemos conceber um indivíduo maior desde um simples organismo até o mais complexo do mais alto grau de com-

8 É importante ter em mente os seguintes axiomas e lemas referentes as propriedades e leis dos corpos presentes na proposição 13 da EII, que nos mostra: Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso (A1P13EII). Todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente (A2I3EII). Os corpos se distinguem em si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância (L1P13EII). Todos os corpos estão em concórdância quanto a certos elementos (L2P13EII). Um corpo, em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por outro, o qual, por sua vez também foi determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último, novamente por outro e, assim, sucessivamente, até o infinito (L3P13EII). Se alguns corpos que compõe um corpo – ou seja, um indivíduo composto de vários corpos – dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, tal como era antes, sem qualquer mudança de forma (L4P13EII). Se as partes que compõe um indivíduo tornam-se maiores ou menores, mas numa proporção tal que conservam, entre si, como antes, a mesma relação entre o movimento e repouso, o indivíduo conservará, igualmente, sua natureza, sem qualquer mudança de forma (L5P13EII). Se algum dos corpos que compõe um indivíduo forem forçados a desviar o seu movimento de uma direção para outra, mas de tal maneira que possam continuar seus movimentos e transmiti-los entre si, na mesma proporção de antes, o indivíduo conservará, igualmente, sua natureza, sem qualquer mudança de forma (L6P13EII). Um indivíduo assim composto conserva, além disso, sua natureza quer se mova em sua totalidade ou esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direção, desde que cada parte conserve seu movimento e o transmita às demais, tal como antes (L7P13EII).

posição de uma coisa singular. Como exemplo, da constituição desses indivíduos compostos por vários outros indivíduos e que ainda assim mantém sua natureza. No 2 escólio da proposição 13 da EII Spinoza aventa a possibilidade de concebermos três gêneros de indivíduos.

GÊNEROS DE INDIVÍDUOS E SINGULARIDADE

O primeiro gênero de indivíduo, sendo composto tão somente de corpos simples, os corpos desse indivíduo se distinguem entre si somente pelo movimento e repouso, pela velocidade e pela lentidão. O segundo gênero de indivíduo, composto por vários indivíduos de natureza diferente mesmo sendo afetado de muitas maneiras ele ainda conserva sua natureza. O terceiro gênero de indivíduo, composto, por sua vez, por indivíduos do segundo gênero podendo ser afetado de muitas maneiras, sendo assim, sem que haja alguma mudança em sua natureza. E dessa forma, tal como concebemos os três gêneros de indivíduos, progredindo até o infinito, podemos conceber a própria natureza em sua plenitude constituída como um só indivíduo, por uma complexidade imensa de indivíduos de primeiro e segundo gênero, cada uma de suas partes variam de infinitas maneiras por sua capacidade de afetar e ser afetada por outras partes sem, no entanto, alterar sua natureza como um só indivíduo inteiro.⁹

Desta feita, a relação, por sua vez, implica em uma noção de infinito, tal compreensão do infinito diz respeito a uma convenção matemática do infinitamente pequeno. A relação implica necessariamente o infinito enquanto infinitamente pequeno que se trata da relação diferencial entre quantidades infinitamente pequenas. Com isso, podemos dizer que algo de finito comporta uma infinidade a partir de uma certa relação (Deleuze, 2009, p. 185).

É sob essa relação que no finito é possível comporta o infinito. Em qualquer coisa que seja, em sua menor dimensão finita, temos o infinito sob uma certa relação. Como observou Deleuze, quando a modernidade evoca da existência de Deus se trata, sobretudo, pela valorização dos conceitos implicados de relação, infinito e limite. O indivíduo finito é marcado também pelo limite, no entanto, isso não quer dizer que haja uma negação do infinito e muito menos a ne-

9 Cf EscP13EII.

gação das relações que compõe os indivíduos. Se por um lado há um limite que demarque a finitude do indivíduo há também uma atividade do infinito de uma determinada ordem que envolva a relação¹⁰.

Explicamos como o indivíduo é um modo e como ele é também relação, além disso o indivíduo também é potência. Cada coisa singular, enquanto parte de Deus, é parte também de sua potência. Nesse sentido, cada coisa tem uma potência que lhe é intrínseca. Cada coisa singular expressa sua potência como forma de perseverar em seu ser que o seu *conatus* e sua capacidade de afetar e ser afetado (Stern, 2016, p 109). As coisas externas interagem com o indivíduo causando-lhe variações de intensidades de sua potência. Por meio dos afetos, temos a transição do aumento e diminuição da nossa potência mediada por nossa condição de afetar e ser afetado.

O homem sendo uma potência, está inserido numa relação de graus com níveis de transições do maior para um menor grau, bem como do menor para um maior grau. Dessa forma, como assinalou Stern¹¹, na relação com a absoluta imanência, essência e forma são indissociáveis, ou seja, a potência do homem enquanto aumento do seu grau ou mesmo a diminuição da mesma não quer dizer em uma mudança de essência, tal como Spinoza afirma no prefácio da EIV¹², pois a essência em Spinoza não é uma concepção transcendente que pode se materializar ou não na existência da coisa singular, a essência só existe enquanto forma efetiva.

CONCLUSÃO

Do que foi dito, podemos chegar as seguintes conclusões, complexa análise da filo-

sofia spinozana em relação à noção de individualidade e subjetividade revela um intrincado desafio de conciliar o sistema de Spinoza com a compreensão tradicional de sujeito. A busca por uma resposta dentro do próprio sistema muitas vezes levou a termos estranhos ou acusações de inadequação. O confronto entre as res singulares, o panteísmo e a estrutura sintética da demonstração spinozana torna evidente a delicada interação entre a existência dos seres singulares e a concepção monista da filosofia de Spinoza. Essa tensão entre o indivíduo finito e a imanência divina ressalta a profundidade da investigação filosófica e a persistência dos desafios interpretativo dos comentadores.



¹⁰ Deleuze nos dá o seguinte exemplo para entender essa atividade do infinito no finito: “ É uma estranha visão do mundo. Eles não somente pensam assim, eles veem assim. Era seu gosto, era sua maneira de tratar as coisas. Quando aparecem os microscópios, eles veem aí uma confirmação: o microscópio, é o instrumento que nos dá o pressentimento sensível e confuso dessa atividade do infinito sob a relação finita” (Deleuze, 2009, p. 186).

¹¹ Stern, 2006, p. 109.

¹² Cf “ [...] quando digo que alguém passa de uma perfeição maior para uma maior, ou faz a passagem contrária, não quero dizer que de uma essência ou forma se transforme em outra (com efeito, um cavalo, por exemplo, aniquila-se, quer se transforme em homem, quer em inseto). Quero dizer, em vez disso, que é a sua potência de agir, enquanto compreendida como sua própria natureza, que nós concebemos como tendo aumentada ou diminuída (Pref. EIV) ”.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Nestor Silveira. 2. ed. Bauru/São Paulo: Edipro, 2009.
- AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e poder**: estudos sobre a filosofia política de Espinosa. Lisboa: Edições Colibri, 2000.
- AQUINO, Emiliano Fortaleza de, Diferença e singularidade Notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza, *Conatus*, Fortaleza, Vol,1N2, p.28. Acesso em 03/02/2023.
- BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BALIBAR, Étienne, *Spinoza: Da individuação à transindividuação*, **Modernos & contemporâneos**, São Paulo, v. 2, n. 4. 13/239, Jul/Dez, 2018.
- CHAUÍ, Marilena. **A Nervura do Real**: imanência e liberdade em Espinosa. v. 1 (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. **Espinosa**: poder e liberdade, p. 129, 2006. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/06_chauí.pdf.
- CHAUÍ, Marilena. **A Nervura do Real**: imanência e liberdade em Espinosa. v. 2 (Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHAUÍ, Marilena. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUÍ, Marilena. **Espinosa**: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).
- CHAUÍ, Marilena. **Ser Parte e Ter Parte**: servidão e liberdade na Ética IV. Disponível em: www.revistas.usp.br/discursos/article/download/. Acesso em: 13 out. 2014.
- CHAUÍ, Marilena. **O fim da Metafísica**: Espinosa e a ontologia do necessário. In: *Spinoza: Quarto colóquio*. Córdoba (Arg.): Brujas, 2008.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: uma filosofia prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza** (Vincennes, 1978, 1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EDUECE, 2012. (Col. *Argentum Nostrum*).
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le Problème de l'Expression**. Paris: Minuit, 1968.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. As definições de causa sui, substância e atributos na Ética de Benedictus de Spinoza. **Revista Crítica**, v. 2, n.1 Londrina: jun. 2001.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **Biblioteca do Spinoza**. Disponível em: <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>. Acesso em: 10 jul. 2016.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **O conceito de Liberdade na Ética de Espinosa**. *Revista Philosophica*. 27. ed. Lisboa: Filosofia da Cultura, 2006.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **O método geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *Argentum Nostrum*).
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução e notas de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
- MUNAR, Miquel Beltrán. **Affectus y Servitudo em la Ethica de Spinoza**. *Taula (UIB)* Número 9, 1988.
- NICOLA, Maquiavel. **O príncipe**. Tradução de Lívio Xavier. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção *Os Pensadores*).
- SANTIAGO, Homero. O problema da superstição no espinosismo. In: *Ética e Subjetividade*. Emanuel Angelo da Rocha Frago, Reginaldo da Costa (Org). Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *Argentum Nostrum*).
- SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado**. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Frago e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção *Filo/Espinosa*).
- SPINOZA, Benedictus de. **Correspondência** (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34 e 50). Trad. e org. de Marilena de Sousa Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 365-391. (Coleção *Os Pensadores*).

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Obra Completa I:** Breve Tratado e Outros Escritos. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Obra Completa II:** Correspondência Completa e Vida. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Obra Completa III:** Tratado Teológico-Político. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Obra Completa IV:** *Ética e Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Opera Posthuma:** *im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Carl Gebhardt (Org.). Heidelberg: Carl Winter, 1925. Republicada em 1972. Milano: Edição Eletrônica por Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

SPINOZA, Benedictus de. **Opera Posthuma:** *quorum series post praefationem exhibetur*. S.l. [Amsterdam]: s. n. [Rieuwertsz]. Reedição da *Opera Posthuma*, Amsterdam, de 1677 com reprodução fotográfica integral. Editado por Pina Totaro, prefácio de Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet de 2008.

SPINOZA, Benedictus de. **Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto, Ética, Tratado Político e Correspondências**. Trad. de Marilena de Sousa Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus de. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos**. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. (Coleções Filô).

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Stern, Ana Luiza Saramago. **A imaginação no poder: obediência política e serviço em Espinosa**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.



DELEUZE E SPINOZA: DA MULTIPLICIDADE E DA DIFERENÇA PARA ALÉM DO ORGÂNICO

JOSÉ VINÍCIUS BARBOSA SILVA VÉRAS *

INTRODUÇÃO

A metafísica tradicional, produtora do nosso modelo identitário, tem por função determinar as relações entre os seres orgânicos e inorgânicos. O que iremos analisar é como os seres classificados como “vivos” foram hierarquizados a partir de uma certa imagem do pensamento. Tal imagem do pensamento metafísico se estabelece a partir da analogia, tendo por pilar a relação matéria/forma que estabelece o plano do enclausuramento da diferença ontológica, elemento fundamental do estudo deleuziano.

A imagem do pensamento ocidental, sintetizadas nas ideias de generalidade ou Deus, coordena os parâmetros em que a vida e as relações entre os seres se estabelecem de acordo com os seus limites ontológicos morais, na qual a relação primária criador/criação se constitui por um elemento análogo. A partir dessa cadeia relacional os seres (criaturas) se diferem em primeiro plano a partir de sua forma, e em segundo plano sempre se relacionam analogicamente com o Ser: Ideia, *Ousia*, Deus, Espírito Absoluto etc.

Deleuze compreende que a tradição utiliza dos arquétipos analógicos transcendententes para a composição daquilo que define a identidade dos seres e de tudo aquilo que conhecemos; portanto sua pretensão é expor a fragilidade que esse modelo de pensamento tem ao proporcionar uma dicotomia existencial na qual corpo e mente se relacionam a partir da analogia proposta pela imagem do pensamento (a relação matéria/forma e a moralidade exigida para o

escalonamento dos seres mais perfeitos e seres menos perfeito, constituindo o modelo de uma verticalidade ontológica). Parte do problema se encontra por conta de a moralidade submeter ou interditar a diferença, considerando-a inadequado para satisfazer a lógica da metafísica.¹

Ao questionar essa lógica metafísica Deleuze busca recolocar o elemento excluído no centro da discussão ontológica, para ele o fundamento do pensamento precisa partir da univocidade do Ser e da imanência, e não da equivocidade e da transcendência. A partir dessas bases o autor pode colocar o elemento diferencial independente de raízes morais como ativo na existência e naquilo que estabelece como *continuum*² autoafirmativo da existência e da própria diferença. Neste sentido, falamos também da concepção localizada a partir de influências Spinozistas em sua noção sobre univocidade, corpo e paralelismo, fazendo com que a partir delas Deleuze possa formular sua crítica sobre a existência pautada na relação matéria/forma e corporeidade, definindo como mais uma das prisões em que a diferença é colocada³.

1 A crítica à teoria hilemórfica aristotélica é abordada pelo autor em *Diferença e Repetição*, apontando que o elemento da diferença sempre fica subjugado aos caprichos da representação.

2 Conceito referente a evidenciação das relações diferenciais como a expressão de essências individuais. “No *continuum* de um mundo compossível, as relações diferenciais e os pontos notáveis determinam, pois, centros expressivos (essências ou substâncias individuais) nos quais, a cada vez, o mundo inteiro é envolvido de um ponto de vista. Inversamente, estes centros se desenrolam e se desenvolvem, restituindo o mundo e desempenhando, então, o papel de simples pontos relevantes e de ‘casos’ no *continuum* exprimido.” (Deleuze, 2018, p. 77)

3 Vincent Jacques ao realizar uma interpretação sobre a relação do pensamento de Spinoza em Deleuze, indica os movimentos de aproximação e “metamorfose” ao longo das modificações conceituais propostas por Deleuze. Para ele, entre a publicação de *Diferença e Repetição* (1968), *Spinoza e o problema da expressão* (1968) e as obras dos anos oitenta, *Mil Platôs* e a edição aumentada de *Spinoza filosofia*

* Graduado no curso de licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia, Universidade Federal do Maranhão - UFMA, no Centro de Ciências de São Bernardo – CCSB e integrante do grupo de pesquisa NEO-BIO: Ontologia, corpo e biopolítica. E-mail: viniusver4s@outlook.com. Artigo produzido sob a orientação do prof. Wandelson Silva de Miranda (UFMA). E-mail: wandelson.miranda@ufma.br

Desta forma, o autor apresenta como o pensamento e a organização estabelecida sobre a vida necessita ser analisada a partir de uma concepção completamente afirmativa, múltipla e intensiva com a contínua capacidade comunicativa que não apresentaria uma restrição determinada por matéria/forma, mas a liberdade e interdependência dos encontros proporcionados a partir da relação entre matéria/força.

1 AS DEPENDÊNCIAS DA DIFERENÇA E A REPRESENTAÇÃO

Em *Diferença e Repetição*, Deleuze nos apresenta os principais pressupostos de sua filosofia, que dentre várias características, possui a sua mais autêntica afirmação quando apresenta a questão da diferença e da multiplicidade. Ao buscar pensar a diferença como elemento ontológico do Ser, Deleuze se impõe contra o pensamento metafísico clássico que se prende nas amarras da analogia e cria uma verticalidade nas relações ontológicas, que até então se entendiam entre o Ser e os entes.

O problema da metafísica tradicional, segundo Deleuze, aponta para um caminho em comum: a discussão sobre identidade, que para ele, foi reduzido para ambiguidade e disposto a uma hierarquização dos entes. Este pensamento firma o terreno de relações em que a condição transcendental e as construções de equivocalidades entre *ens creator* e *ens creatum* apresentam a divisão e categorização dos seres como exigências do que o autor chama de representação ou imagem do pensamento. Desta forma, por impor ao pensamento identitário uma relação de equiparação a uma representação, a existência passa a colocar o seu elemento diferencial individual como algo resultante

prática, ocorre uma significativa modificação interpretativa de Spinoza elaborada por Deleuze. É na última fase do seu pensamento que Deleuze encontra o potencial “científico” de Spinoza, rompendo com as leituras que insistem na ideia do racionalismo de Spinoza: “Lendo Spinoza pelo meio, descobre nas noções comuns uma lógica dos encontros e ao valorizar a pequena física da *Ética*, Deleuze desenvolve uma interpretação afetiva e problemática do spinozismo. Com relação a este ponto, ele insiste sobre as diferentes maneiras de entrar e de se orientar na *Ética*; assim, ao contrário de uma leitura teorematizada pelos axiomas e proposições, ele opta por uma leitura problemática afetiva pelos escólios.” (Jacques, 2016, p. 34, tradução nossa). Deste modo, na leitura dos anos oitenta, Deleuze inclui definitivamente a filosofia de Spinoza em seu pensamento, de modo a Spinoza tornar-se aquele que não concede nenhuma permissão à transcendência e propõe uma ontologia apoiada numa ética, tanto individual como coletiva.

de um movimento localizado entre a negação e a exclusão; como por exemplo a própria relação entre a ordem dos entes eternos e a ordem dos entes corruptíveis como dois âmbitos existenciais distintos.

A moralidade que o pensamento transcendente apresenta aos indivíduos para que a promessa de júbilo seja concretizada passa por um modelo de práticas que estabelecem a máxima padronização existencial. Em *Diferença e Repetição*, Deleuze nos afirma que o movimento de padronização existencial sempre foi característico na História da Filosofia, e que a vida foi ordenada dentro de um modelo vertical na qual a matéria e a forma constituíam um modelo de pensamento pronto para afirmar uma identidade diferente da própria diferença⁴.

Pensando a partir da transcendência originou-se a construção de uma visão de mundo e de uma identidade para a existência se dá por meio da imposição violenta direta de uma certa demarcação física, por outro lado também ocorre uma caracterização dos seres que são aproximados ou afastados a partir de suas formas, semelhanças, funções, o *ethos* da espécie ou simplesmente sua aproximação ou distância com relação aos seres considerados superiores. Tal processo de “entificação” dos seres é parte ainda maior de uma classificação geral da própria existência criada a partir da representação. Sendo assim, além da classificação existencial a partir da moralidade, o elemento da fisicalidade está presente no pensamento de forma que as classificações se organizem de forma vertical e privilegiada, por exemplo, o fato de somente os seres humanos possuírem o elemento racional, isso coloca-nos num “degrau” acima dos demais seres. A partir disso a forma-homem estaria verticalmente mais próxima do ente perfeito do que as demais formas⁵ e criaturas.

4 “É por este motivo que a diferença, em sua forma pura, escapa completamente a sua compreensão e, sobretudo, se constitui em uma ameaça ao perfeito equilíbrio da razão”. (Schöpke, 2004, p. 24).

5 Por mais que a teoria hilemórfica estabeleça a relação entre os seres de forma vertical e classificatória de acordo com sua forma física, o aspecto da diferença existe em primeiro plano, porém, submetido ao gênero da representação. Isto implica em afirmar que a diferença ontológica aparece em sua especificidade e que “Como conceito de reflexão, a diferença dá testemunho de sua plena submissão a todas as exigências da representação, que se torna, precisamente graças a ela, ‘representação orgânica’”. (Deleuze, 2018, p. 61).

O movimento de retorno ao pensamento da pura diferença no centro da existência e da identidade requer que Deleuze nos apresente que a organização e seleção dos seres vivos é produzida a partir de uma seleção axiológica, tal seleção não passa de uma ilusão que altera profundamente nossa relação de pertença no plano da imanência e nossa conduta com os demais seres orgânicos e inorgânicos. As ambiguidades do pensamento tradicional e da equivocidade⁶ fazem parte de todo um esquema maior que vai além da afirmação do Ser, atingindo o patamar da criação de uma ilusão existencial e de uma falsa independência dos seres com a imagem do pensamento, ou seja, o esquema transcendental se afirma como dependente de suas próprias estruturas análogas existenciais. Em busca de negar as dependências da imagem do pensamento, Deleuze se localiza principalmente na influência de dois autores: Spinoza e Nietzsche, apontando para a inversão fundamental da relação matéria/forma para a relação matéria/força.

Ao se aproximar de Nietzsche, Deleuze percebe que o conceito de eterno retorno pode ser adaptado para a filosofia da diferença no momento em que a filosofia Nietzscheana explora o extremo tensionamento das forças existenciais; algo que o conceito Deleuzeano de diferença pode usar para acentuar seu próprio movimento de repetição e diferenciação sem quaisquer dependências⁷. O esforço do pensamento Deleuzeano ao relacionar o elemento excluído consigo mesmo sem sujeitá-lo a representação junto ao conceito Nietzscheano de eterno retorno pode ser visto como uma leitura da existência onde o “indivíduo” se encontra em uma relação imanente consigo mesmo sem elementos intermediários análogos que limitem a movimentação da univocidade em um contínuo

6 “A fim de melhor podermos definir este esquema, devemos recorrer aquilo que a taxonomia filosófica deu em chamar de ‘analogia’, entendida esta como um modo especializado em relação à equivocidade, e que não deixa, portanto, de pressupor os estatutos que são próprios da mesma. Encontramo-nos, deste modo, diante da encruzilhada em que a equivocidade do ser consegue habitar intimamente e efetivamente a modelo do juízo.” (Craia, 2002, p. 38-39).

7 “O eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir.” (Deleuze, 2018, p. 68).

devir, ou como afirma Craia (2002, p. 84-85) sobre a leitura do eterno retorno de Deleuze:

O que o espírito nietzscheano, tal como Deleuze o concebe, consegue com a postulação do eterno retorno é colocar em movimento a univocidade do ser. Aquilo que é o mesmo de todo retornar é o próprio retornar, sendo este o ser de todos os devires.

Além do conceito Nietzscheano apontado acima, Deleuze utiliza a filosofia de Spinoza, até certo ponto, também para fundamentar seu pensamento sobre afirmação ontológica para que o elemento da diferença não esteja de forma alguma submetido ao âmbito de negação, pois a substância absoluta Spinozista permite tal pressuposto. As afecções ou relações compreendidas nos modos de existência permitem compreender a vida na disposição e compreensão das causas que lhe afetam, aumentando ou diminuindo sua capacidade a partir da afirmação e perfeição da substância. A partir deste ponto do pensamento Spinozista, Deleuze coloca o elemento diferencial como pertencente da partilha da perfeição, ou seja, a diferença não estaria submetida de forma alguma a uma negação, mas sim a *graus maiores e menores* de perfeição⁸.

Neste sentido é necessário ter em mente que a diferença Deleuzeana exige que se mantenham no mesmo plano univocidade do Ser e da multiplicidade da diferença sem que sejam estabelecidas negações nessa relação, proporcionando o que o autor chama de “anarquia cora-da”⁹, que anuncia justamente a criação de um plano ou não-território que a diferença encontra outras diferenças e produz novas diferenças de forma contínua. Esse movimento pode ser visto como independente, proporcionando ao Ser unívoco de Deleuze ser reportado dentro do pensamento de Spinoza como expresso na multiplicidade de diferenças ao mesmo tempo sem perder nenhuma característica de unidade.

8 “O que importa, para Espinosa, é determinar aquilo que é bom ou aquilo que é mal para um existente. Sem dúvida, essa questão parece ser vital para a ética espinozista. Afinal, os corpos estão necessariamente em relação uns com os outros, estão perpetuamente se agenciando. E isso, evidentemente, se justifica pelo fato de que tudo o que existe expressa uma mesma natureza, uma mesma substância. É claro que nem todos os agenciamentos são possíveis, mas o que importa é que a existência será pensada em termos de composições e decomposições.” (Schöpke, 2004, p. 97).

9 Cf. Deleuze, **Diferença e repetição**, p. 69.

Dito isso, o movimento de desconstrução dos conceitos da metafísica tradicional é característico da proposta de pensar a raiz da diferença que propõe Deleuze. O pensamento que questiona e suspende os conceitos da filosofia é também um pensamento que suspeita das atitudes práticas modeladas ao longo da tradição filosófica. A diferença ontológica visa quebrar o encarceramento cognitivo predominante na filosofia representativa que esconde na relação entre Ser e coisas (ou entes) a imposição identitária do conceito. Por isso, a univocidade se diz como local que liberta e devolve a voz da diferença dos ditos e regras da representação:

A univocidade do ser significa que ele é Voz, que ele se diz em um só e mesmo “sentido” de tudo aquilo que se diz. Aquilo que se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo aquilo de que se diz. Ele ocorre, pois, como um acontecimento único para tudo o que ocorre às coisas mais diversa [...] uma só insistência para tudo o que existe, um só fantasma para todos os vivos, uma só voz para todo o rumor e todas as gotas do mar. (Deleuze, 2000, p. 185).

Deleuze não conclui que haveria um “Ser”, mas sim um cruzamento de forças, contrações, devires onde são elaboradas um múltiplo de sensações que se atualizam a partir de um *continuum*. Desta forma, a teoria da individuação Deleuzeana não enfatiza os processos que compõem a identidade, antes sua filosofia busca compreender os seres no plano do devir a partir de um campo violento de forças e intensidades que produzem um Caosmos.¹⁰

2 A MULTIPLICIDADE EM DELEUZE A PARTIR DOS MODOS EM SPINOZA

A substância absoluta segundo Spinoza, *Deus sive natura*, como dito “Por substância compreendo aquilo cujo a essência envolve a existência[...]” (E1Def1), é compreendida como a causa e fundamento absoluto da existência por completo. A leitura e interpretação Deleuzeana sobre esse conceito central na filosofia Spinozista permite entender como o seu pró-

10 “Trata-se, antes, por mais próximas que sejam duas sensações, da passagem de uma à outra como devir, como aumento ou diminuição de potência (quantidade virtual). Será necessário, como consequência, definir o campo transcendental pela pura consciência imediata sem objeto nem eu, enquanto movimento que não começa nem termina? (Até mesmo a concepção Spinozista dessa passagem ou da quantidade de potência faz apelo à consciência)”. (Deleuze, 2002a, p. 10).

prio conceito de multiplicidade se aplica dentro da concepção de univocidade do Ser. O cerne da mudança necessária encontrada por Deleuze em Spinoza é o aspecto da afirmação ontológica do Ser, fazendo com que os elementos base da representação (analogia e equivocidade) sejam características de negação existencial; algo que no pensamento Spinozista são inexistentes.

Entretanto, é fundamental ter em mente que o pensamento de Deleuze se aproxima de Spinoza no que diz respeito à univocidade, mas se distingue na relação que podemos denominar de “causa-efeito”. Mais especificamente falando, a relação causa-efeito no terreno estabelecido pela univocidade de Spinoza seria a relação de afirmação que a substância disponibilizaria a seus *modos*; então o que entendemos sobre “seres” estariam compreendidos como modo da substância absoluta em dois de seus infinitos atributos: pensamento e extensão. Por outro lado, a ontologia Deleuziana compreende que a existência afirmativa da diferença se encontraria em plena afirmação na univocidade por conta da independência afirmativa de sua própria existência, ou seja, é afirmar que a diferença, uma vez em plena afirmação, possa partilhar de uma mesma definição própria e efetuar encontros e afirmações por conta própria, sem a âncora da substância¹¹, esse é essencialmente o movimento de repetição *por si* fundamental para entender a dinâmica de vida proposta pelo autor.

Podemos afirmar que o movimento de repetição e diferenciação na univocidade coloca o pensamento Deleuziano no âmbito puro da multiplicidade e dos *efeitos* de afirmação da própria diferença. À vista disso, a distinção com Spinoza é bem clara, pois para ele os modos que expressam o movimento de multiplicidade são dependentes da afirmação primeira da substância. Desta forma, o pensamento Deleuziano pode ser visto como uma “filosofia dos modos Spinozista” e influências como a de Bergson e Nietzsche ajudam a estabelecer o plano de imanência como afirmação da multiplicidade a partir da repetição criada a partir da concepção de eterno retorno: “Para que o unívoco se tornasse objeto de afirmação pura, faltava ao espinosismo apenas fazer com que a substância girasse

11 “Espinosa oferece uma imagem da vida positiva e afirmativa, em detrimento dos simulacros com os quais os homens se contentam” (Deleuze, 2002b, p. 18-19).

em torno dos modos, isto é, realizar a univocidade como repetição no eterno retorno”. (Deleuze, 2019, p. 397).

Os modos, que são as expressões da diferença, expressam a causa unívoca, proporcionando por meio do movimento de repetição a pura individuação e nomadismo ontológico o que subverte as hierarquias do pensamento da analogia e da representação. O nomadismo Deleuziano a partir da univocidade aponta para a capacidade de desterritorialização que podemos entender como liberdade, afirmação ou desdobramentos de uma única força que o autor considera ser a diferença.¹² Pode se dizer que para Spinoza a voz que se diz em uma só nos múltiplos modos exprime uma infinitude horizontal onde as relações não são compreendidas na relação entre matéria-forma, mas sim no campo das intensidades na relação entre matéria-força, compreendendo por força a capacidade de perseverar em seu ser, ou o *conatus*. Sendo assim, a partir da condição fundamental enunciada na *Ética* (E3P2S) “[...]a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob um atributo do pensamento, ora sob o da extensão”, podemos afirmar que o pensamento sobre mente e corpo em Spinoza deve ser observado a partir da potência de vida, ou elevação do próprio *conatus*.

Dentro dessas relações de intensidades é necessário compreender que a relação entre o corpo e a efetuação de sua potência é elevada ao nível fundamental da existência. Nesse novo âmbito não há definição prévia do que pode um corpo, nem se pode definir sua relação com o Ser a partir da sua forma, pois a potencialização afirma que a forma não passa de uma categorização que se fecha em sua própria definição. Como exemplo, pensemos na definição da forma-homem, que carrega suas características físicas que as definem como tal e as diferenciam da forma-cavalo que fisicamente pode ter mais disposição física, e da forma-planta que tem uma disposição celular distinta. Essas diferenças se dão a partir

12 “Para Deleuze, no entanto, a diferença pura é o objeto, por excelência, do pensamento. Não a essência ou a substância segunda, como queriam respectivamente Platão e Aristóteles. Talvez até sejam, se tomarmos o pensamento como reconhecimento ou como ciência pura; mas, se o entendermos como potência criadora (tal como Deleuze o entendia), seu objeto será a própria diferença, na sua mais pura ‘ontologia’” (Schöpke, 2004, p. 42).

da definição que a própria denominação de forma carrega, pois, ao enunciar “forma-homem” a imagem criada a partir disso é a de um bípede racional que com certeza não tem o mesmo formato de uma forma-planta.

Segundo a perspectiva de Spinoza, a capacidade de potencialização de um corpo humano é diretamente proporcional à capacidade de potencialização da mente. Nesse contexto, as limitações tanto do corpo quanto da mente também são igualmente proporcionais. É crucial observar que as percepções que temos do mundo e de todas as coisas resultam das afecções experimentadas pelo corpo e dos afetos compreendidos pela mente¹³. As relações entre os corpos se manifestam nos modos de existência, sendo estabelecidas pelo *conatus*. A partir dessa relação, podemos afirmar que a capacidade de interação que compreende afetar, ser afetado e compreender as causas das afecções, está completamente alinhada com a capacidade de afecção da substância na qual compreende toda a existência. O corpo enquanto ente receptivo às afecções assume diversas formas em suas relações diretas e/ou indiretas com outros corpos, pois como afirma Spinoza (E2P13S):

[...]quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quanto mais ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente.

2.1 O CORPO SEM ÓRGÃOS E A POTENCIALIZAÇÃO VIRTUAL DA EXISTÊNCIA

Deleuze ao se referir ao *corpo sem órgãos*¹⁴ destaca a capacidade de atualização inerente a conjuntos de campos de força, os quais conseguem identificar linhas de fuga constantes em

13 Citamos Spinoza (E2P14Def): “O corpo humano, com efeito, é afetado, de muitas maneiras, pelos corpos exteriores, e está arranjado de modo tal que afeta os corpos exteriores de muitas maneiras. Ora, tudo o que acontece no corpo humano deve ser percebido pela mente. Portanto, a mente humana é capaz de perceber muitas coisas e é tanto mais capaz quanto *etc.*”

14 “O corpo sem órgãos não é um corpo morto, mas um corpo vivo, e tão vivo e tão fervilhante que ele expulsou o organismo e sua organização” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 43).

suas interações com diversos territórios. Por exemplo, o corpo artístico espontâneo seria caracterizado pelo movimento contínuo, manifestando-se a partir do impulso intrínseco ao movimento no palco. Essa manifestação implica em territorialização e desterritorialização, uma vez que o corpo artístico, ao libertar-se de sua consciência, revela-se em sua própria singularidade e diferença.

O problema não é mais aquele do Uno e do Múltiplo, mas o da multiplicidade de fusão, que transborda efetivamente toda oposição do uno e do múltiplo. Multiplicidade formal dos atributos substanciais que constitui como tal a unidade ontológica da substância. *Continuum* de todos os atributos ou gêneros de intensidade sob uma mesma substância, e *continuum* das intensidades de um certo gênero sob um mesmo tipo ou atributo. *Continuum* de todas as substâncias em intensidades, mas também de todas as intensidades em substância. *Continuum* ininterrupto do CsO. O CsO, imanência, limite imanente. (Deleuze, Guattari, 1996, p. 07).

O corpo Deleuzeano, concebido como zonas de intensidade, não é estático, mas sim caracterizado por um contínuo movimento. Essa dinâmica de contínuo movimento assemelha-se à concepção de Spinoza (E2P13L1) em relação aos corpos, que envolve tanto o movimento quanto o repouso: “Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância”.

Ao afirmarmos que Deleuze produz uma “filosofia dos modos”, compreendemos que seu pensamento por multiplicidade não se dá somente por não compreender a relação entre “Ser e ente”, mas sim por entender que o Ser de Spinoza (como substância e *causa sui*) é potencialmente afirmativo em todos os seus modos, e que cada modo se difere em si de outros em suas relações, mesmo nunca se diferindo da substância. A inserção do movimento de diferenciação Deleuzeano a partir dos modos de existência pode ser entendido como fundamental para a capacidade de organizar e reorganizar¹⁵ que o corpo-sem-órgãos efetua a partir da relação entre potência e *conatus*.

15 “[...] que não para de desfazer o organismo, de fazer passar e circular partículas a-significantes, intensidades puras, e não para de atribuir-se os sujeitos aos quais não deixa senão um nome como rastro de uma intensidade” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 12).

Além disso, sobre a concepção de corpo Spinozista é necessário ter em mente que por mais que Spinoza tenha estudado Descartes, o mesmo realiza uma inversão no dualismo cartesiano onde mente e corpo são duas partes distintas ontologicamente, e propõe o pensamento em que a mente seja uma forma atualizada do corpo, e o corpo seja a expressão da substância, não existindo um superior ao outro, pois os afetos e as afecções são sentidos pelo corpo¹⁶. Como afirmado na parte três da *Ética*, somente um corpo afeta outro corpo e um afeto afeta outro afeto. Ora, se somente um corpo pode afetar outro corpo, nós somos corpos que nos relacionamos com outros corpos e somos afetados de diferentes formas, fazendo com que isso diminua ou aumente nossa potência de existir¹⁷.

Esta capacidade de afetações e multiplicidade de relações entre corpos no pensamento Spinozista, para Deleuze, reafirma a pura imanência dos modos está em agir na multiplicidade dos movimentos de diferenciação e atualização, pois a relação mente-corpo na univocidade permite que as diversas zonas de afetações e encontros cada vez mais se intensifiquem de acordo com sua disponibilidade. Pela constância de afetações, o Ser Deleuzeano que é diferença é definido por aquilo que pode ser enquanto potência e movimento dinâmico com uma multiplicidade de afetos e afecções, ou como afirma o autor, “Definiremos um animal, ou um homem, não por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, e tampouco como sujeito: nós o definiremos pelos afetos de que ele é capaz”. (Deleuze, 2002b, p. 129).

Dentro desta “filosofia dos modos” podemos observar que Deleuze se coloca como pensador dos efeitos e dos contínuos encontros do Ser da diferença, enquanto Spinoza concebe seu sistema filosófico ancorado e determinado

16 Assim como afirmado na (E2P19Def): “[...] as ideias das afecções do corpo existem em Deus, enquanto este constitui a natureza da mente humana, ou seja, a mente humana percebe essas afecções e, conseqüentemente, percebe o próprio corpo humano, e percebe-o como existente em ato”.

17 Como afirmado na (E3P12Def): “E, portanto, durante todo o tempo em que a mente imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir de nosso corpo, o corpo estará afetado de maneiras que aumentam ou estimulam sua potência de agir e, conseqüentemente, durante esse tempo, a potência de pensar da mente é aumentada ou estimulada. Logo, a mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar essas coisas”.

pela substância (que é a causa de tudo). Esta diferenciação entre causa e efeito é fundamental para pontuar até onde o pensamento Deleuzeano utiliza a lógica Spinozista para localizar seu questionamento sobre a multiplicidade e univocidade, mesmo sem se referir a uma causa primeira.

3 A MULTIPLICIDADE EM CONTRAPOSTO A ORGANICIDADE

Como apresentado, Deleuze aproxima sua concepção de corpo à concepção Spinozista de corpo, mesmo não alocando a relação dos entes só no atributo da extensão, pois, por mais que um corpo entendido como físico entre em relação com outros corpos físicos, a diferença se atualiza nos encontros que estão para além da corporeidade, pois como afirmado no início de *Diferença e Repetição*, a diferença deve ultrapassar o caráter dual no pensamento da representação, seja ele eterno ou não-eterno, particular ou universal.

O composto de zonas intensivas que pode ser entendido como o corpo-sem-órgãos não é tampouco identificado como um único corpo simples ou composto, mas sim na relação entre as intensidades e atualizações do próprio corpo que se entende como conceito de diferença. A função da univocidade Spinozista em Deleuze consiste, neste caso, em colocar o elemento do corpo orgânico nos modos da própria substância unívoca onde a relação estabelecida não só compreende a realidade orgânica como a coloca em evidência de comunicação entre os diversos corpos que partilha de um mesmo ponto:

Além da diferença de tipo, a univocidade [oneness] da Substância também exclui a pluralidade numérica: o infinito, sendo algo não divisível, não deixa lugar para a existência de substâncias finitas. Assim, o que quer que seja finito não é uma substância, mas uma modificação ou afecção da substância infinita – um “modo”. (Jonas, 2017, p. 329)

Sendo assim podemos interpretar também que por menor que seja um corpo, ele sempre estará na substância que se diz absoluta; e como todos os corpos se relacionam com outros corpos e com a própria substância, podemos afirmar também que a física Spinozista destrói qualquer possibilidade da ideia de ausência de ser. Então uma ausência da substância imanente é impossível, assim como por exemplo o vácuo também contradiz o princípio de movimento e

repouso que a pequena física de Spinoza aborda detalhadamente¹⁸.

Ainda pensando na relação entre movimento e repouso, pode-se dizer que Deleuze eleva esta concepção Spinozista ao nível que o movimento seja completamente diferencial e horizontalmente indefinido, na qual sua indefinição ainda aborde a comunicação recíproca e unívoca do elemento em comum em todos os corpos, ou seja, podemos falar sobre certa reciprocidade comunicativa, autoafirmativa e nômade nos corpos que se relacionam consigo e com o Ser da diferença. O conceito de rizoma, pensado a partir do movimento e repouso, afirma as relações que o CsO Deleuzeano desenvolve no momento imediato de territorialização e desterritorialização, pois este movimento necessita ser contínuo para ser indefinido.

Para Deleuze, a capacidade de comunicação na univocidade faz parte de uma autodeterminação do todo sobre os modos, onde a partilha da mesma essência e a partilha da mesma relação paradoxal entre mente e corpo faz com que os seres não sejam uma autoexpressão de si, mas sim da substância diferença no imediato momento em que ela se afirma na existência. Imagino que o movimento de autoafirmação da diferença só é possível por conta da intrínseca capacidade comunicativa entre os modos¹⁹.

[...] pela capacidade que o organismo tem de existir e interagir (comunicar) com o resto da existência, ou de ser uma parte menos ou mais autodeterminada do todo: independentemente do nível de perfeição, ele [o organismo] é a realização de uma das possibilidades intrínsecas da substância original em termos de matéria e espírito [mind] ao mesmo tempo, e em função

18 “Se houvesse limites para realidade física, seria circunscrita por nada, o que Spinoza argumenta ser absurdo. Assim, a premissa que Spinoza usa para refutar o vácuo implica a extensão indefinida do universo. Desde então, ‘nada tem propriedades’, o todo da natureza deve ser indefinidamente expansiva. Nenhum indivíduo, então, está separado da natureza, e todos os corpos são partes desse todo único e integrado. Toda a natureza, não pode ser entendida como um corpo na medida em que os corpos são definidos e determinados, enquanto toda a natureza é absolutamente infinita. Se os corpos mais simples são meras abstrações e toda a natureza não pode ser entendida como um corpo, então, estritamente falando, o único Corpo no sistema físico de Spinoza são compostos”. (Winkler, 2016, p. 101, tradução nossa).

19 “Os entes individuais, então (os ‘modos’ mencionados antes), são determinações variáveis da substância em termos de seus atributos invariáveis[...]” (Jonas, 2017, p. 329, grifo do autor).

disso compartilha da autoafirmação do Ser como tal. E o princípio da realidade infinita, envolvendo uma infinidade de determinações possíveis, responderia pela riqueza e gradação das formas orgânicas. (Jonas, 2017, p. 331-332).

Observa-se que as relações que contra-põem a visão mecânica de corpo cartesiana tem por pano de fundo principal o Ser que se diz presente em tudo, logo, todas as atividades captadas por meio das afecções partem da escala primária de perfeição, ou seja, de afirmação da própria substância fazendo com que esta seja aquilo que compreendemos como o “ser” mais afetado de todos, logo, o ser mais afetado de todos é o Ser, pois só ele sendo a própria *causa sui* capta através de seus modos o mundo que constitui a si próprio.

Sendo assim, podemos pensar também que um corpo orgânico que se coloca para além da máquina e que possui produção de energia através do metabolismo em seu sistema pode ser observado como capaz de produzir diferença e, internamente, diferenciação. A perspectiva Nietzscheana do eterno retorno aponta para uma propensão ao indefinido e a uma relação de intensidades, conceitos esses que foram posteriormente adaptados por Deleuze para fundamentar sua concepção de multiplicidade.

Retornando à definição de filosofia dos modos Deleuzeana como território do autor dentro da concepção Spinozista de Deus ou Natureza, dizemos que as relações compreendidas nos modos são necessariamente múltiplas, atuais, afirmativas e diversas²⁰, ou seja, o uno se afirma como múltiplo, para uma multiplicidade de corpos que são diferença e reafirmam a si como diferença. Essa autoafirmação se assemelha ao movimento de eterno retorno que Deleuze toma de Nietzsche com a diferença que, para o conceito Deleuzeano, a mudança paradoxal de “eterno retorno do mesmo” para “contínuo retorno da diferença” acentua a manifestação do Ser da diferença em sua enésima potência. Como afirma Deleuze (1976, p. 20) ao citar Heráclito também como acentuador da afirmação e diferença:

Heráclito negou a dualidade dos mundos, “negou o próprio ser”. Mais ainda: fez do devir uma afirmação. Ora, é preciso refletir longamente

20 Cf. Deleuze, **Espinosa e o problema da expressão**, p. 63.

para compreender o que significa fazer do devir uma afirmação. Sem dúvida significa em primeiro lugar, que só há o devir. Sem dúvida é afirmar o devir. Mas afirma-se também o ser do devir, diz-se que o devir afirma o ser ou que o ser se afirma no devir. [...] O múltiplo é a manifestação inseparável, a metamorfose essencial, o sintoma constante do único. O múltiplo é a afirmação do um, o devir, a afirmação do ser. A afirmação do devir é, ela própria, o ser; a afirmação do múltiplo é, ela própria, o um; a afirmação múltipla é a maneira pela qual o um se afirma. [...] Tornar a vir é o ser do que devém. Tornar a vir é o ser do próprio devir, o ser que se afirma no devir. O eterno retorno como lei do devir, como justiça e como ser.

É neste sentido que o Ser não se distingue mais entre *physis* e *logos*, pois na comunicação múltipla tudo são ilusões ou aparências que se referem a mesma substância. Em outras palavras, a reorganização do pensamento sobre o Ser se afirma como continuidade imaterial e virtual, porque tornar-se disponível para a vida é retornar a si como diferença já se diferenciando no mesmo momento em que acontece, pois a filosofia do acontecimento constrói uma nova concepção intempestiva da realidade:²¹

O plano de consistência da Natureza é como uma imensa Máquina abstrata, no entanto real e individual, cujas peças são os agenciamentos ou os indivíduos diversos que agrupam, cada um, uma infinidade de partículas sob uma infinidade de relações mais ou menos compostas. Há, portanto, unidade de um plano de natureza, que vale tanto para os inanimados, quanto para os animados, para os artificiais e os naturais (Deleuze, Guattari, 2007, p. 39)

Desta forma, o Ser invariavelmente pensado como diferença é dotado por três características fundamentais: potencialidade, movimento e comunicação. Ambas as características se relacionam mutuamente nas concepções de univocidade, imanência, modos e multiplicidade, pois as afecções como meio de captação da realidade passam por uma zona intensiva (os corpos) que está em constante diferenciação e atualização. A potencialidade faz com que um corpo definido entre em movimento paradoxal de desterritorialização e territorialização, que por sua vez, pensado em continuidade levam a uma multiplicidade de corpos desterritorializando e referindo-se ao Ser que é diferença através da comunicação e afirmação que a uni-

21 Cf. Deleuze, **Nietzsche e a Filosofia**, p. 74.

vocidade proporciona, desta forma, “a essência do ser orgânico é encontrada não no funcionamento de uma máquina enquanto um sistema fechado, mas na *sequência sustentada dos estados de uma pluralidade unificada*.” (Jonas, 2017, p. 338, grifo nosso).

As pluralidades do Ser em conjunto com a contínua afirmação de si apontam para a equivalência paralela dita anteriormente entre corpo e mente, além disso, juntam as ações exteriores e interiores ao Ser na capacidade de potência desse corpo em agir e elevar sua potência de vida, ou potência de diferenciação. Esta concepção de potência, assim como afirma Jonas (2017, p. 349, grifo do autor), “equivale ao grau de *liberdade* [...] e significa uma maior liberdade do indivíduo, tanto corporal quanto mentalmente”.

Assim, a pergunta Spinozista sobre “o que pode um corpo?” pode ser interpretada também como “até onde vai nossa potência enquanto modo finito, e enquanto diferença?”, ou, “o que podemos, como modo finito, ser afetados até o limite de nossa potência?”.²² A potência de agir, sentir, reorganizar, comunicar, afirmar, diferenciar, é invariavelmente a vida como diferença e movimento de afirmação. *O que pode um corpo* a partir da ontologia Deleuzeana é o que pode minha força, onde paradoxalmente, intensidade e vida²³ se relacionam e se confundem em um conceito único e múltiplo da própria diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os argumentos apresentados no presente trabalho buscam colocar em evidência a concepção de Gilles Deleuze acerca da vida e da multiplicidade, uma vez que essas duas concepções para o autor funcionam como sinônimos. Como demonstrado, é inviável falar na filosofia da diferença sem relacioná-la com a subversão da transcendência da imagem do pensamento moral que proporciona relações duais no âmbito do pensamento e da construção da identidade.

22 Cf. Deleuze, **Espinosa e o problema da expressão**, p. 249.

23 “Uma vida está em toda parte, em todos os momentos que este ou aquele sujeito vivo atravessa e que esses objetos vividos medem: vida imanente que transporta os acontecimentos ou singularidades que não fazem mais do que se atualizar nos sujeitos e nos objetos. Essa vida indefinida não tem, ela própria, momentos, por mais próximos que estejam uns dos outros, mas apenas entre-tempos, entre-momentos” (Deleuze, 2002a, p. 14).

Ao partirmos para uma discussão sobre o corpo temos de evidenciar as relações que a filosofia da univocidade proporciona junto ao seu esquema paradoxal entre corpo e mente que se reafirma dentro da filosofia da diferença, ou seja, um esquema filosófico que é completamente afirmativo trabalhando a favor de uma concepção de diferença que necessita que tudo seja afirmado e esteja em movimento para proporcionar a diferenciação. Além do mais, a partir deste movimento de diferenciação ontológica, o Ser que se diz em tudo se coloca em ambiente de *comunicação* com os demais seres, ou entes em segunda instância.

O conceito de um corpo entendido como zonas de intensidades e atualizações que proporcionam a elevação da diferença ou potência de vida se assemelha com a concepção de corpo Spinozista com o acréscimo da contribuição Nietzscheana nessa tomada de atualização do corpo sempre a expressa a potência de sua própria força. Tais concepções proporcionam que as relações no âmbito de continuidade e intensidades que podem ser entendidos como a própria vida, e o Ser da diferença é aquilo que está em maior potência de *disponibilidade* com os encontros intensivos de diferenciação mútua.



REFERÊNCIAS

- CRAIA, Eladio. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel/PR: EDUNIOESTE, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**, v. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**, vol.3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira *et al.* São Paulo: Editora 34, 1996.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução do GT Deleuze – 12. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso *et al.* 3. ed. Fortaleza: EdUECE, 2019.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- DELEUZE, Gilles. A Imanência, uma vida. Tradução de Tomaz Tadeu. **Educação & Realidade**, v. 27, n. 2. jul/dez. 2002a.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002b.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**, vol. 4. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2007.
- JACQUES, Vincent. De différence et répétition à Mille Plateaux, métamorphoses du système à l'aune de deux lectures de Spinoza. In. SAUVAGNARGUES (dir), ANNE; SÉVÉRAC, Pascal (dir). **Spinoza-Deleuze: lectures croisées**. Lyon: ENS Édition, 2016.
- JONAS, Hans. **Ensaio Filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.
- SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução de Tomás Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. (Edição bilíngue).
- SCHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença: Deleuze, o pensador nômade**. São Paulo: Edusp, 2004.
- WINKLER, Sean. The Conatus of the Body in Spinoza's Physics. **Society and Politics – Identity, Reason, and Passions in Early Modern Thought** v. 10, n. 2, p. 95-114, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://socpol.uvvg.ro/vol-10-no-2/>. Acesso em 10 janeiro de 2023.



DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS ENTRE O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE LEIBNIZ E SPINOZA

VIVIANE SILVEIRA MACHADO *

INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza e Gottfried Wilhelm Leibniz marcaram o pensamento filosófico, político e religioso de século XVII. Spinoza¹, por exemplo, foi um grande defensor da democracia e da liberdade religiosa. Leibniz, no entanto, apresenta-nos em suas ideias filosóficas algumas divergências e convergências em relação à sua filosofia. Por exemplo, enquanto Spinoza compreende Deus como substância única e absolutamente infinita, e, sobretudo imanente e não transcendente. Leibniz, em seu *Discurso de metafísica* (1686), sustenta que há várias substâncias. No artigo 9, por exemplo, o pensador alemão sustenta que “toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada um à sua maneira.” Inclusive, no artigo 14 o pensador

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. (Bolsista CAPES). Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Exerceu o ofício de professora voluntária, na disciplina de Filosofia, do Projeto de Pré-Vestibular no Programa de Formação para Travestis e Pessoas Transgêneras – Transpassando, entre os anos de 2019 e 2021. Membro do grupo de pesquisa GT Benedictus de Spinoza – UECE (Desde 2018). A presente pesquisa foi realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

E-mail: vivianemachado10@gmail.com/ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7640-7112>.

1 Para citação da obra magna *Ética*, será utilizada a *Ética* cuja tradução realizou-se por meio do Grupo de Estudos spinozanos, sob a coordenação de Marilena Chaui, pela Editora da Universidade de São Paulo, 2021. Portanto, além das normas vigentes da ABNT para referência (autor, ano e página), utilizaremos o modelo segundo as siglas utilizadas por estudiosos spinozanos, a saber, E = *Ethica ordine geometrico demonstrata* e as seguintes abreviaturas: Partes I, II, III, IV e V = E1, E2, E3, E4, etc., Prefácio = Pref.; Axiomas I, II = Ax1, Ax2, etc.; Definição 1, 2, etc. = Def1, Def2, etc.; Proposição I, II, III, etc. = P1, P2, etc.; Demonstração = D; Escólio = S; Corolários = C; Postulados = Post; Definição dos Afetos = AD; Apêndice e capítulo = A1, A2; etc.; Introdução antes das definições = I; Lema I, II = L1, L2, etc.; Explicação I, II, etc. = Ex1, Ex2, etc. Exemplo: (E2P13D) = *Ética*, Parte II, proposição 13, demonstração.

aponta que “Deus produz diversas substâncias conforme as diferentes perspectivas que tem do universo e por sua intervenção a natureza própria de cada substância implica a correspondência com o sucedido a todas as outras, sem por isso agirem imediatamente umas sobre às outras.” Além disso, na demonstração do artigo supracitado, que trata sobre a natureza das substâncias, Leibniz também esclarece que “as substâncias criadas dependem de Deus², que as conserva e até continuamente as produz por uma espécie de emanação, como produzimos nossos pensamentos.” Diante disso, vejamos como nosso autor apresenta-nos as primeiras definições de sua obra maior, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*. Dessa forma, será possível compreender melhor as bases que sustentam a filosofia de Leibniz e em que se diferencia ou se aproxima do pensamento filosófico de Spinoza.

SPINOZA: DEUS E SUA IMANÊNCIA ABSOLUTA

O pensador holandês inicia seu edifício filosófico a partir do conceito de causa de si (*causa sui*) Na definição 1 da Parte I do *De Deo*. Para o autor demonstra-nos que a causa de si é “aquilo cuja essência³ envolve existência, ou

2 Além disso, no artigo 28 da obra acima citada, segundo Leibniz, “Deus é o único objeto imediato das nossas percepções existente fora de nós, e só ele é nossa luz.” Por exemplo, Spinoza em seu TTP separa a luz divina da luz natural. Por isso, sua *Ética* é demonstrada em ordem geométrica, sobretudo através da metafísica e da física e, no lugar de um Deus que transcende todas as coisas, há a substância (Deus) imanente em tudo que existe. Sendo assim, Deus, na filosofia de Spinoza, está destituído de qualquer transcendência ou antropomorfização.

3 Por exemplo, no escólio da proposição 11 da *Ética* o autor holandês esclarece-nos que a essência de Deus “exclui toda imperfeição e envolve absoluta perfeição, por isto mesmo suprime toda causa de duvidar de sua existência.” Acerca desse assunto, segundo Chaui, “na tradição aberta por Avicena e prosseguida por Tomás, a definição da essência não inclui sua existência, está vindo se acrescentar a ela pelo ato criador, havendo, portanto, distinção real entre ambas, seja como distinção entre matéria e forma, seja como distinção entre essência e esse.

seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.” (E1Def1). Em seguida, será demonstrado na definição 2 o conceito do que é finito em seu gênero. Ou seja, “aquela coisa que pode ser delimitada por outra da mesma natureza. P. ex., um corpo é dito finito porque concebemos um outro sempre maior.” (Idem). Nessa definição Spinoza estabelece que não pode haver superioridade da mente sobre o corpo, mas de um pensamento sob outro pensamento e de um corpo sob outro maior, ou mais potente. Ora, segundo esclarece-nos na mesma definição “um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, “um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.” (E1Def2). Sendo assim, jamais um corpo poderá ser delimitado por um pensamento ou vice-versa. Acerca disso, segundo Chauí, “a união da mente e do corpo é simultaneamente efeito da união dos atributos na substância, que acarreta a união de seus modos, e da natureza da ideia, visto que toda ideia deve convir com seu ideado.” (Chauí, 2016, p. 206). Em suma, existem afecções do corpo e afecções da mente. E, por isso há uma “união psicofísica” simultânea. E, além disso, há também uma composição e decomposição entre os corpos⁴ que encontra-

Deus, como diz Tomás, é *ipsum esse*, atualidade pura da essência existente *a se* (isto é, sem causa); as criaturas, porém, recebem o ser para que suas essências passem à existência, isto é, subsistam fora de sua causa, pois existir é separar-se da causa, uma vez que a perspectiva criacionista exige que a causa da existência seja radicalmente extrínseca à essência. Antes da criação, a essência é neutra isto é, indiferente à existência. Pode-se, porém, manter a distinção real entre ambas após a criação? Avicena a mantém, definindo a existência como um acidente da essência ou aquilo que, comunicado é a essência possível, acompanha a essência atual por toda a duração; mas Tomás não a conserva, pois a existência não é acidente ou predicado acrescentado a essência e sim o ato da essência ou o ato de existir. E isso, porém não impede que as coisas existentes, deixadas a si mesma, efetuem a propriedade característica das essências finitas, a vertiginosa inclinação para o nada, sustado apenas pela ação providencial de Deus, o único que é *ipsum esse subsistens*”. (Chauí, 1999, p. 389). Para uma melhor compreensão acerca dessa problemática, consultar: CHAUI. M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza*. Prolegômenos à substância e ao modo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 383-435.

4 Ainda acerca dessa questão, a proposição 13 da *Ética*, por exemplo, é considerada por muitos estudiosos spinozanos como demonstração de uma “pequena física” de nosso autor. Ou, o que podemos considerar como uma física e matemática dos corpos. Em contrapartida, segundo o pensamento de Chauí, a proposição 13 não está referida

mos ao longo de nossas vidas. Portanto, corpo e mente agem ou padecem simultaneamente. Acerca disso, segundo Jaquet, “o corpo e a mente são uma só e mesma coisa que se explica em duas ma-

a uma física dos corpos porque ela é “composta de cinco axiomas, sete lemas, uma definição e seis postulados, a exposição sobre a natureza do corpo não é um tratado de física (não há teoremas ou proposições), mas a apresentação de um conjunto de propriedades comuns a todos os corpos e das quais será possível deduzir a particularidade do corpo humano.” (Chauí, 2016, p. 159). Ainda assim, insistimos em salientar a semelhança existente, ainda que em um sentido genérico, entre o pensamento de Spinoza e a mecânica clássica Newtoniana. Vejamos primeiramente, por exemplo, como Spinoza descreve no Lema III da proposição 13 da Parte II da *Ética* acerca da causa do movimento e do repouso de um corpo. Conforme cita “um corpo em movimento ou em repouso deveu ser determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo, que também foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este por sua vez por outro, e assim ao infinito.” Em seguida, vejamos o que o autor ratifica no corolário do mesmo Lema acerca do efeito deste movimento ou repouso. Conforme cita, “daí se segue que um corpo em movimento continua a mover-se até que seja determinado por outro corpo a repousar; e um corpo em repouso também continua a repousar até que seja determinado por outro ao movimento. Vejamos agora como Newton descreve em sua obra, *Princípios matemáticos da filosofia natural*, publicada em 1678, acerca das Leis da Mecânica. Conforme destaca, a 1ª Lei demonstrará que “todo corpo permanece em seu estado de repouso ou movimento uniforme em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas nele.” Em seguida, na 2ª Lei Newton esclarece-nos que “a mudança do movimento é proporcional à força motriz impressa, e se faz segundo a linha reta pela qual se imprime esta força.” E, por fim, a 3ª Lei aplica-se sobre o seguinte esclarecimento, a saber, que “a uma ação sempre se opõe uma reação igual, ou seja, as ações de dois corpos um sobre o outro, são iguais e se dirigem a partes contrárias.” (Newton, 1979, p. 14-15). Grosso modo, podemos observar uma genérica semelhança entre as explicitações dos corpos localizada na *Ética* de Spinoza e as leis da Mecânica de Isaac Newton publicadas na obra *Principiam*. É necessário, entretanto, observar que tal obra foi publicada após a morte do pensador Spinoza. Mesmo assim, desde 1675 a *Ética* já circulava entre seus amigos e o pequeno círculo de grandes intelectuais, matemáticos, etc., que participavam da *Real Society*. Dado o exposto, conclui-se que a proposição da Parte II da *Ética* de Spinoza e a *mecânica clássica de Newton* oferecem simultaneamente, embora de formas distintas, uma das descobertas mais importantes da época: superar a antiga visão de mundo dos escolásticos e peripatéticos. E, assim como Roberto Leon Ponczek (2009), em sua obra *Deus, ou seja, a natureza*, também acreditamos que além da contribuição da física newtoniana nos é de grande relevância a pequena física de Spinoza, isso porque ela apresenta-nos dados imprescindíveis para tal contribuição. Acerca desses assuntos, conferir: PONCZEK, R. L. **Deus ou seja a natureza**: Spinoza e os novos paradigmas da física [online]. Salvador: EDUFBA, 2009, ISBN: 978-85-232-0904-9. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

neiras, seja em relação à extensão, seja em relação ao pensamento. Eles não interagem um sobre o outro, eles agem e padecem de maneira certa e determinada.” (Jaquet, 2011, p. 60).

Ora, inicia-se o percurso que desembocará nas afecções de seus atributos⁵. Em seguida, o autor esclarece-nos o conceito de substância na definição 3. Segundo cita, “por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado⁶.” (idem). Posteriormente, o autor apresenta-nos na definição 4 que atributo é “aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.” (Ibidem). Respectivamente, o autor esclarece-nos o que são os modos na definição 5. Conforme cita, “por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.” (E1Def5). Por conseguinte, Spinoza esclarece-nos na definição 6 o conceito de Deus, ou seja, do “ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita⁷.” Na definição 7 o autor reflete acerca do que é a coisa livre (*res libera*). Segundo cita, “é dita livre⁸ aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária ou antes, coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada.” (E1Def7). E, por fim, Spinoza conceitua na definição 8 por eternidade “a própria existência

enquanto concebida existir necessariamente da só definição da coisa eterna⁹.” (E1Def8).

O conceito de Deus, conforme observado se dá na Definição 6 da Parte I da *Ética*. Portanto, o que o autor tratará primeiramente será a definição de “causa de si.” Dado o exposto, lançamos a seguinte indagação: por que Spinoza segue esse rigor de pensamento? Ou seja, por que o autor começa pela definição do conceito de causa de si? Acerca dessa questão, segundo Deleuze, “tradicionalmente, a noção de causa de si é usada com muitas precauções, por analogia com a causalidade eficiente (causa de um efeito distinto), e, portanto em um sentido apenas derivado: causa de si significaria ‘como por uma causa’.” (Deleuze, 2002, p. 62) Entretanto, no *De Deo*, segundo Deleuze, Spinoza “desarticula esta tradição e faz da causa o arquétipo de toda a causalidade, seu sentido originário e exaustivo.” (Idem). Da mesma forma, conforme nos esclarece Chaui “essa definição cumpre a exigência de começar pela causa, fundadora de todo conhecimento verdadeiro.” (Chaui, 1999, p. 62). E, por isso, incomensuravelmente nessa definição se dá a “subversão espinosana, porque, contrariando toda a tradição e afastando dificuldades e escrúpulos cartesianos¹⁰, Espinosa afirma ser

5 Entretanto, será a composição da Parte I da *Ética* o maior percurso para demonstrar a univocidade do ser de Deus que é causa absoluta de todas as coisas e que todas as coisas são em Deus.

6 “*Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat.*” Por exemplo, na *Ética*, a definição 3, escrita na língua latina, no que concerne a preposição **in**, bastante utilizada nessa língua, a tradução **em** está no ablativo (quando empregada com “um verbo de movimento ou permanência circunscrito”). No entanto, as preposições podem se reger em outra forma, ou seja, no acusativo (quando utilizada com um “verbo de movimento”). Neste caso, o **in**, certamente pode ser traduzido nas seguintes formas: **para, a, contra**. Para uma maior compreensão da gramática latina, consultar: ALMEIDA, Napoleão Mendes de. **Gramática latina**: curso único e completo. 25ª ed. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 144.

7 “*Per Deum intelligo ens absolute infinitum hoc est substantiam constantem infinitis attributis quorum unum quodque æternam et infinitam essentiam exprimit.*” (E1Def6).

8 Cf. E1Def7.

9 Além das 8 definições supracitadas na Parte I da *Ética* Spinoza nos traz 7 axiomas que configuram seu alicerce filosófico em ordem geométrica. Ora, as definições e axiomas são demonstrações que se sustentam segundo o rigor da matemática e geometria euclidiana, ou seja, são demonstrações autossuficientes e apoiadas *per si*. Mesmo assim, nosso autor utilizará várias proposições, demonstrações, escólios, etc., para demonstrar que suas ideias correspondem ao rigor de seu pensamento. Por exemplo, segundo Chaui, “no Apêndice da Parte 1 da *Ética*, a matemática é prezada por haver trazido aos homens uma outra norma de verdade, que os libera do peso da superstição [...]. Segundo a autora, “deve haver alguma necessidade ligando ordem geométrica e *mea philosophia*, pois a expressão norma da verdade refere-se a potência do intelecto para o verdadeiro.” (Chaui, 1999, p. 565).

10 É importante ressaltar que um grande crítico da filosofia de Spinoza será o francês Pierre Bayle (1647-1706). É com ele, ou seja, a partir de seu *Dicionário histórico e crítico*, como bem apresenta-nos Chaui, “que nasce propriamente a tradição interpretativa do espinosismo.” (Chaui, 1999, p. 281). Segundo Bayle, a teoria de Spinoza é para o pensamento moral “uma abominação execrável.” Acerca desse assunto, segundo a pensadora Chaui, Bayle observa que “os novos filósofos (os cartesianos) negam a distinção real e a separação entre substância e acidente, e para marcar sua posição, chamam os acidentes de modos, modalidade e modificações, afirmando que há apenas substâncias e modos.” Entretanto, Spinoza, ainda

necessário que tudo tenha causa e que o que é absolutamente seja causa de si.” (Idem). Além do mais, segundo Hadi Rizk, “Spinoza considera a causa *sui* como a condição de toda inteligibilidade da substância. Ora, efetivamente isso significa que primeiro “a existência se desdobra como a produtividade, a fecundidade da essência concebida como potência, quer dizer, como a plenitude afirmativa, infinita do ser¹¹.” (Rizk, 2010, p. 29). Retomando o pensamento de Chauí, segundo a autora, “se não houver causa determinada, não há efeito nenhum.” (Ibidem). Por exemplo, os efeitos da Substância absolutamente infinita são os modos que se exprimem através dos infinitos atributos infinitos¹² uma diversidade de coisas distintas.

que cartesiano, não irá “empregar os conceitos de substância e de modo à maneira cartesiana.” Sendo assim, segundo a autora, Bayle conclui que “tendo Espinosa 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, para ele matérias e almas humanas não poderiam ser substâncias em sentido estrito.” Ora, afirmar que apenas uma substância única existe traz como efeito a negação de Deus como criador do mundo coloca-o como sendo imanente e não transcendente ao mundo. Tal assertiva de Spinoza, conseqüentemente, no pensamento de Bayle anula a possibilidade de fazer o que os cartesianos explicitavam: ou seja, “substâncias criadas ou substância em sentido lato.” Por isso, para a pensadora spinozana, Spinoza traz como grande subversão colocar os modos assim como as modalidades e modificações tanto para as substâncias criadas como também para os modos. Conforme cita, “em outras palavras, para Espinosa os modos não se distinguem realmente de Deus, não existem fora Dele nem subsistem sem Ele, não atuam fora Dele, pois fora de Deus não há nada. [...]” (Chauí, 2016, p. 54-55). Acerca desse assunto, consultar: CHAUI. M. A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa. In: Chauí. M. **Em busca da essência de uma coisa singular**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Cap. 1, p. 51-73. Da mesma forma, segundo Deleuze, “já se pode prever a transformação que Espinosa, contra Descartes, vai impor às provas da existência de Deus. Isso ocorre porque todas as provas cartesianas procedem pelo infinitamente perfeito. E não somente procedem assim, como também se movem no infinitamente perfeito, indenticando-o à natureza de Deus. [...]” (Deleuze, 2017, p. 75).

11 Cf. RIZK 2010, p. 33.

12 Segundo Rizk, “o ser infinito da causa de si implica uma diversidade infinita de modos: pertence, pois, à causalidade imanente do infinito exprimir num mesmo processo o caráter absoluto do real, bem como uma certa alteridade de coisas singulares, as quais se explicam pela potência de ser que a sua essência singular diversifica. Numa palavra, a novidade absoluta da *causa sui* consiste realmente em que Deus é causa de si no mesmo sentido que é causa de todas as coisas.” Exemplificando, Deus é simultaneamente *Natureza Naturante (per si)* e *Natureza Naturada (in alio)*. (Rizk, 2010, p. 33).

Em suma, Deus é Ente absolutamente infinito¹³, isto é, da Substância (Deus) que consiste em infinitos atributos infinitos. O que passa disso, são apenas modos de seus atributos.

Conforme mencionado anteriormente, as definições e axiomas do *De Deo* são alicerces importantíssimos para compreendermos todo o sistema filosófico da *Ética* de Spinoza. Sendo assim, vejamos mais uma vez o que nos diz a Definição 6 da Parte I do *De Deo*. Segundo o autor, Deus é o “ente absolutamente infinito, isto é, a Substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” (E1Def3). Ora, observando a Definição acima citada é possível observar como podemos compreender a ideia de Deus-Natureza em Spinoza a partir da explicitação de Chauí. Conforme cita a pensadora, “o que vem a garantir a identidade Deus-Natureza é a ideia do ser absolutamente infinito como complexidade de uma substância cuja essência é constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero.” (Chauí, 1999, p. 799).

Sendo assim, é imprescindível observar que na *Ética*¹⁴ indubitavelmente a Substância, isto é, Deus, por ser ente absolutamente infinito e *causa sui* exprime-se de maneira certa e determinada em todos os seres existentes e porque “causa

13 “Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois daquilo que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação.” (E1Def6Ex). Acerca dessa questão, Tomás de Aquino (1225-1274) também defende em seu *Compendio de Teologia*, Capítulo 13, que “é impossível que Deus seja um gênero de alguma coisa.” Pois, segundo seu pensamento, “o gênero permite saber o que é uma determinada coisa, não, porém, que a mesma coisa existe, uma vez que são as diferenças específicas que constituem as coisas em seu próprio ser. Ora, o que Deus é, é o próprio ser. Logo, é impossível que Ele seja um gênero.” Cf. Aquino. S. T. **Compendio de teologia**. São Paulo. Abril Cultural. 1979, p. 75.

14 Segundo Deleuze, a “*Ética* é um livro simultaneamente escrito duas vezes. Uma vez no fluxo contínuo das definições, proposições, demonstrações e corolários, que explana os grandes temas especulativos com todos os rigores do raciocínio; outra, na cadeia quebrada dos escólios, linha vulcânica descontínua, segunda versão sobre a primeira, que exprime todas as cóleras do coração e expõem as teses práticas de denúncia e libertação. Todo o caminho da *Ética* se faz na imanência; mas a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente. A Alegria ética é o correlato das afirmações especulativas.” (Deleuze, 2002, pp. 34-35).

eficiente imanente¹⁵ necessariamente causa todas as coisas¹⁶. E, por ser livre, “existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir.” (E1Def7). Ora, além da Substância ser “causa de si, isto é, sua própria essência envolve necessariamente existência, ou seja, à sua natureza pertence existir¹⁷.” E, simultaneamente existe em si mesma e não carece de nada, pois é causa autoprodutora e não transitiva, produz necessariamente infinitas coisas, pois sua essência e potência fazem parte de sua natureza a qual pertence existir.

SPINOZA: UMA FILOSOFIA SUBVERSIVA

Por certo, observa-se que a subversão de Spinoza em sua *Ética*, qual seja, de que a essência de Deus envolve necessariamente existência. Ora, isso ocorre porque à natureza de Deus pertencer existir¹⁸. Ora, cabe mencionar ainda que, segundo Deleuze, “a essência de Deus, isto é, sua natureza, foi constantemente ignorada; e isso porque foi confundida com os próprios.” (Deleuze, 2002, p. 110). Só que, em Spinoza a essência ou natureza de Deus corresponde a “composição de relações” ou às leis necessárias de causa e efeito que se dão em simultaneidade. Dado o exposto, podemos observar que em Spinoza certamente ocorre o contrário da tradição, pois a natureza de Deus não é ignorada. Sendo assim, isso nos faz compreender que a Substância por existir em si mesma, necessariamente, não pode ser possível

15 Ainda sobre o conceito de causa de si, segundo Chauí, “o princípio de razão (de tudo se deve oferecer a razão ou a causa; do que não houver causa ou razão não segue nenhum efeito e nenhuma consequência) coincide com o princípio dos seres (a causa de si), e por isso o princípio das ideias e o das coisas é um só e o mesmo. Sustentáculo das demais definições e dos axiomas, fundamento da demonstração da infinitude e unicidade da substância, essa definição sustentará a demonstração da reversibilidade necessária entre a causa de si e a causa eficiente imanente de todas as coisas, isto é, que no mesmo sentido em que Deus é dito causa de si deve ser dito causa eficiente imanente de todas as coisas.” (Chauí, 1999, p. 62 - 63).

16 Segundo Emanuel Fragoso, “somente a sexta, a definição de Deus, necessita de provas e será demonstrada nas proposições seguintes da Parte I. Entretanto, a necessidade de demonstrá-la não implica na sua exclusão das *notions communes*; o motivo citado por Spinoza para esta necessidade é devido à falta de atenção dos homens que não atentam na natureza da substância e somente por isto hesitam em considerá-la como axioma ou noção comum ou a preconceitos, que fazem com que eles não atentem na natureza da substância, hesitando em considerá-la como axioma ou noção comum.” (Fragoso, 2005, p. 14).

17 Cf. E1P7.

18 “À natureza da substância pertence existir.” Cf. E1P7.

que a substância seja produzida ou exista através de outra coisa, pois “toda substância é necessariamente infinita”. (E1P8,) Logo, o ser infinito da Substância é senão uma “afirmação absoluta da existência de alguma natureza.” (Idem). Entretanto, a natureza da qual o autor refere-se concerne à natureza da Substância, isto é, às leis de sua natureza. Conforme cita, “da só necessidade da natureza divina ou (o que é o mesmo) somente das leis de sua natureza” seguem-se “infinitas coisas.” (E1P16D). Além do mais, na proposição 15 da Parte I “tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido.” Sendo assim, “Deus age somente pelas leis de sua natureza.” (E1P15S). Logo, as leis de Deus são leis eternas e imutáveis¹⁹. Portanto, a ideia de Deus-Natureza se dá necessariamente.

19 Diferentemente, para Tomás de Aquino, por exemplo, segundo demonstra no capítulo 96 de seu *Compêndio de Teologia*, “Deus não opera por necessidade, mas em virtude de sua livre vontade.” (Aquino, 1979, p. 97). Ainda, segundo o autor demonstra-nos no parágrafo 185 do capítulo 97, “efetivamente, a diferença entre o que age por necessidade e o que age livremente está no seguinte: o primeiro age sempre da mesma forma, enquanto que o segundo age cada vez como quer.” (Aquino, 1979, p. 98). Além do mais, o autor conclui no capítulo 100 da obra supracitada que “Deus faz tudo em vista de um fim.” (Aquino, 1979, p. 101). Por conseguinte, no capítulo 35, parágrafo 69, da obra supracitada, Tomás de Aquino afirma que “Deus é uno, simples, perfeito, infinito, dotado de inteligência e de vontade.” (Aquino, 1979, p. 85). Em suma, em sua teologia há um “querer de Deus”, “vontade de Deus”, “desejo de Deus”, etc. Inclusive, o autor aponta ainda no parágrafo 190 do capítulo 99 que “a fé católica não admite nada de eterno afora Deus.” (Aquino, 1979, p. 100). Contudo, segundo Spinoza, “tudo que segue da natureza absoluta de algum atributo de Deus deve ter existido sempre e infinito, ou seja, pelo mesmo atributo é eterno e infinito.” Cf. E1P21. Além do mais, “não pertence a Deus nem o intelecto nem a vontade. Cf. E1P17S. Acerca dessa questão, inclusive segundo o pensamento de Chauí, “a tradição se contentara em afirmar a incomensurabilidade entre a vontade e o intelecto de Deus e nossas faculdades de mesmo nome e em admitir que há no universo mais finalidades divinas que o uso humano das coisas naturais. Espinosa, porém depois de demonstrar, no correr da Parte I, que vontade e intelecto não são atributos de Deus e que Este age livremente por agir apenas segundo as leis necessárias de sua natureza, sem ser constrangido ou incitado por causa alguma, interna ou externa, examina, no Apêndice, o preconceito finalista. Este leva a projetar na natureza, primeiro, e em Deus, depois, imagem do comportamento finalizado que os homens imaginam ser o seu e o de todos os seres. Esse exame indaga qual a causa da aquiescência humana a tal preconceito e de onde vem a propensão natural abraçá-lo; passa à demonstração da falsidade do imaginário finalista e conclui oferecendo alguns de seus efeitos mais danosos.” (Chauí, 1999, p. 629). Ora, esses efeitos encontram-se sobretudo na servidão, nos preconceitos, na intolerância.

Diferentemente, em sua *Monadologia*, (1714) artigo 18, o pensador alemão Leibniz demonstra aos seus leitores que todas as substâncias simples ou mônadas criadas poderiam ser “denominadas *Enteléquias*.” As *Enteléquias*, segundo Leibniz, “contêm em si uma certa perfeição (*ékhouisi tò entelés*), e têm uma substância (*autárkeia*) a torná-las fontes das suas ações internas e, por assim dizer, autômatos incorpóreos.” (Leibniz, 1979, p. 106) Contudo, no artigo 19 o autor fará a seguinte distinção, qual seja a de que se pode designar por *Enteléquias* “as substâncias simples possuidoras apenas de percepção.” (Idem). Mas para as almas, “aquelas cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória.” (Ibidem). Inclusive, segundo Leibniz, as bases do espinosismo são destruídas através das mônadas²⁰. Não obstante, uma das críticas de Leibniz se dá porque segundo seu pensamento filosófico, o Deus de Spinoza,

[...] não assegura a permanência de nada e todas as coisas são somente como que modificações e, por assim dizer, fantasmas evanescentes e passageiros da única substância divina, única permanente, ou, o que dá no mesmo, a própria natureza ou substância de toda coisa é Deus, doutrina de triste reputação que um autor sutil, mas ímpio, propôs ou renovou recentemente. (Leibniz, 1978, p. 100).

Primeiramente, é necessário enfatizar que o pensamento de Spinoza abalou as bases teo-

20 Acerca dessa problemática, a crítica de Leibniz, segundo a pensadora Chauí, se dá pelo absurdo da definição 2 da Parte I da *Ética* onde Spinoza enfatiza que, “é dita finita em seu gênero aquela que pode ser limitada por outra da mesma natureza. P ex., um corpo é dito finito porque concebemos sempre outro maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.” Acerca disso, Chauí aponta que Leibniz que “a finitude se reduz a uma determinação extrínseca, é mera quantidade limitada? Eis por que ele afirma a diferença entre a *Monadologia* e a filosofia de Espinosa.” (Chauí, 2016. p. 56). Sendo assim, para Leibniz, “é justamente pelas 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, 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, 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 existências das mônadas.” (Leibniz, 1890, p. 720 apud Chauí, 2016, p. 56).

lógico-religiosas e políticas de seu tempo por ser um grande defensor da liberdade religiosa e por defender com todo seu rigor filosófico a necessidade de haver separação entre religião e política. Ou seja, entre Estado e igreja. Sobretudo, nosso autor combate aqueles que governavam a “pretexto de religião”. Esses, para Spinoza, muniam-se de superstições para causar medo e pavor sobre o povo. Para Spinoza, essa era uma poderosa fórmula para manter a servidão e impotência humana. Além do mais, nosso autor aponta que a Filosofia e a Teologia possuem saberes distintos. Portanto, cada uma dever ocupar seu devido lugar. Em suma, nosso autor foi um grande defensor da liberdade filosófica ou liberdade de pensamento. Inclusive, em seu *Tratado teológico-político*²¹ destaca que “ninguém pode transferir a outrem, nem a tanto ser coagido, o seu direito natural²², ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa.” (TTP/20/1). Por isso, seu pensamento acaba por ser proibido em quase toda Europa²³. E, ainda que Spinoza tenha publicado seu *Tratado teológico-político* (1670) anonimamente, em pouco tempo, foi descoberto que se tratava de uma obra de sua autoria.

Para contrapormos ao que foi exposto acerca do pensamento de Leibniz contra Spinoza, citamos o que discorre a pensadora Mariana Gainza (2011) na obra *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*. Acerca do Deus de Spinoza, a autora demonstra-nos, “tudo o que existe exprime de um modo certo e determinado a essência de Deus, isto quer dizer que as essências singulares são igualmente complexas, e que existem como potências ou conatus, como forças de perseverar na existência e de produzir efeitos.” (Gainza, 2011, p. 183). Além disso, a autora esclarece-nos que isso, de forma alguma se resume em “reduzíveis e meras espiritualidades.” (Idem). Ainda, segundo a autora, a “substância

21 Para essa obra, utilizaremos a Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Casa da Moeda. Editora: INCM, 2004. Exemplo de citação do *Tratado-teológico-político*: (TTP7/1) = capítulo 7 e parágrafo 1.

22 Pois o direito natural é a potência de cada indivíduo. É o seu *conatus*, de acordo com sua *Ética*.

23 De acordo com Jonathan Israel (1946-), inclusive “durante a segunda metade do século XVII, a censura alemã e livros era, em grande parte, de orientação profissional. A estratégia da censura era determinada por clérigos, fossem luteranos, calvinistas ou católicos, e seu primeiro propósito era excluir as obras consideradas perigosas do ponto de vista teológico. [...]” Cf. Israel, 2009, p. 143.

espinosana” “é a concepção da natureza positiva do infinito em sua absoluta diversidade interna, ou a realidade descoberta em sua fundamental diferenciação. (Gainza, 2011, p. 184). E, por fim, a autora conclui que “as coisas singulares, por serem modos ou expressões determinadas de uma potência infinita, ou, o que é o mesmo, por serem ‘determinações expressivas’, expandem-se até onde suas potências o permitem nem mais nem menos...” (Idem). Por isso, na filosofia de Spinoza, não há possibilidade do real, mas tudo, absolutamente tudo é real. Um exemplo disso pode-se encontrar nas essências das coisas. Ou seja, elas não são “possíveis”. E como bem apresenta-nos Deleuze, as essências são elas mesmas existências.” (Deleuze, 2019, p. 236).

Conforme mencionado, em se tratando do pensamento de Spinoza, é preciso notar que as críticas contrapostas ao pensador Spinoza se dão por questões que vão além da metafísica. Na verdade, são também políticas, territoriais, culturais e religiosas²⁴. Pois a questão acerca de Deus e do homem sempre foi tema de grandes tensões entre filósofos e teólogos. Acerca disso, podemos citar, sobretudo, as disputas no que diz respeito à Filosofia Natural, cujo domínio pertencia às forças da cristandade ocidental que, buscavam responder questões não compreendidas acerca dos fenômenos da natureza²⁵. Por isso, no século XVII, a religião revelada exercia forte poder coercitivo, além de domínio político, econômico²⁶ e moral sob a sociedade. E, em

24 “A divergência parece dever-se muito mais ao estilo de vida de ambos que à potência de seus pensamentos. Leibniz, sendo um filósofo da corte, teria ocultado um encontro com Spinoza a fim de resguardar-se do comprometimento político com um pensador associado aos republicanos holandeses e combatido por representantes de diversas correntes filosóficas vigentes em seu tempo. Entre um filósofo da corte e um filósofo viandante, mundanos em sentidos diferentes, tinha de haver um estranhamento, apesar de sua proximidade como criadores da filosofia.” (Deleuze, 2019, p. 28).

25 Segundo Luciana Zaterca, “através do trabalho profissional incessante, poder-se-ia afastar as dúvidas religiosas e atingir a certeza da condição de eleito; em outras palavras, o trabalho e, portanto, também o trabalho científico, continuado e sistemático, se tornaram um valor religioso, como meio de ascese e mais eficaz, e também a maneira mais segura e visível de comprovar a regeneração dos homens e a veracidade de suas crenças [...]” (Zaterca, 2004, p. 31).

26 Sobre essa questão, para Marx Weber (1864-1920), “o mundo está destinado apenas e exclusivamente para servir a auto glorificação de Deus. O cristão eleito existe unicamente para aumentar, tanto quanto lhe for possível, a gló-

ria de Deus no mundo, ao cumprir os seus mandamentos. Mas Deus exige a ação social do cristão, pois pretende que a organização social seja moldada segundo os seus mandamentos e lhes corresponda. [...] É que a organização e disposição ótimas desse cosmos, que, segundo a revelação da Bíblia e também segundo o juízo natural, se destina a servir de proveito ao gênero humano permite classificar o trabalho ao serviço dessa utilidade social impessoal como uma coisa que aumenta a glória de Deus e é desejada por este.” (Weber, 1990, p. 96).

ria de Deus no mundo, ao cumprir os seus mandamentos. Mas Deus exige a ação social do cristão, pois pretende que a organização social seja moldada segundo os seus mandamentos e lhes corresponda. [...] É que a organização e disposição ótimas desse cosmos, que, segundo a revelação da Bíblia e também segundo o juízo natural, se destina a servir de proveito ao gênero humano permite classificar o trabalho ao serviço dessa utilidade social impessoal como uma coisa que aumenta a glória de Deus e é desejada por este.” (Weber, 1990, p. 96).

27 Em uma carta enviada a Spinoza, Schuller esclarece-lhe que seu amigo Tschirnhaus conhecera em uma viagem a Paris “um homem notavelmente instruído, versado nas diversas ciências e livre dos preconceitos comuns da teologia. Chama-se Leibniz e Tschirnhaus ligou-se a ele intimamente, sendo a razão dessa amizade o fato de que trabalham juntos para aperfeiçoar seu entendimento e pensam que nada pode ser melhor e mais útil. Leibniz, é, parece particularmente apurado no estudo das questões morais e fala delas sem sofrer a pressão de nenhum sentimento, sob o exclusivo ditado da razão. [...] Esse mesmo Leibniz tem em grande apreço o *Tratado teológico-político*. [...]” Cf. Spinoza, 2014, p. 74. (Ep70). Entretanto, Segundo Jonathan Israel, “ao discutir o *Tractatus* com outros correspondentes, Leibniz condenou veementemente o livro, tomando o cuidado de não revelar que se correspondia com seu autor. [...]” (Israel, 2009, p. 552). Inclusive, Leibniz conhecera pessoalmente Spinoza em 1676, em Amsterdam. Mas Spinoza, antes de conhecê-lo, nutria desconfiança em relação às suas verdadeiras intenções. Acerca dessa questão, para muitos estudiosos Leibniz foi um dos grandes gênios do século XVII. Mas também foi considerado um homem de “muitas faces.” Manteve um forte papel na política agindo muitas vezes como um conciliador. Além de conselheiro da alta corte, passou os últimos 40 anos de sua vida como bibliotecário-chefe em Hanôver. Após a morte de Spinoza vários pensadores se levantaram contra sua filosofia, inclusive Leibniz em sua *Monadologia* e em outros escritos. Ainda, segundo Chauí (1979, p. 92), para Bertrand Russell (1872-1970), “Leibniz foi um dos maiores intelectuais de todos os tempos, ‘mas como criatura humana não foi admirável’. Era diligente, econômico, comedido e honrado, mas ‘inteiramente destituído das virtudes filosóficas superiores, tão notáveis em seu contemporâneo Espinosa. Enquanto a Espinosa (1632-1677) jamais fez qualquer concessão no terreno das ideias e por isso foi excomungado da comunidade judaica de Amsterdam e condenado a viver humildemente. Leibniz teria deixado de publicar os melhores trabalhos que escreveu, porque não eram apropriados para conseguir popularidade; só trouxe à luz algumas obras destinadas a conquistar a aprovação de príncipes e princesas.” Para uma introdução à vida e principais obras do pensador alemão consultar: LEIBNIZ. Gottfried. W. Discurso de metafísica e outros textos. In: CHAUI. M. **Vida e obra de Leibniz**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. pp. 91-102.

moral dogmática alicerçada sobre os preconceitos e superstições e, principalmente porque tal discurso era contrário à diversidade religiosa, tema bastante discutido em seu *Tratado teológico-político*. Por isso, nosso autor insiste em denunciar o governo tirânico teológico-político alicerçado em uma moral dogmática para defender a separação entre a filosofia e a teologia e também lutar pela independência da Filosofia Natural (ainda sob o domínio eclesiástico), além da separação entre o Estado e a religião e, sobretudo a liberdade de filosofar, entre outras questões.

Não obstante, ainda que a genialidade de Leibniz siga uma via racionalista, é possível observar que Deus, segundo Leibniz age por “regras de bondade e perfeição na natureza”, “regras de justiça,” “regras de sabedoria”. Para o pensador alemão, existe a “vontade justa de Deus”. Além disso, ele defende o “livre-arbítrio humano”, a “harmonia preestabelecida” etc. inclusive, em seu *Discurso de metafísica* afirma que Deus “age da forma mais perfeita, não só em sentido metafísico, mas também moralmente falando²⁸.” (Leibniz, 1979, p. 119). Por isso, segundo seu pensamento filosófico “é preciso aliar-se a moral metafísica.” (Leibniz, 1979, p. 150). Conforme esclarece-nos,

Deus é o Monarca da mais perfeita república composta de todos os espíritos, [...] os espíritos são as substâncias mais suscetíveis de aperfeiçoamento. [...]. Pode-se até dizer que Deus, enquanto espírito, é a origem das existências; doutro modo, se carecesse de vontade de escolher para escolher o melhor, não haveria razão alguma para um possível existir em vez dos outros. [...]. Apenas os espíritos são feitos à sua imagem, e quase da sua raça ou como filhos da casa, pois só eles o podem servir livremente e agir com conhecimento à imitação da natureza divina; um único espírito vale o mundo inteiro, pois não só exprime, mas também o conhece e aí se governa à maneira de Deus, [...]. (Leibniz, 1979, p. 150-151).

28 Ainda segundo Israel, “Leibniz realmente destruiu o edifício de Espinosa? De acordo com os newtonianos ingleses em especial Samuel Clarke, com essas ideias ele não conseguiu de maneira alguma escapar da terrível armadilha da ‘necessidade absoluta’ mecanicista, pois de acordo com suas definições, desde que Deus existe e é onipotente, onisciente e perfeitamente bom, é difícil ver como ele pode ‘necessariamente’ ser impelido a criar ou determinar o melhor. Necessidade hipotética e necessidade moral insiste Clarke, são apenas formas figuradas de falar e no rigor filosófico da verdade não são de todo necessidade.” (Israel, 2009, p. 561). Acerca desse assunto, consultar MONDADORI, Fabrizio. “*Necessity ex Hypothesi*”. In: **The Leibniz Renaissance**, Florença, 1989, p. 191-222.

Ora, diferentemente do sistema leibniziano, Spinoza, por exemplo, em seu TTP busca demonstrar através de seu método histórico-crítico a necessidade de se interpretar a Escritura pela própria Escritura. Ou seja, separar o conhecimento profético do conhecimento natural. Também de retirar dos milagres²⁹ a Providência divina³⁰ e os desígnios de Deus. Por isso, em sua *Ética* demonstrada através da via reta da razão e em ordem geométrica o autor também rejeitará que Deus possua sentimentos humanos e seja a causa dos castigos divinos. Mas, acerca do que Spinoza aponta em seu TTP, Diogo Pires Aurélio esclarece-nos que,

[...] a fidelidade ao método de interpretar a Escritura pela Escritura está patente nesta recorrência às citações eivadas da ideia antropomórfica de Deus que de todo em todo o *Tratado* rejeita. É, com efeito, um absurdo, como já Descartes notava e os modernos estudos bíblicos sublinham, pensar-se o ser que se define pela suprema perfeição e enviar falsos profetas para enganar e castigar o povo. O que Espinosa acrescentará, levando por assim dizer, o raciocínio as suas últimas consequências, é que imaginá-lo como sumamente bom é permanecer ainda no antropomorfismo. Por isso a *Ética* o define como absolutamente infinito e não como absolutamente perfeito, o que equivale a retirá-lo do universo da imaginação em

29 “Ao fim e ao cabo, foi para quase todos os profetas uma questão extremamente obscura saber como a ordem da natureza e os acontecimentos humanos poderiam conciliar-se com a ideia que faziam da providência de Deus. Mas, para os filósofos, que tentam compreender as coisas, não por milagres, mas por conceitos claros, isto foi sempre bastante evidente, em particular para os que baseiam a verdadeira felicidade apenas na virtude e na tranquilidade de ânimo, que não procuram que a natureza lhes obedeça, mas procuram, em vez disso, obedecer-lhe, que sabem que Deus dirige a natureza conforme exigem as leis universais e não conforme as leis particulares do gênero humano e que, por isso mesmo, zela não só por este mas por toda a natureza. Portanto, também consta da Escritura que os milagres não fornecem o verdadeiro conhecimento de Deus nem ensinam claramente a sua providência.”. (TTP/6/11).
30 Por exemplo, “o argumento do desígnio” foi “um bastião cada vez mais vital embora, em si uma ideia antiga, contra o radicalismo filosófico, a partir da década de 1670 [...] simultaneamente filosófico e teológico, foi adotado com entusiasmo por teólogos de todas as facções como uma base coerente amplamente aceitável para reconciliar a fé num Criador divino e na Providência com os avanços da ciência. De fato, ele se tornaria um elemento vital de todos os sistemas teológico-filosóficos destinados a dominar a ala central - o Iluminismo Moderado da corrente principal- e era igualmente fundamental do empirismo de Boyle, no Newtonianismo, *Malebranchisme* e no sistema leibniziano-wolffiano.” (Israel, 2009, p. 505).

que decorre a Escritura e a posicioná-lo no universo da razão. (Aurélio, 2004, p. 403, nota 2).

Realmente, porque só existe uma única Substância, a saber, Deus, na filosofia de Spinoza, “tudo está em Deus e sem Deus nada pode ser, nem ser concebido”. Portanto, Deus não é exterior às coisas e por isso não há transcendência ou “espelhos”. Deus não é justo ou injusto, não possui vontade na ordem de sua natureza. Deus, segundo Spinoza, está destituído de qualquer afeto ou semelhança humana. Por isso, segundo Gainza, as coisas singulares, “por serem os modos ou expressões determinadas de uma potência infinita, [...] expandem-se até onde suas potências os permitem³¹.” (Gainza, 2011, p. 185). E isso não concerne ao livre-arbítrio da vontade, pois como bem vimos, ela é apenas um modo de pensar. Em suma, os entes (coisas singulares) são concebidos pelos atributos de Deus, e através desses dois atributos a essência divina exprime todos os modos de realidade, ou seja, exprime-se nos modos de ser da Substância absolutamente infinita de forma determinada³². Portanto, não podem existir várias substâncias, como defende Leibniz através de suas mônadas³³ ou, por exemplo, como bem

31 Para Gainza, por exemplo, “o absoluto espinosano: causa de todas as coisas por ser causa de si, por exprimir-se produtivamente, diferenciando-se numa multiplicidade de modos realmente diversos, permite pensar a abertura infinita do ser como potência de infinidade de seres.” (Gainza, 2011. p. 185).

32 Consequentemente, “o que quer que possa ser percebido pelo intelecto infinito como constituindo a essência da substância pertence apenas à substância única.” (E2P7S).

33 Acerca dessa problemática, segundo Chauí, “a expressão leibniziana, fundada no pluralismo substancial, é uma representação – a mônada espelha o universo – única relação possível entre heterogêneos. Ora, a marca essencial da expressão espinosana é que é sempre e necessariamente uma relação entre homogêneos: cada atributo exprime a essência de Deus, cada modo exprime a natureza de seu atributo; nenhum atributo exprime um outro e nenhum modo exprime algo que pertença à essência de um outro atributo. A expressão espinosana é uma diferenciação no interior da identidade de um único princípio constituinte: a substância se exprime em cada um de seus atributos e cada um deles exprime de maneira diversa dos demais. Se a expressão for uma relação de heterogêneos, nada impede supor que estes sejam séries paralelas que se encontrarão no infinito; se, porém sabe-se que a expressão é uma relação entre homogêneos, que exprimir não é espelhar um outro (ou representá-lo), mas sim uma ação causal imanente de um princípio único internamente diferenciado, não há como nem por que falar em ‘paralelismo’. [...]” (Chauí, 2016, p. 121). Portanto, o termo paralelismo não convém com a filosofia de Spinoza, mas refere-se a essa “relação possível entre heterogêneos.” Logo, pertence ao pensamento de Leibniz.

pensou Descartes³⁴ através da Substância pensante e da Substância extensa³⁵. Para Spinoza, sobretudo “a coisa extensa e a coisa pensante são ou atributos de Deus ou afecções dos atributos de Deus³⁶.” (E1P14C2). Além disso, elas são expressões de uma pluralidade simultânea de causas e efeitos. Ou seja, são conexões unidas porque exprimem a potência de Deus.

Consequentemente, nas coisas singulares³⁷ não há superioridade entre o corpo e a mente, pois ambos “são uma só e mesma coisa que é concebida ora sob o atributo Pensamento, ora sob o atributo Extensão³⁸.” (E3P2S). O que há nos modos finitos são as expressões da Substância única (Deus) através de seus atributos infinitos (Pensamento e Extensão). Ora, à natureza dos modos finitos não pertence o existir, mas perseverar no existir. E, como bem de-

34 “Francis Bacon, René Descartes, Baruch Spinoza são os pensadores que retomaram e continuaram a obra de Lutero, Zwingli Calvino no terreno filosófico. Eles romperam a coação da tradição filosófica das escolas, expulsaram a escolástica litigiosa, então já desprovida de conteúdo e de frutos, limpavam as escolas da poeira acumulada durante séculos. Ensinarão novamente os homens a remontar as eternas fontes do conhecimento e extrair da natureza e do próprio espírito as leis do ser e as normas do agir, em vez que aceitar opiniões e convicções como herança dos predecessores por fidelidade e fé [...]” Para uma leitura na íntegra, cf. FREUDENTHAL, J. Spinoza. *Leben und Lehre*, v. II: *Die Lehre Spinoza*, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, Winter, 1927. In: BENJAMIN, C (org.). **Estudos sobre Spinoza**. 2014, p. 324-327.

35 Em relação à crítica ao dualismo cartesiano, por exemplo, “antes de Leibniz, Espinosa já havia eliminado e, na verdade, mas perfeitamente, a necessidade de uma hipótese para esclarecer a concordância recíproca entre as mudanças da substância extensa e da pensante ao admitir apenas uma substância. Nisso consiste uma verdadeira semelhança. Ambos os filósofos contemplam a alma e o corpo como um *unum per se*, que poderia ser dividido na representação, mas na jamais na realidade.” (Jacobi, 2021, p. 219).

36 Da mesma forma, para Spinoza “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, expressa, todavia de duas maneiras; o que parecem ter visto certos Hebreus, como que por uma névoa, ao sustentarem que Deus e as coisas por ele entendidas são um só e o mesmo.” Cf. E2P7S.

37 “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e tem existência determinada.” (E2Def7).

38 Para Margaret D. Wilson, “embora as causas de um modo sejam encontradas exclusivamente sob seu atributo, há uma relação extremamente íntima entre a ordem das causas, e, por conseguinte, a ordem do conhecimento, sob diferentes atributos, especificamente o atributo Pensamento e a Extensão. [...]”. (Wilson, 2011, p. 133). Para uma melhor compreensão acerca da ordem das causas e dos efeitos na teoria do conhecimento de Spinoza ver WILSON, M. D. Teoria do conhecimento de Spinoza. In: GARRETT, D. (org.) **Spinoza**. Ideias & Letras, 2011, p. 389-420.

monstra-nos Gomes, “o homem é apenas uma modificação deste ser, que é a substância, mas que também é expressão finita deste ser divino.” (Gomes, 2021, p. 25). Sendo assim, esses modos, além de existirem em outro (*in alio*) tem determinada duração, isto, são absolutamente eternos, padecem e são coagidos. Pode existir ou não existir. Contudo, quando existentes, estão em Deus através das expressão desses modos. Por isso corpo e mente existem simultaneamente. Vejamos como se dá essa pluralidade simultânea de acordo com Chaui. Segundo cita,

[...] a união da mente e do corpo é simultaneamente efeito da união dos atributos na substância, que acarreta a união de seus modos e da natureza da ideia, visto que toda ideias deve convir com seu ideado. Uma vez que a união dos atributos constitui a substância, a união do corpo e da mente constitui um modo humano singular e essa união, por ser uma constituição, é total, de sorte que a mente percebe tudo o que acontece no objeto da ideia, [...]. (Chaui, 2016, p. 206).

Por conseguinte, se observarmos o que nos diz a proposição 13 da Parte II da *Ética* veremos de forma mais clara essa união. Conforme cita, “o homem consta de mente e corpo³⁹, e que o corpo humano existe tal como o sentimos.” Ou seja, corpo e mente interagem simultaneamente sob afecções contínuas. Por isso, “temos as ideias das afecções do corpo; e este é existente em ato.” (Idem). Em síntese, mente e corpo afetam e são afetados em relações complexas e simultâneas que se dão através dos encontros (*occurros*) com outros corpos. Portanto, causas e efeitos operam entre relações de movimento e de repouso, e, simultaneamente, nas afecções dessas ideias. Sendo assim, é preciso entender distintamente o que são as afecções para entender que seus efeitos são paixões ativas ou passivas da mente ou do corpo. Daí a importância de compreendermos adequadamente que, “quanto mais um corpo é mais apto do que outros para fazer [agir] ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua mente é mais apta

39 Em Spinoza “a mente está unida ao corpo pelo fato de que o corpo é objeto da mente.” Cf. E2P21. Podemos tomar como um exemplo o seguinte axioma, a saber, que “não sentimos nem percebemos nenhuma coisas singular além de corpos e modos de pensar.” (E2Ax5). Isso porque, “a mente e o corpo são um só indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do Pensamento seja sob o da Extensão.” Cf. E2Ax5. “Daí segue que o homem consta de mente e corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos.” Cf. E2P13C.

do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente”. (E2P13S). E, embora distintos em relação aos atributos, corpo e mente agem ou padecem simultaneamente⁴⁰. Portanto, eles são modos finitos e não substâncias. Portanto, na filosofia de Spinoza, não podem ser concebidas duas ou mais substâncias, pois só existe apenas uma substância absolutamente infinita que exprime simultaneamente todas as coisas: Deus.

CONCLUSÃO

Sendo assim, nesse sentido, em Leibniz, tais ideias distanciam-se do pensamento filosófico de Spinoza. No entanto, em um diálogo organizado por Friedrich Heinrich Jacobi, cujo título trata *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* é possível observar, além de uma rigorosa investigação acerca das grandes influências do espinosismo na Alemanha, a seguinte questão entre a filosofia de Spinoza e o pensamento filosófico de Leibniz, Conforme cita,

[...] arrisco-me a esclarecer toda doutrina da alma de Leibniz a partir de Espinosa...Na verdade, ambos têm a mesma doutrina da liberdade, e apenas uma miragem diferencia suas teorias. Se Espinosa (*Ep. LXII. Op. Posth.*, pp. 584-585) explica nosso sentimento de liberdade com o exemplo de uma pedra que pensa e sabe que está se esforçando o quanto pode para continuar seu movimento, Leibniz o explica (*Theod.*, §50)⁴¹ com o exemplo do imã, que deseja se movimentar em direção ao Norte e acredita se mover independentemente de outra causa, porque não tem consciência do movimento imperceptível da matéria magnética, Leibniz explica as causas finais por um *appetitus*, um *conatus immanens*. Do mesmo modo Espinosa, que nesse sentido, poderia admiti-las completamente; e para ele, como para Leibniz, a representação do que é exterior e os apetites constituem a essência da alma. Em suma, quando se penetra fundo no assunto, percebe-se que

40 Por exemplo, a ideia que Spinoza nos dá do círculo pode muito bem descrever a simultaneidade dessa relação que se dá entre os atributos Extensão e Pensamento. Conforme cita no escólio da proposição 7 da Parte II da *Ética* “um círculo existente na natureza e a ideia do círculo existente, que também está em Deus, são uma só e mesma coisa, que é explicada por atributos diversos; e, portanto, quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sobre o atributo Pensamento, quer sobre outro qualquer, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras.” Portanto, representam simultaneamente (de forma objetiva e formal) a realidade ou ser da coisa.”

41 A *Teodiceia* foi publicada em 1710.

uma tal causa final pressupõem uma causa eficiente, tanto em Leibniz quanto em Espinosa... O pensamento não é a origem da substância, mas a substância é a origem do pensamento. [...]. Portanto, é preciso que se aceite algo não pensante como anterior ao pensamento, algo que deve ser pensado como originário, se não absolutamente na realidade, ao menos quanto à representação, à essência, à natureza interior. Por isso, Leibniz foi bastante honesto em chamar as almas de *autômates spirituels*⁴². Mas [...] como o princípio de todas as almas pode subsistir e agir por si mesmo, o espírito antes da matéria, o pensamento antes do pensamento? Esse grande nó, que ele deveria ter desatado para realmente nos tirar de embaraços, esse nó, ele o deixou tão emaranhado quanto era [...] (Jacobi, 2021, p. 93-94).

Ora, Leibniz, “quando ainda não sabia nada da filosofia de Espinosa, pôde designá-lo como um cartesiano entre outros que não fazia nada além de parafrasear o seu mestre⁴³.” No entanto, após conhecer seu pensamento, correspondeu-se com ele, chegou a elogiá-lo e até mesmo viajou para encontrá-lo. Como se sabe, foi justamente após a grande polêmica do TTP, ainda que publicado anonimamente, que Spinoza ficaria bastante conhecido. E, conforme mencionado anteriormente, devido aos persistentes conflitos religiosos-políticos, conseqüentemente, em meados de 1674, até mesmo nos Países Baixos, onde de certa forma era possível o livre filosofar, também dar-se-ia o início à perseguição de todas as obras consideradas como “blasfemadoras”, dentre as quais podemos citar, além do TTP, “a interpretação filosófica da Bíblia feita por Meyer e a tradução holandesa do *Leviathan* de Hobbes⁴⁴.” (Bartuschat, 2010, p. 23).

42 “A mesma denominação se encontra em Espinosa, embora não na sua *Ética*, mas sim no seu fragmento *De Intellectus Emendatione*. (Jacobi, 2021, p. 156, nota 22). 43 (Carta a Thomasius, abril de 1669 apud Bartuschat, 2010, p. 20).

44 Em relação a Hobbes e Spinoza, Antonio Negri cita que, a diferença entre ambos “reside na distinção entre um e outro quanto ao sentido ontológico da apropriação: em Hobbes, ela se apresenta como crise e tem então de encontrar novamente uma legitimidade a partir do poder, da sujeição. O horizonte criador de valor é o comando exercido sobre o mercado. Em, Espinoza, ao contrário, a crise anula o sentido da gênese neoplatônica do sistema, transfigura, destruindo-a, qualquer concordância metafísica pré-constituída, e não coloca mais o poder para a liberdade, mas sim o problema de uma constituição da liberdade. Essa distinção pressupõe em uma série de novos conceitos. O que equivale a dizer que não se pode superar o esquema de Hobbes enquanto se mantém o ponto de vista da individualidade. O deslocamento espinosista do problema

Em suma, não faltaram estudiosos para debruçarem-se sob a filosofia de Spinoza, ainda que isso incorresse risco iminente. E, nesse percurso, Spinoza foi acusado de ateu, materialista, ou ainda, aquele cuja filosofia perdeu-se sob um acosmismo⁴⁵ ou “forma superior de ateísmo”⁴⁶. Entretanto, também não faltaram admiradores que considerassem “seu sistema fechado altamente sublime.” (Bartuschat, 2010, p. 130). Sua filosofia ganhou grande repercussão e fascínio. Fundamentalmente, a obra que mencionamos de Jacobi tornou Spinoza “representante ‘de um tipo metafísico de primeira ordem’⁴⁷.” Acerca de Leibniz, deixamos aqui um

deverá então fundamentar, como uma fenomenologia da prática constitutiva, um horizonte ontológico sobre o qual essa fenomenologia possa caber. Esse horizonte é coletivo. É o horizonte da liberdade coletiva. [...]”. (Negri, 2018, p. 63) Ora, em uma carta que Spinoza envia a seu amigo, Jarig Jelles, o pensador cita que sua diferença entre ele e Hobbes junto a política é a de que, “tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço o direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza. Cf. Spinoza, 2014, p. 218. (Ep.50).

45 Tal acusação foi feita por “Christian Wolff, em sua (*Theologia naturalis*, 1736-37, Paris II, §671-676 apud Bartuschat, 2010, p. 132). “Procedente da autoridade filosófica reconhecida na Alemanha no século XVIII, essa crítica contribuiu decisivamente para que, por esta época, se falasse de Espinosa como se fosse um cachorro morto.” Cf. Bartuschat, 2010, p. 132. Também Hegel, em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), vol. 1: *A Ciência da Lógica* acusa o pensamento de Espinosa como sendo um acosmismo. No entanto, segundo o francês Bernard Rousset (1929-1997), “é impossível de apresentá-lo como um acosmismo, a identificação de Deus e da Natureza que tem justamente como consequência dar ao mundo a plenitude da realidade; [...]” (Rousset, 2020, p. 354). Para uma melhor compreensão acerca dessa interessante discussão, consultar: ROUSSET, B. Olhar espinosista sobre a leitura hegeliana do espinosismo, de Bernard Rousset. Tradução de Carlos Tiago Silva e Arion Keller. **Revista Sofia** - Vitória: Espírito Santo, v. 9, n. 2, p. 354-370, 2020. 46 Como bem observa Chauí, Giacomo Leopardi (1798-1837) “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 sínteses entre substancialidade e atividade, Ora, essa reconciliação, dirá Hegel, é muito rápida, abstrata e, finalmente, impossível nos quadros da filosofia espinosista, pois, se o panteísmo de Espinosa não é, de maneira nenhuma, como tola mente supusera Jacobi, um ateísmo vulgar, é por não ser cosmo-teísmo, mas acosmismo, forma superior do ateísmo, que não reconcilia nem pode reconciliar as divisões postas pelo idealismo transcendental, [...]” (Chauí, 1999, p. 318).

47 Cf. A. Schol, *Die Hauptschriften zum Pantheismus-Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, 1946 apud Bartuschat, 2010, p. 132. Ainda, acerca dessa questão, “na florescên-

breve e rico registro das palavras de Jacobi para elucidação de nossos estudos. Inclusive, para compreendermos as peculiaridades da filosofia de ambos. Conforme cita, “não pode nem deve ser negado que há uma grande analogia entre as formas de Leibniz e as de Espinosa, [...]”⁴⁸. Por isso, a importância de observarmos com rigor o pensamento filosófico desses grandes pensadores e, sobretudo, compreender por que em alguns momentos ambos distanciam-se.



REFERÊNCIAS

ALMEIDA, N. M de. **Gramática latina**: curso único e completo. 25ª ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

AQUINO, S. T. **Compendio de teologia**. São Paulo: Abril Cultural. 1979.

BARTUSCHAT, W. **Espinosa**. Tradução de Beatriz Ávila Vasconcelos. Porto Alegre: ARTMED, 2010.

CHAUI, M. **A nervura do real - imanência e liberdade em Espinosa. v.1 (imanência)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, M. **A nervura do real - imanência e liberdade em Espinosa. v. 2 (Liberdade)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DELEUZE, G. **Curso sobre Spinoza** (Vincennes, 1978, 1981). Tradução para o português: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rabello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EDUECE, 2019. (Col. *Argentum Nostrum*).

DELEUZE, G. **Espinosa e o Problema da Expressão**. Tradução do GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

DELEUZE, G. **Espinosa: Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

FRAGOSO, E. A. R. A definição de Deus na Ética de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos - Revista de filosofia do Mestrado acadêmico em filosofia da UECE**, Fortaleza, v.2 n.4, 2005, P. 11-31.

GARRETT, D. (org.) **Spinoza**. Tradução de Cassiano T. Rodrigues. Aparecida: Idéias & Letras, 2011.

GOMES, C. W. B. **O papel da finalidade imanente da ação humana na ética e na política de Spinoza**. 2021. 271 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021, p. 272.

JACOBI, F. H. **Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn**.

cia da vida cultural alemã, Espinosa teve um lugar garantido. Muitas vezes, contudo, foi entendido simplesmente a partir da interpretação de Jacobi, o qual havia chamado a atenção para componentes supostamente não racionais no sistema de Espinosa.” Cf. Bartuschat, 2010, p. 132. Acerca da repercussão histórica do sistema filosófico de Spinoza, cf. BARTUSCHAT, W. *Espinosa*. In: **Após Espinosa**. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 130-135.

48 Essas analogias entre as filosofias dos pensadores supracitados apresentam-se “segundo as quais suas coisas singulares se diferenciam no modo como se ligam e como se determinam reciprocamente a existir, agir e a padecer, modificam ou mantêm sua posição e seus atributos; na liberdade, que se baseia no desejo particular e imediato, no *conatus immmanens* de cada natureza particular e na escravidão, que se baseia nas exigências, por assim dizer, no decreto do todo, na sua harmonia preestabelecida. (Jacobi, 2010. p. 221). Acerca disso, é necessário salientar ainda que, “supondo que Leibniz de fato tivesse se apropriado de Espinosa, ninguém familiarizado com quanto esse nome era unânime e fortemente desprezado na época, poderá se aborrecer por Leibniz nunca ter se referido a doutrina mal afamada desse filósofo. De resto, sabe-se o quanto Leibniz era inclinado a se apoiar nos pensamentos de seus antecessores e a procurar qualquer semelhança entre seus conceitos e os dos outros.” (Idem).

Tradução de Juliana F. Martone. Campinas: SP Editora Unicamp, 2021.

ISRAEL. J. I. **Illuminismo Radical: a filosofia e a construção da modernidade.** São Paulo: Madras, 2009.

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa.** Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filo/Espinosa).

LEBNIZ, G. W. **Opuscles philosophiques choisis.** Paris: Aubier, 1978.

LEIBNIZ, G. W. **A Monadologia.** Traduções de Carlos Lopes de Matos... (et. Al). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LEIBNIZ. Gottfried. W. Discurso de metafísica e outros textos. In: CHAUI. M. **Vida e obra de Leibniz.** São Paulo: Abril Cultural, 1979. pp. 91-102.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa.** Tradução de Raquel de Ramallete. São Paulo: Editora 34, 2018. (Coleção Trans).

NEWTON, Sir I. **Princípios matemáticos da filosofia natural.** São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores.

PONCZEK, R. L. **Deus ou seja a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da física.** [livro eletrônico]. Salvador: EDUFBA, 2009. E-book.

RIZK, H. **Compreender Spinoza.** Tradução de Jaime A. Clausen. Petrópolis - RJ: Vozes, 2006.

ROUSSET, B. Olhar espinosista sobre a leitura hegeliana do espinosismo, de Bernard Rousset. Tradução de Carlos Tiago Silva e Arion Keller. **Revista Sofia** - Vitória: Espírito Santo, v. 9, n. 2, p. 354-370, 2020.

SPINOZA, B. **Ética.** Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2021.

SPINOZA, B. **Tratado Teológico-Político.** Tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Casa da Moeda. Editora: INCM, 2004.

SPINOZA, B. **Tratado Teológico-Político.** Tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins fontes, 2003.

SPINOZA, B. **Obra completa II: Correspondência Completa e vida.** Tradução e notas de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ZATERCA, L. A. **A filosofia experimental na Inglaterra de século XVII:** Francis Bacon e Robert Boyle. São Paulo: FAPESP/Humanitas, 2004.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** Tradução de Bastos Leitão. Lisboa: Editorial Presença, 1990.





TRADUÇÃO

O DEUS DE SPINOZA*

VICTOR BROCHARD**

TRADUÇÃO DE MARTHA DE ARATANHA***

REVISÃO DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO****

É difícil, quando se passa da leitura da *Ética* à leitura do *Tratado teológico-político*, evitar um sentimento de surpresa, ou não sentir algum desconforto. Na última destas obras, de fato, Deus nos é representado como se comunicando com os homens pelo intermédio dos profetas e de Jesus Cristo. Ele se interessa pelo destino deles, ele dirige seus destinos, em uma palavra, é o Deus da tradição judaico-cristã, ou, para usar uma expressão que não faz parte da linguagem de Spinoza, mas que peço a permissão de usá-la porque ela é mais cômoda e mais clara, é um Deus pessoal. Não tenho a pretensão de afirmar que esta concepção esteja em contradição com aquela da *Ética*; inclusive o presente trabalho tem por objetivo colocar em evidência a identidade de doutrina entre as duas principais obras de Spinoza. Mas concordamos, sem dúvida, que o Deus do *Tratado* não aparece num primeiro momento como idêntico à substância infinita, ao Deus imutável e impassível tal como é definido na *Ética*. Para explicar essa diferença, não cabe invocar datas, supor que os dois livros foram compostos em épocas diferentes e que o filósofo tenha mudado de opinião ao longo da vida. Os dois livros, na verdade, pertencem ao mesmo período. O *Tratado* tendo sido publicado em 1670 e a *Ética* em 1676. Aliás, não há dúvida para o leitor atento que, no momento em que escreve o *Tratado*, Spinoza estava de plena posse de seu pensamento. Ele faz alusões à doutrina da *Ética*, e em muitos pontos, a tese que ele sustenta está de completo acordo com aquela que reina na última destas obras. Por outro lado, encontramos na *Ética*, como mostraremos mais adiante, diversas passagens que se ligam visivelmente às opiniões expressas no *Tratado*. Portanto, é necessário, se queremos desvendar precisamente o pensamento do filósofo, ter da divindade uma concepção mais ampla e mais compreensiva para convir ao mesmo tempo tanto ao Deus da *Ética* quanto ao Deus do *Tratado*. É esta ideia que gostaríamos de tentar ressaltar. Independentemente do interesse que ela representa por si mesma, uma pesquisa desse teor talvez nos forneça a ocasião de realçar um aspecto do sistema de Spinoza, às vezes desconhecido, esquecido ou relegado às sombras. Será útil, sem dúvida, recordar sumariamente o ponto de vista tão original e tão curioso que Spinoza expõe no *Tratado teológico-político*. Será necessário, em seguida, resumir a teoria da divindade que está formulada na *Ética*. Esse duplo trabalho talvez ajude a caracterizar de uma maneira mais precisa a doutrina de Spinoza tomada em seu conjunto, e a marcar mais precisamente seu lugar na história do pensamento filosófico.

I

No *Tratado teológico-político*, Spinoza trata de um tema que podemos dizer que preocupou em graus diferentes todos os filósofos modernos: as relações entre a razão e a fé. A solução que ele dá a esse problema é ao mesmo tempo muito clara e muito ousada. A razão e a fé têm cada

* Publicado originalmente em BROCHARD, Victor. *Le Dieu de Spinoza*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, A. Colin, t. XVI, p. 129-163, 1908.

** Filósofo francês, mestre de conferências da *Escola Normal Superior (École normale supérieure)* e professor de História da Filosofia Antiga na *Sorbonne Université* (Paris - França).

*** Formada em Engenharia Eletrônica pela UFRJ. Organizadora de um Grupo de Estudos sobre a obra de Spinoza no Rio de Janeiro e membro do Grupo de Pesquisa *A Fundamentação Política em Benedictus de Spinoza* e do *Laboratório de Tradução Especializada em Filosofia - LETRAFIL*. Tradutora de francês e inglês.

**** Professor de Ética e Filosofia Social e Política na *Universidade Estadual do Ceará - UECE*. Coordenador do *GT Benedictus de Spinoza* e membro do *GT Benedictus de Spinoza - ANPOF 2024*.

uma o seu domínio separado; a razão, com a ajuda da luz natural e das ideias claras e distintas, nos permite compreender a realidade, de conhecer as verdades eternas; ela nos ensina que Deus é um ser absolutamente infinito e perfeito, no qual o entendimento e a vontade são uma única coisa, e portanto, todos os modos do ser se desenvolvem em virtude de uma necessidade absoluta. A fé “consiste em saber sobre Deus o que não pode ser ignorado sem perder todo sentimento de obediência aos seus decretos, e o que sabemos sobre isso, só o sabemos tendo esse sentimento de obediência”¹. Assim, a fé representa a divindade como tendo uma vontade livre. É um chefe, um legislador ou um rei que outorga leis ou decretos aos quais os homens são obrigados a se submeter sem compreendê-los. Ela tem como objetivo unicamente a obediência e a piedade. Entre a razão e a fé não existe, ao menos para nós, passagem possível; a segunda não se deduz da primeira. “Eu afirmo de uma maneira absoluta que a luz natural não consegue descobrir esse dogma fundamental da teologia, ou pelo menos, que não exista pessoa que o tenha demonstrado e conseqüentemente que a revelação é uma necessidade indispensável.”². “Pelo qual entendo que não é a razão, mas só a revelação que pode demonstrar que basta para a salvação, ou para a beatitude, abraçar os decretos divinos a título de leis e mandamentos, sem que seja necessário concebê-los a título de verdades eternas”³. Não só para o absoluto, e para uma inteligência mais potente do que a nossa, esta passagem ou esta dedução seja completamente impossível. Em um texto muito curioso do *Tratado*, Spinoza admite expressamente a inteligibilidade disso. “Embora seja fácil compreender que Deus possa se comunicar imediatamente com os homens, já que sem nenhum intermediário corpóreo ele comunica sua essência à nossa alma, mesmo assim é verdade que um homem para compreender apenas pela força de sua alma verdades que não estejam contidas nos primeiros princípios do conhecimento humano e que não podem ser deduzidas, deva possuir uma alma muito superior à nossa e muito mais excelsa. Da mesma maneira, não creio que ninguém tenha jamais atingido esse grau de perfeição, exceto Jesus Cristo, a quem foram reveladas imediatamente sem palavras e sem visões esses decretos de Deus que levam o homem à salvação”⁴. A legitimidade da fé está fundada unicamente sobre um fato histórico que é a *Revelação*. A própria Revelação foi transmitida pelos profetas, e estes se distinguem por uma tripla característica: primeiramente, a vivacidade de sua imaginação, depois os sinais que deram e por último, a pureza de seus costumes. Os sinais ou provas variam, aliás, segundo seus ouvintes aos quais eles se dirigiam e também segundo o temperamento, a educação ou a inteligência dos profetas⁵. Eles consistiam sobretudo em predições do futuro. Spinoza não admite que os profetas jamais tenham justificado sua missão por milagres e ele se insurge contra essa teoria⁶. Não há exceção às leis da natureza, que, a razão nos ensina, derivam necessariamente da essência de Deus. Aqueles que acreditaram reconhecer milagres foram enganados por uma ilusão ou tomaram por exceção eventos que eram incapazes de explicar. Mas Spinoza parece admitir a possibilidade de predição do futuro⁷; não é contraditório que mentes privilegiadas sejam avisadas antecipadamente e pressintam, aliás sem compreender, os acontecimentos que o curso necessário da natureza deve trazer um dia. Aqui, como no estoicismo, o determinismo fornece um meio de explicar a divinação e a predição dos futuros, contingentes em aparência, necessários de fato. No entanto, essas duas primeiras características não são suficientes para distinguir os verdadeiros profetas. Existem falsos profetas, igualmente excepcionais pela vivacidade de sua imaginação e pelas suas predições, que o próprio Deus suscitava para tentar o seu povo; o que pertence aos verdadeiros profetas é a pureza dos seus costumes e o fato de que eles adaptam estritamente suas condutas às regras da mais severa moral. Eles têm a alma naturalmente inclinada para a virtude e para o bem, e quem não preencher essa condição é um impostor.

1 Cf. *Benedicti de Spinoza opera*, ed. Van Vloten et Land, 1882, t. 1, cap. XIV, p. 538.

2 *Ibid.*, XV, p. 548-549.

3 *Annotationes in Tract. theolog.-polit.*, XXXI (ad p. 551). *Ibid.*, p. 625.

4 *Tract. theolog.-polit.*, cap. I, p. 383.

5 Cap. II.

6 Cap. VI, p. 449.

7 Cap. XII, p. 526.

Existe então dois tipos de certezas, uma matemática ou racional, e a outra moral, independentes uma da outra, ambas legítimas, embora de valor diferente⁸: “Por coisas concebíveis eu não entendo apenas aquelas que se demonstram de maneira rigorosa, mas também aquelas que nossa mente pode abraçar com uma certeza moral, e que concebemos sem espanto, embora seja impossível demonstrá-las. Todo mundo concebe as proposições de Euclides antes de ver a demonstração. Da mesma maneira, os relatos históricos, sejam eles relacionados ao passado ou ao futuro, contanto que sejam críveis. As instituições dos povos, sua legislação, seus costumes, eis as coisas que chamo concebíveis e claras, embora não possamos dar uma demonstração matemática”. Os profetas não eram, aliás, mais instruídos ou mais inteligentes que os outros homens. Na Bíblia, de fato, os verdadeiros sábios, como Salomão, não são dados como dotados do dom da profecia, e por outro lado, a própria força da imaginação dos profetas se opõe à força do entendimento ou da inteligência.

Assim como existem duas certezas, existem duas potências distintas e inteiramente independentes uma da outra, a filosofia e a teologia, nós consideramos uma verdade inquebrantável que a teologia não deva ser uma questão de razão, nem a razão ser uma questão de teologia, mas que cada uma é soberana no seu domínio⁹. Igualmente, existem duas maneiras de chegar à beatitude e de assegurar sua salvação. O filósofo chega lá adaptando sua conduta à razão, quer dizer, compreendendo que a virtude é o supremo bem, domando suas paixões, sendo justo e caridoso, e amando o seu próximo como a si mesmo. Os outros homens atingem o mesmo objetivo obedecendo aos preceitos da religião ao às regras da piedade. Por caminhos diferentes eles chegam aos mesmos pontos, por razões diferentes eles fazem as mesmas ações.

É que de fato, segundo Spinoza, o que importa antes de tudo, é a conduta do homem. A ciência só tem seu valor porque ela termina naturalmente na virtude que também é inseparável do calor do sol¹⁰. Por sua vez, a fé sem obras é uma fé morta¹¹, e estavam estranhamente enganados aqueles que acreditaram com Maimônides e outros teólogos que sem as obras a fé não poderia assegurar a salvação¹². Assim, alguns disseram que Aristóteles, apesar de toda a sua ciência, não tinha podido alcançar a beatitude pois não tinha a fé. É o contrário que é verdadeiro. Nós já vimos que é pela conduta que podemos julgar o valor dos profetas. Spinoza vai tão longe nessa via que não teme sustentar que, em um Estado bem organizado, se devesse deixar cada um livre de sustentar pela palavra ou pela pluma qualquer opinião, contanto que os costumes fossem irrepreensíveis. “Para proteger os Estados de todos os males não poderíamos imaginar nada melhor do que fazer a piedade e o culto consistir inteiramente nas obras, a saber, no exercício da caridade e da justiça, e de deixar livre o julgamento de cada um para todo o resto¹³.” Quanto àqueles que não praticam a virtude nem por conhecimento verdadeiro, nem por obediência à fé, existe para eles palavras severas e de alguma forma os coloca fora da humanidade. “Resulta de nossos princípios que um homem que não conhece as Escrituras e também não é esclarecido sobre os grandes objetos da fé pela luz natural, um tal homem é, eu não diria um ímpio, um espírito rebelde, mas alguma coisa que não tem nada de humano, quase um bruto, um ser abandonado por Deus¹⁴.” Assim, o filósofo e o crente, por caminhos diferentes, chegam ao mesmo resultado: um porque conhece, pela evidência, a virtude e o verdadeiro bem, o outro porque, sem compreender, mas pela obediência, aplica os mesmos preceitos.

Olhando de perto, de fato, a religião revelada exprime sob uma outra forma as mesmas verdades que a ciência descobre pela luz natural. A maior parte dos homens não poderia se elevar ao conhecimento verdadeiro, seu espírito é muito fraco, suas paixões pelas quais eles dependem

8 Cap. II, p. 393. Cap. XV, p. 549, Cf. *Annotationes in Tract.*, VIII (ad p. 473), p. 614.

9 *Tract. theolog.-polit.*, cap. XV, p. 547; cap. II, p. 406.

10 Cf. *Annotationes in Tract.*, XXX (ad p. 551), p. 624-625.

11 **NT**: *Epístola de São Tiago*, cap. 2, versículo 17.

12 *Tract. theolog.-polit.*, cap. XIV, p. 539.

13 *Ibid.*, cap. XVIII, p. 589; cap. XX, p. 610.

14 *Ibid.*, cap. V, p. 441.

do resto da natureza têm muita ascendência sobre suas almas para que possam se colocar no verdadeiro ponto de vista e perceber o encadeamento das causas naturais. Seria necessário, então, ou abandoná-los a si mesmos, ou por um meio tortuoso, levá-los ao mesmo resultado. Foi por isso que Deus revelou a eles a religião. A religião apresenta, como decretos editados por um legislador ou um rei, as verdades que resultam necessariamente da essência de Deus. Ela substitui a inteligência pela obediência, o amor pela submissão e a piedade; mas, tanto num caso como no outro, é a mesma verdade que é ensinada sob duas formas diferentes. A lei moral é equivalente à lei natural, ela é a lei natural expressa em uma outra linguagem proporcional à fraqueza humana, colocada ao alcance daqueles que não têm o lazer ou o meio de se aprofundar no conhecimento verdadeiro. “No que diz respeito à luz divina natural cujo preceito soberano é, na minha opinião, que se deve amar a Deus, dei-lhe o nome de lei no mesmo sentido que os filósofos chamam por esse nome as regras universais segundo as quais todas as coisas ocorrem na natureza¹⁵.” Mas por outro lado, “todos os meios necessários para alcançar o fim supremo das ações humanas, quero dizer Deus na medida em que temos a ideia Dele, podem muito bem se chamar mandamentos de Deus, dado que o emprego desses meios nos é, de certo modo, prescrito pelo próprio Deus, na medida em que Ele existe na nossa alma, e conseqüentemente, a regra de conduta que se refere à essa finalidade pode muito bem receber o nome de lei divina¹⁶”. Como em Deus o entendimento e a vontade são a mesma coisa e só são diferentes em relação ao nosso pensamento, também podemos dizer que ele entende as verdades eternas, ou que ele as prescreve como mandamentos. Assim, “Adão compreendeu a revelação não como um mandamento seguido de recompensa ou de punição, não pela própria necessidade e natureza do ato consumado, mas apenas pela vontade de um príncipe e pela sua autoridade absoluta¹⁷”.

Nem precisa assinalar que formulando essa doutrina Spinoza não raciocina como aqueles que dizem que é necessário uma religião para o povo. Não existe em seu pensamento nenhum ceticismo; ele não considera os preceitos religiosos como meios de governo inventados pelos políticos. Ele não acredita que as severas máximas da moral, prescritas pela religião, sejam boas apenas para os humildes, e que os hábeis pudessem se colocar acima delas e se abster de observá-las. Não foram os homens que inventaram a religião, foi o próprio Deus que a revelou a eles, porque quis colocá-la ao alcance de todos e proporcionar à fraqueza de espírito do vulgar a verdade acessível apenas a um pequeno número de inteligentes. “O povo cujo gênio bruto é incapaz de perceber as coisas de modo claro e distinto não pode absolutamente prescindir desses relatos (as Escrituras¹⁸)”. A revelação não foi aliás transmitida ao homem da mesma maneira. Podemos distinguir diferentes graus e termos cada vez mais próximos da verdade. Os profetas foram enviados por Deus, mas não compreendiam o verdadeiro sentido daquilo que ensinavam. Apenas sua imaginação, não sua razão, inspirava seus discursos. Eles ensinavam a prática da virtude sem saber e sem compreender como ela deriva necessariamente de essência de Deus; assim suas palavras estão sempre de acordo com suas naturezas ou à natureza de seus contemporâneos e acompanhadas de muitos erros. Com Moisés nos elevamos a um grau mais elevado. Não é de maneira indireta e por visões que Deus se manifestou a ele; Ele lhe falou, Ele lhe atribuiu uma missão, que era conduzir o povo hebreu ao seu destino. “Se existe entre vocês algum profeta de Deus, me revelarei a ele em uma visão (ou seja, por figuras e hieróglifos, dado que dizem que a profecia de Moisés é uma visão sem hieróglifos). Eu lhe falarei em sonhos (ou seja, sem palavras reais, sem voz real). Mas eu não ajo assim com Moisés, eu lhe falo cara a cara e não através de enigmas e ele vê a cara de Deus¹⁹”. Contudo, o próprio Moisés não conhece toda a verdade. Ele ainda ensina a lei divina como um decreto ou uma vontade de Deus. Ele não sabe que ela deriva essencialmente de sua natureza; ele não compreende toda a verdade do que ensina, ele só conhece aquilo que é necessário para a sua missão, que é de governar o

15 *Annotationes*, XXXIV (ad p. 561), p. 626.

16 Cap. IV, p. 423.

17 Cap. IV, p. 426.

18 Cap. V, p. 440.

19 Cap. I, p. 382.

povo hebreu e o conduzir à terra prometida²⁰. Ele fala unicamente para o povo hebreu como no Antigo Testamento: a hora ainda não é chegada em que Deus revelará a religião para todo o gênero humano e ensinará a fé verdadeiramente católica ou universal. Sozinho, o filho de Deus, Jesus Cristo, teve a revelação plena e inteira da verdade. Ele é, não a palavra, mas a própria boca de Deus. Deus se relaciona com ele de alma para alma: ele lhe comunica a sua essência. Ainda falta adicionar que em vários casos, em virtude da própria necessidade que obrigou a Deus de calibrar a revelação à inteligência daqueles a quem se dirigia, Jesus Cristo, para ser compreendido por seus discípulos, é obrigado a recorrer às parábolas ou à expressões indiretas.

Se trata aqui de um ponto tão importante que é preciso citar as próprias palavras de Spinoza: “A Jesus Cristo foram revelados imediatamente, sem palavras e sem visões, esses decretos de Deus que levam o homem à salvação: Deus então se manifesta aos apóstolos pela alma de Jesus Cristo como ele faz com Moisés através de uma voz aérea [...] Também podemos dizer nesse mesmo sentido que a sabedoria de Deus, eu entendo como uma sabedoria mais que humana, está contida na nossa natureza na pessoa de Jesus Cristo e que Jesus Cristo foi a via da salvação [...] é de alma para alma que Jesus se comunicava com Deus²¹” – “É preciso admitir que o Cristo, embora também pareça ter prescrito as leis, em nome de Deus, compreendias as coisas em sua verdade de maneira adequada, pois o Cristo era mais a própria boca de Deus do que apenas um profeta. É pela alma do Cristo (como provamos no capítulo 1) que Deus revelou ao gênero humano certas verdades, como tinha feito outrora aos Judeus pelo intermédio dos anjos, por uma voz criada, por visões, etc. Também seria absurdo afirmar que Deus acomoda suas revelações às opiniões do Cristo, afirmar que nas revelações anteriores dadas aos profetas, ele acomoda Sua palavra às opiniões dos anjos que lhe serviam de intermediário, ou seja, às opiniões de uma voz criada ou de uma visão, o que é de fato a coisa mais absurda do mundo. Junte-se a isso que o Cristo não foi enviado apenas para Hebreus, mas para todo o gênero humano: donde se segue que não bastava acomodar seus pensamentos às opiniões dos Judeus, era necessário adaptá-los às opiniões e aos princípios que são comuns a todo o gênero humano, em outras palavras, às noções universais e verdadeiras. Agora, o que podemos entender ao dizer que Deus se revelou ao Cristo ou à alma do Cristo de uma maneira imediata e não, como ele fazia com os profetas, por palavras e imagens, senão que o Cristo concebeu as coisas reveladas em sua verdade, ou dito de outra forma, que ele as compreendeu. Porque compreender uma coisa é concebê-la apenas pela pura força da mente sem palavras e sem imagens. É então um princípio bem estabelecido que Jesus Cristo concebeu a revelação divina nela mesma e de uma maneira adequada²²”.

Se fosse necessário tomar esses textos ao pé da letra e se fosse suficiente para ser cristão acreditar na divindade de Cristo e à sua vinda nesse mundo para mostrar aos homens a via da salvação, seria necessário dizer que Spinoza era cristão e que a sua conversão deve ser levada a sério. Sem dúvida foi a opinião dos rabinos que o excluiu da sinagoga. Contudo, não se pode aqui se deixar enganar pelas aparências nem manipular as palavras. Spinoza não é um crente, dado que ele coloca a fé abaixo da razão, dado que ele considera a revelação como uma transposição da verdade colocada ao alcance dos humildes. A fé é um conhecimento inadequado, e segundo o espírito e à própria letra de sua doutrina, a ideia inadequada não difere em nada do erro. Além disso, não se pode esquecer a restrição que ele próprio faz no *Tratado* que acabamos de citar: “Devo alertar aqui que não pretendo nem sustentar nem rejeitar os sentimentos de algumas igrejas em relação a Jesus Cristo, porque eu confesso francamente que não os compreendo²³”. Ele é ainda mais explícito em sua carta a Oldenburg. “Eles me parecem falar uma língua ainda mais absurda que se dissessem que o círculo assumiu a forma do quadrado²⁴”. Enfim, a carta a Albert Burgh nos mostra claramente os sentimentos de Spinoza em relação às Igrejas²⁵. Contudo, sem sustentar

20 Cap. IV, p. 426.

21 Cap. I, p. 383.

22 Cap. XX, p. 427; cf. cap. V, p. 433.

23 Cap. I, p. 383.

24 *Epístola (Ep.)* LXXIII, t. II, p. 240.

25 *Ep.*, LXXVI, t. II, p. 245 sq.

que Spinoza professou alguma religião positiva, não parece impossível que ele tenha admitido a revelação como um fato histórico atestado pela experiência e fundado sobre uma certeza moral. Paul-Louis Couchoud, no seu livro *Benôit de Spinoza*, bem mostrou (cap. VI) como, no tempo de Spinoza, as preocupações religiosas assombravam, na Holanda, todas as inteligências. Spinoza parece não ter escapado ao espírito de seu século. Ele admite também a revelação, e nesse sentido ele é cristão, mas explicando-o à sua maneira. É preciso salientar, de fato, que mesmo nas duas cartas que acabamos de citar e onde ele questiona especialmente os dogmas da Igreja romana, ele não contesta a revelação cristã. Na carta a Oldenburg, ele estabelece uma diferença entre a superstição fundada sobre a ignorância e a religião fundada sobre a sabedoria. “Para vos mostrar, diz ele, ainda mais abertamente o meu pensamento sobre o terceiro ponto, eu digo que não é absolutamente necessário conhecer o Cristo segundo a carne; mas é bem diferente se falamos desse Filho de Deus, ou seja, dessa sabedoria eterna que se manifestou em todas as coisas, e principalmente na alma humana, e mais do que em qualquer outro lugar, em Jesus Cristo. Sem essa sabedoria ninguém pode chegar ao estado de beatitude, porque só ela nos ensina o que é o verdadeiro e o falso, o bem e o mal. E como essa sabedoria, como acabei de falar, é sobretudo manifestada por Jesus Cristo, seus discípulos puderam pregá-la tal como lhes foi revelada por ele, e eles mostraram que podiam se glorificar de ser animados do espírito do Cristo mais que todos os outros homens²⁶.” Da mesma forma, na carta a Albert Burgh: “Sim, eu repito com João, é a justiça e a caridade que são os sinais mais certos, o único sinal da verdadeira fé católica: a justiça e a caridade, eis os verdadeiros frutos do Espírito Santo. Por todo lado, quando elas se encontram, lá está Cristo, e o Cristo não pode estar lá se elas não estiverem, porque só o Espírito do Cristo pode nos dar o amor à justiça e à caridade²⁷”. Da mesma forma, nas outras cartas, onde ele fala tão livremente, e algumas vezes tão grosseiramente, Spinoza se exprime com termos que nos levam a refletir: “Como vocês, eu interpreto no sentido literal, a paixão, a morte e o enterro de Jesus Cristo. Apenas a ressurreição eu interpreto no sentido alegórico²⁸”.

Poderia se dizer talvez que, em toda essa teoria sobre o Cristo, sobre a revelação e sobre a religião, Spinoza não expressa o âmago de seu verdadeiro pensamento, mas se coloca, por um momento, no ponto de vista de seus adversários, e se esforça de arrancar deles, em nome de seus princípios, algumas confissões que ele julga útil à sua própria tese. O objetivo que ele se propõe ao escrever o *Tratado teológico-político* é, ele o repete inúmeras vezes, separar a filosofia da teologia²⁹, e ele quer fazer essa separação para que deixem ao filósofo, no seu domínio independente, uma total liberdade de pensamento. Não poderíamos supor que, para persuadir os políticos e os teólogos, Spinoza se colocasse no próprio ponto de vista as Escrituras que ele considera momentaneamente como autêntica, e que ele se esforça de trazer para o seu ponto de vista aqueles que não conhecem outra autoridade? Mas se ele só escutasse suas próprias convicções, Spinoza se ateriam à pura filosofia e deixaria de lado tudo aquilo que não deriva necessariamente de ideias claras e distintas.

Tal suposição pode parecer sedutora. Contudo, ela não combina com a maneira habitual de Spinoza. Ele não tem o gosto pelos artifícios da retórica, e diz o que pensa de modo muito cortante e algumas vezes brutal. Se ele não acreditasse sinceramente na realidade histórica da revelação, não compreenderíamos por que ele se esforçou tanto em conciliar a razão com a fé. Sobretudo, não explicaríamos o tom sempre respeitoso com o qual fala da revelação religiosa em geral. Podemos supor que ele não tenha acreditado sinceramente na realidade da revelação, o filósofo que escreveu essa página? “Não é por acaso que a palavra de Deus nos profetas concorda perfeitamente com essa mesma palavra que se faz ouvir entre nós [...] Assim esse fundamento de toda a teologia e das Escrituras, embora não possa ser estabelecido por razões matemáticas, pode ser, no entanto, aceita por um espírito bem formado, porque aquilo que foi confirmado pelo testemunho de tantos profetas, aquilo que é uma fonte de consolação para os simples de

26 *Ep.*, LXXIII, t. II, p. 240.

27 *Ep.*, LXXVI, *ibid.*, p. 246.

28 *Ep.*, LXXVIII, *ibid.*, p. 252; *Ep.*, LXXV, p. 244.

29 T. I, cap. XIV, p. 537; cap. II, p. 406.

espírito, aquilo que fornece tantas vantagens ao Estado, aquilo em que nós podemos acreditar absolutamente sem risco nem pena, seria insano rejeitá-lo só com o pretexto de que não pode ser demonstrado matematicamente, como se, para regular sabiamente a vida, só admitíssemos como verdadeiras as proposições indubitáveis, ou como se a maior parte de nossas ações não fossem muito incertas e cheias de perigo³⁰. “[...] Mas antes de ir mais longe, eu quero assinalar aqui expressamente (apesar de já tê-lo feito) a utilidade e a necessidade da santa Escritura ou da revelação, que eu estimo enorme; porque, dado que não podemos, apenas pela luz natural, compreender que a simples obediência seja a via da salvação, dado que apenas a revelação nos ensina que isso se faz por uma graça de Deus toda particular que a razão não pode aceder, segue que as Escrituras trouxeram uma grande consolação aos mortais. Todos os homens, de fato, podem obedecer; mas existem bem poucos, se vocês os compararem a todo o gênero humano, que adquirem a virtude seguindo apenas a direção da razão, a tal ponto que, sem o testemunho das Escrituras, nós quase duvidaríamos da salvação de todo o gênero humano³¹.”

Por fim, é preciso considerar que a teoria da ciência e a da opinião não aparecem em Spinoza, como acontece com Parmênides, como duas partes separadas e sem relação uma com a outra. Nós mostramos há pouco que o filósofo faz a segunda depender da primeira. Ela está relacionada à outra e dela se deduz, se não por nossa débil razão, ao menos por uma inteligência mais potente que a nossa. Acrescentemos que se achamos no *Tratado* partes que se adaptam manifestamente às doutrinas da *Ética*, também encontramos na *Ética*, como mostraremos a seguir, afirmações que concordam plenamente com a doutrina geral do *Tratado*.

Parece, então, que na controvérsia tão frequentemente renovada sobre as relações entre a razão e a fé, Spinoza toma uma posição bem particular, sem precedentes, e talvez sem igual na história do pensamento humano.

No seu livro intitulado “*Benoît de Spinoza*” (cap. VI), Couchoud nos apresenta um relato muito interessante do estado dos espíritos na Holanda ao final do século XVII. As questões religiosas ocupavam todas as mentes. Todo mundo era teólogo em torno de Spinoza. O filósofo não foi exceção e foi de seu tempo. Ele é teólogo dado que escreve um tratado de teologia, dado que ensina o verdadeiro método para interpretar as Escrituras. É preciso dizer que ele é tanto teólogo quanto metafísico, se acima de tudo ele não fosse um moralista. Spinoza não quer mais subordinar a teologia à razão, nem a razão à teologia. Cada uma no seu domínio, onde é senhora e de onde não deve mais sair. As separar inteiramente é a sua maneira de conciliá-las; bastam se ignorarem para viverem em paz. Ninguém defendeu mais resolutamente os direitos da razão, ninguém falou mais respeitosamente da fé. Ele é incrédulo dado que considera a revelação como inadequada, mas é um incrédulo que acredita na revelação, e sua alma é profundamente religiosa. Ele faz de Jesus Cristo um spinozista de primeira hora; mas crê na sua missão divina. Ele não o adora nos templos, mas ele comunga com ele em pensamento. A religião, a seus olhos, não é toda a verdade: porém, ela é verdadeira, e o que ela ensina é excelente. Ela era o mais precioso tesouro da humanidade antes que a razão tivesse tomado consciência de si mesma, e desde o advento da ciência ela ainda é a consoladora da maior parte do gênero humano. Ela vem diretamente de Deus, ela é a obra de sua graça. O pensamento do filósofo é altaneiro e sereno, ele plana acima das diferenças religiosas que quer obliterar, ele não é nem orgulhoso, nem desdenhoso; racionalmente inferior à razão, a fé se torna praticamente sua igual pela autoridade, utilidade e simplicidade de seus dogmas. Se ele mantém a distância entre o sábio e o ignorante é para colocá-los ao final sobre o mesmo plano, ou quase. Opostos por tantas diferenças, separados de tantas maneiras, o sábio e o crente se reencontram e se dão as mãos no ato final em que termina toda Filosofia, como toda religião. Não existem diferenças essenciais entre o *amor Dei intellectualis*, supremo élan da sabedoria humana, e a devoção ignorante da alma mais humilde: todas as duas conduzem diretamente à salvação eterna.

30 Cap. XV, p. 550.

31 Cap. XV, p. 551-2.

Além disso, mesmo recusando aceitar essa interpretação, mesmo persistindo em duvidar da sinceridade de Spinoza, mesmo sustentando que a revelação não é admitida por ele como um fato real, mas como uma simples possibilidade que ele aborda de uma maneira puramente teórica, isso bastaria para justificar a tese que nós propomos estabelecer aqui. Primeiramente, não é por acaso, como ele mesmo assinala, que o ensino moral dos profetas esteja em perfeito acordo com as conclusões práticas da filosofia mais racional. Ao menos ele concebe como uma possibilidade, que a Causa de todas as coisas tenha desejado ou produzido esta harmonia. Além do mais, o crente se representa Deus como um legislador ou como um rei, como uma Providência que vela sobre o mundo, como um Ser bom e misericordioso³², que perdoa e redime os pecados³³, e por sua intervenção assegura a beatitude ou a salvação da humanidade. Sem dúvida, tudo isso é falso de acordo com a verdadeira filosofia. Contudo, mesmo para a filosofia, poderia haver nesse erro algum fundamento de verdade. Assim, como vimos acima, e Spinoza repete em muitas ocasiões, existe a equivalência entre a doutrina que deduz a virtude das verdades necessárias e a afirmação de que a mesma virtude é prescrita por um decreto divino. No fundo é a mesma coisa apresentada sob duas formas diferentes, uma adequada, a outra inadequada. Mas sobretudo, não existe contradição com a ideia que Spinoza faz da divindade: de supor que essa crença, apesar de sua imprecisão, foi ensinada pelo próprio Deus por intermédio dos profetas, de Moisés e de Jesus Cristo. Esta é realmente a originalidade da doutrina de Spinoza. Não são os homens que, por impotência, alteraram ou transpuseram a verdade, é o próprio Deus; ou ao menos, é possível que seja Deus que a tenha adaptado à fraqueza e à impotência do homem. Se for assim, é preciso que o próprio Deus, tal como o concebe a filosofia, não seja unicamente a substância pensante e extensa que a razão conhece. É preciso que ele tenha intenções, uma vontade benevolente e, como diz o próprio Spinoza, igualmente propícia a todos os homens³⁴. Ele é capaz de querer fazer reinar a justiça e a caridade³⁵. Em outras palavras, além dos atributos metafísicos, ele deve ter atributos morais que a nossa razão pode descobrir, mas que a experiência nos permite indiretamente entrever. Em última análise, o Deus de Spinoza é um Deus pessoal. Resta agora saber como tudo isso concorda com os textos da *Ética*.

II

Não devemos esperar encontrar na *Ética* uma confirmação direta das conclusões às quais conduz o estudo do *Tratado teológico-político*. De fato, se o Deus de Spinoza tem outros atributos além dos atributos metafísicos, não é apenas pela razão que nós podemos ser persuadidos, como acabamos de ver, mas com a ajuda da experiência e devido a uma certeza moral. Ora, a *Ética* é o livro de um filósofo e se coloca exclusivamente no ponto de vista da ciência. Tudo que pode exigir a crítica mais severa é que não contenha contradições ou diferenças essenciais entre as teses da *Ética* e as conclusões do *Tratado*. Estas últimas serão suficientemente justificadas se concordarem com as primeiras. Ora, não existe na *Ética* uma única linha que contradiga direta ou expressamente a interpretação que acabamos de resumir.

É verdade que a obra inteira parece em perfeita oposição com ela. É que na ausência de uma contradição direta geralmente interpretamos as doutrinas da *Ética* num sentido oposto. É preciso examinar essas mesmas doutrinas e ver se realmente e tomadas em seus verdadeiros significados elas excluem o ponto de vista no qual se situa o *Tratado*. Podemos reduzir a quatro as teses da *Ética* que parecem incompatíveis com a hipótese de um deus pessoal: 1º Deus é definido como a substância una, imutável infinita e universal; 2º seu entendimento e sua vontade não têm nada em comum com os nossos e não se parecem, tanto quanto o Cão, constelação celeste não se parece com o cão, animal que late; 3º Deus é extenso e a extensão é a própria essência dos corpos; Deus, como diz expressamente Spinoza, é coisa extensa³⁶; ele se confunde com o mundo; 4º sua vontade

32 Cap. XII, p. 529.

33 Cap. XIV, p. 541.

34 Cap. III, p. 413.

35 Cap. XIV, p. 541.

36 Part. II, prop. II, t. I, p. 78.

não difere de seu entendimento; em outras palavras, ele não tem livre arbítrio e sua pretensa liberdade é apenas uma necessidade sem constrangimento.

Nem é necessário assinalar que a substância una e infinita não é o ser no sentido geral ou universal, o ser abstrato, o substrato ou o recipiente de todas as modalidades. O Ser em geral é, segundo Spinoza, um termo transcendental³⁷ e não corresponde a nenhuma realidade. Spinoza é claramente nominalista e adversário declarado dos universais. Segundo ele, apenas os indivíduos existem, mesmo no mundo que a experiência nos faz conhecer. Com mais razão ainda, o mesmo acontece com o Ser por excelência, com o Ser perfeito e infinito. O Deus de Spinoza não é a substância, ele é uma substância, e esta substância única é determinada por uma infinidade de atributos infinitos. A substância não se concebe sem os atributos, nem os atributos sem a substância³⁸. Entre a substância e o atributo só existe, em última análise, uma diferença nominal³⁹. É verdade que toda determinação é uma negação. Mas isto só é rigorosamente exato em relação à inteligência humana, porque nomeando um atributo e excluindo os outros, negligenciamos ou negamos tudo que não é este atributo. Mas, no absoluto, uma infinidade de determinações constitui a determinação suprema ou a suprema realidade. Nosso pensamento só alcança dois desses atributos; mas está claro que essa impotência da nossa mente não impede o Ser de possuir uma infinidade de outros; e talvez, sem conhecer esses atributos, nós possamos, por uma outra via, entrevê-los ou adivinhá-los. O Deus dos Judeus, com o qual a Substância de Spinoza apresenta incontestáveis semelhanças, é também uma potência única e infinita; porém, ele é o mais pessoal de todos os deuses dado que ele é um deus ciumento. Spinoza suprime o ciúme como indigno de Deus, mas deixa a sua individualidade. Na célebre fórmula que resume muito bem essa doutrina, *ego sum qui sum*⁴⁰, não é apenas o ser que é afirmado por duas vezes; o verbo é usado duas vezes na primeira pessoa do singular, e a palavra *ego* talvez não seja a menos importante das três. Da mesma forma, na concepção tradicional da divindade, não temos dificuldade em dizer que Deus é o ser infinito e único e que a todos os seus atributos metafísicos, se adicionam atributos morais.

No escólio da proposição 17, parte I, Spinoza se empenha em demonstrar entre a inteligência e a vontade de Deus, por um lado, e a inteligência e a vontade do homem, por outro, só existe uma semelhança nominal. Existe entre a inteligência divina e a nossa uma diferença profunda. Esta é posterior ao seu objeto, enquanto que em Deus, como entreviram alguns filósofos, o inteligível e a inteligência são a mesma coisa⁴¹. A vontade de Deus difere da nossa por razões análogas; ela não tem objetos fora de si mesma e é idêntica com a inteligência, e conseqüentemente, não implica nem escolha nem deliberação. Na verdade, não é fácil compreender por que designamos inteligência um atributo que não tem nada em comum com a única inteligência que conhecemos diretamente. Spinoza persiste em falar da inteligência e da vontade de Deus como se entendêssemos o sentido desses termos. Em todo caso, existe uma característica que Spinoza não hesita afirmar sobre o pensamento divino, é a consciência: Deus conhece a si mesmo, *se ipsum intelligit*⁴². Ele tem em si a ideia de sua essência, bem como tudo o que dela resulta necessariamente⁴³. Esta necessidade, para Deus, de se conhecer a si mesmo é considerada por Spinoza como uma verdade acordada por todo mundo, e ela lhe serve de exemplo para mostrar que a vontade está ligada à essência de Deus com a mesma necessidade que o conhecimento de si. Repetidamente, Spinoza se serve da palavra *consciente* aplicada a Deus; ele o faz, aliás, sem insistir e sem perceber, como se fosse uma coisa totalmente natural e óbvia. É difícil, de fato, conceber uma inteligência, sobretudo uma inteligência perfeita, que não se conheça a si mesma. Assim, Spinoza escreve⁴⁴: “Todo

37 Part. II, prop. XL, escólio 1, t. I, p. 78.

38 Part. I, def. IV, t. I, p. 39.

39 Part. I, prop. IV, t. I, p. 41.

40 NT: “Eu sou quem sou”.

41 Part. II, prop. VII, escólio, t. I, p. 81.

42 Part. II, prop. III, escólio, t. I, p. 79.

43 *Ibid.*, p. 78.

44 Ep., LXXV, t. II, p. 242.

mundo concebe que resulta da natureza de Deus que Deus tenha a inteligência de si mesmo. Com certeza, ninguém contesta que isso resulta da essência de Deus.” A própria ideia se acha expressa quase com as mesmas palavras na carta XLIII⁴⁵. A consciência pertence então a Deus e, além disso, como sua vontade é idêntica à sua inteligência, ele tem consciência de si mesmo como causa livre de tudo que existe. Chegamos à mesma conclusão se considerarmos, não mais o pensamento, enquanto atributo infinito de Deus, mas o entendimento divino, ou seja, os modos desse atributo, ou em outras palavras, se passamos da natureza naturante à natureza naturada⁴⁶. De fato, a consciência acompanha todas as ideias, quais quer que sejam, mesmo as mais inadequadas. “A ideia da alma, ou seja, a ideia de uma ideia, não é outra coisa que a forma dessa ideia enquanto a consideramos como modo do pensamento sem relação com o seu objeto, porque assim que conhecemos uma coisa sabemos pelo próprio fato de conhecê-la e, ao mesmo tempo, sabemos que temos esse conhecimento, e assim por diante ao infinito⁴⁷”. Da mesma forma e ainda mais claramente, as ideias adequadas envolvem a certeza, ou seja, uma afirmação que é um ato voluntário⁴⁸. Não podemos ter certeza sem saber que nós somos, e é esta consciência da certeza que é o critério. As ideias não são, Spinoza repete sempre, uma coisa muda como uma pintura em um quadro⁴⁹; elas são vivas e ativas, ou seja, sempre acompanhadas de vontade. Ora, as ideias estão no entendimento divino como no nosso. De fato, “a alma humana é uma parte do entendimento infinito de Deus, e conseqüentemente, quando dizemos que a alma humana percebe isto ou aquilo, não dizemos outra coisa, senão que Deus, não enquanto infinito, mas enquanto se exprime pela natureza da mente humana ou enquanto constitui a essência dessa ou daquela ideia⁵⁰ [...]” Conscientes em nós, as ideias são então também acompanhadas de consciência em Deus. Enfim, acabamos de ver que a alma humana faz parte do entendimento divino, e está eternamente contida nele: “o primeiro fundamento de seu ser é a ideia de uma coisa particular e que existe em ato⁵¹”. Ora, todos os modos são verdades eternas⁵². A eternidade das almas também é afirmada, de modo mais explícito na quinta parte da *Ética*. Nós temos, segundo Spinoza, duas maneiras de conceber as coisas como atuais, “ou bem enquanto nós as concebemos com uma relação a um tempo ou lugar determinado, ou bem enquanto as concebemos como contidas em Deus e resultante da necessidade da natureza divina; as coisas que concebemos dessa segunda maneira como verdadeiras ou reais, nós as concebemos sob a forma da eternidade, e suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus, como mostramos na prop. XIV, veja também o escólio dessa proposição⁵³”. As coisas que conhecemos sob a forma da eternidade pelo conhecimento do terceiro gênero, ou seja, pela intuição, são todas particulares⁵⁴. A essência da alma é na eternidade a ideia desse ou daquele corpo (prop. XXII, V); então, ela é na eternidade consciente de si mesma, e também Spinoza diz em suas próprias palavras⁵⁵ que os homens têm consciência da eternidade de suas almas, mas que eles confundem essa eternidade com a duração; foi assim que ele pode dizer: “Nós sentimos e experimentamos que somos eternos⁵⁶”. Assim, a consciência, sempre inseparável, aos olhos de Spinoza, do ato voluntário, pertence a Deus sob qualquer ângulo. Nada seria mais contrário à letra e ao espírito do spinozismo que conceber o pensamento ou o entendimento, sob o pretexto de que eles diferem dos nossos, como um pensamento inconsciente e vago que procura a si mesmo e que ainda não se

45 Ep., LXXV, t. II, p. 171.

46 Part. I, prop. XXIX, escólio, t. I, p. 63; Part. I, prop. XXXI, p. 63-64.

47 Part. II, prop. XXI, escólio, p. 98.

48 Part. II, prop. XLVIII, escólio, p. 116-117.

49 Part. II, prop. XLIII, escólio, p. 111; prop. XLVIII, escólio, p. 116-117; prop. XLIX, p. 118-119.

50 Part. II, prop. XLIII, escólio, p. 111; Part. V, prop. XL, p. 276.

51 Part. II, prop. IX, p. 85.

52 Ep., X, t. II, p. 36.

53 Part. V, prop. XXIX, p. 269.

54 *Ibid.*, prop. XXIV, p. 267.

55 *Ibid.*, prop. XXXIV, escólio, p. 272.

56 *Ibid.*, prop. XXXIV, escólio, p. 266.

possui plenamente. Ao contrário, tudo, na doutrina do nosso filósofo, é preciso, determinado, individual.

Nada mais decisivo para estabelecer o caráter impessoal do Deus de Spinoza do que sua concepção da matéria. Ele diz com suas próprias palavras que Deus e a causa imanente do mundo e não a causa transitiva⁵⁷. Isso seria um absurdo, aos seus olhos, admitir, como tantos filósofos, a existência de uma matéria a qual Deus deu a forma. Nada existe fora de Deus, é preciso que a matéria seja nele e que seja una com o mundo. É por isso que ele declara que Deus é coisa extensa⁵⁸. Como conciliar uma tal concepção com a consciência ou com a liberdade, qualquer que seja o sentido?

No entanto, é conveniente antes de tudo atinar sobre o sentido das palavras que variou nas diferentes épocas da história. Os Antigos entendiam como corpo aquilo que é visível e tangível; se ainda déssemos às palavras o mesmo sentido, seria preciso dizer que o Deus de Spinoza é incorpóreo, porque muito certamente a extensão que o constitui não cabe nessa definição. Spinoza protesta contra aqueles que o censuram de representar Deus como uma massa corpórea. É verdade que depois de Descartes as palavras corpo e matéria adquiriram um novo significado. O corpo e a matéria são tidos como uma mesma coisa (e isso os Antigos não acreditavam), e são ambos definidos pela extensão. Mas a extensão, enquanto substância ou enquanto atributo divino, não aquela que os sentidos percebem ou que a imaginação divide à vontade; ela é infinita e indivisível; e só o entendimento pode concebê-la. Spinoza admite em diversas ocasiões⁵⁹ que é muito difícil concebê-la assim; mas talvez haja menos diferença entre essa extensão puramente inteligível e o corpo sensível do que entre o pensamento ou a vontade de Deus e o pensamento ou a vontade do homem. Contudo, não devemos tentar atenuar a doutrina de Spinoza; o que ele quis dizer e disse muito bem é que, nada existindo fora de Deus, e a matéria sendo por outro lado uma realidade do qual não lhe ocorre duvidar, a matéria ou extensão existe em Deus, ela é um de seus atributos. Deus é coisa extensa, diz ele expressamente, e todos os corpos são os modos da extensão divina. Resta apenas saber se, se expressando assim, Spinoza acreditou que uma tal concepção excluía da natureza divina a consciência de si, a distinção em relação ao mundo e a liberdade em qualquer sentido. Os textos que lemos acima estabelecem claramente que ele não percebeu esta incompatibilidade. Podemos adicionar que ele não é o único filósofo que tenha feito isso. Os Estoicos sustentavam que Deus e o mundo são uma única coisa, e iam ainda mais longe que Spinoza, dado que eles declaravam que Deus e o mundo são um corpo visível e tangível; esta teoria não os impedia de afirmar que Deus ou a causa imanente do mundo toma consciência de si, que Ele se distingue do universo em certo sentido. Eles chamaram até de Providência dispendo todas as coisas com uma necessidade absoluta, é verdade, em vista do bem maior. Platão não identificava Deus com o mundo, mas concebia a alma do mundo (que é um deus inseparável do universo, presente igualmente em todas as suas partes), porém distinto deste universo, como a alma humana é distinta do corpo que ela anima. Esse último ponto de vista prevaleceu em um grande número de doutrinas filosóficas. Não há dificuldade em se representar a alma, inseparável que seja do corpo, ao menos da vida atual, como presente em todas as suas partes, contudo, distinta, não apenas do corpo, mas até mesmo de seus próprios estados ou maneiras de ser. Parece que Spinoza acolheu uma concepção análoga: mesmo idêntico ao mundo, Deus se distingue dele como a causa de seus efeitos e a substância de seus modos. Ele toma consciência de si mesmo. Existe uma diferença entre a natureza naturante e a natureza naturada.

A doutrina da necessidade e da liberdade é também aquela mais difícil de entender e que levantou contra Spinoza o maior número de objeções. É curioso assinalar que a maior parte dos filósofos se recriminaram uns aos outros por limitar a liberdade de Deus. Acusaram Spinoza de suprimi-la completamente; mas ele próprio recrimina os filósofos antigos de ter infringido essa liberdade representando Deus como trabalhando segundo um modelo imposto de fora e

57 Part. I, prop. XVIII, p. 56. Cf. *Ep.*, LXXIII, t. II, p. 239.

58 Part. II, prop. II, t. I, p. 78.

59 Part. I, prop. XIV, escólio, p. 50. Cf. *Ep.*, XII, t. II, p. 42.

perseguindo um bem ou um fim que não escolheu⁶⁰. Descartes já havia formulado a mesma crítica. Ele tinha liberto a divindade deste tipo de restrição externa e proclamado a liberdade absoluta de Deus; ele tinha sustentado que a vontade divina estabeleceu livremente a verdade e o bem. Embora Spinoza tenha julgado essa concepção muito superior que a precedente, ela ainda não lhe parecia satisfatória. Ela introduz, segundo ele, a indiferença e o arbitrário na natureza divina. A teoria de Spinoza concilia de algum modo a dos antigos filósofos e a de Descartes. Com a primeira ela considera a verdade como imutável e eterna; é a própria inteligência de Deus; mas com a segunda, ele coloca na origem de todas as coisas a vontade concomitante com a inteligência. A vontade é a própria essência tomada como ativa, e podemos dizer que as verdades eternas só existem porque Deus as afirma. O Deus da *Ética*, como aquele de Descartes, é liberto de toda dependência em relação a uma finalidade qualquer dado que ele existe sozinho. Mas sua vontade não é em absoluto indiferente, ela é determinada necessariamente pela sua inteligência e, de fato, torna-se uno com ela. Para Deus compreender e agir são uma e a mesma coisa. O filósofo vai contra os partidários do *fatum*: Deus é verdadeiramente livre dado que ele só obedece a si mesmo⁶¹. Spinoza se gaba assim de atribuir a Deus a verdadeira liberdade, dado que se ela é determinada, é unicamente por ele mesmo. Agir conforme a razão é para um ser racional a suprema liberdade: Sócrates e Platão já tinham dito algo semelhante. Spinoza então tem o direito de dizer que Deus é uma causa livre. A liberdade e a consciência se deduzem ao mesmo tempo e da mesma maneira que sua essência⁶².

Assim, considerando apenas seus atributos metafísicos, Deus aparece na *Ética* como dotado de consciência e de liberdade. Precisamos considerar agora que o pensamento e a extensão divinos, os únicos que conhecemos claramente, não são todos os atributos de Deus. Entre os atributos infinitos que Deus também possui, nada impede que existam outros como os que chamamos de atributos morais. Spinoza é talvez o mais dogmático dos filósofos; sua confiança na verdade e na potência do espírito é absoluta. Mas ele também conhece os limites da nossa mente e seu orgulho dogmático não chega a pensar que os limites da mente são os da realidade. É o que mostra claramente uma curiosa passagem de uma de suas cartas, escrita depois da composição da *Ética*: “Não creia que eu nego a utilidade das preces; pois minha mente é muito limitada para determinar todos os meios que Deus se serve para levar os homens a amá-lo; quer dizer, para fazer a salvação deles. Meu sentimento, portanto, não tem nada de prejudicial, ao contrário, ele é pelo homem, sem superstições pueris ou preconceitos, o único meio de alcançar o auge da beatitude⁶³”. Na mesma carta, Spinoza parece também abrir espaço para a certeza moral. “Se não pudessemos estender nossa vontade para além dos limites tão estreitos do nosso entendimento, seríamos os mais infelizes dos seres, incapazes de dar um passo, de comer um pedaço de pão, de subsistir dois instantes seguidos, pois a nossa existência está cercada de perigos e incertezas⁶⁴”. Nesta carta, como vemos, Spinoza fala exatamente a mesma linguagem que no *Tratado*. Outras passagens da correspondência atestam que ele permanece fiel ao mesmo ponto de vista: “Eu disse no capítulo IV que toda a substância da lei divina e seu preceito fundamental é amar a Deus como o bem supremo; eu digo como o bem supremo e não por medo de algum suplício, o amor não pode nascer do medo; ou por amor a qualquer outro objeto que não Deus, pois caso contrário, não seria Deus que amaríamos, mas o objeto final do nosso desejo. Eu mostrei nesse mesmo capítulo que esta lei divina foi renovada por Deus aos profetas; e agora, seja que eu finja que ela recebeu do próprio Deus a forma de uma legislação, seja que eu a conceba como envolvendo, assim como todos os outros decretos divinos, uma necessidade e uma verdade eternas, ela continua sendo um decreto divino, um ensinamento salutar; e no final, que eu ame Deus livremente ou por necessidade do decreto divino, o que vale é que eu o amo e faço a minha salvação⁶⁵”. Em uma outra carta, Spinoza se declara incapaz de demonstrar matematicamente que as Escrituras são a palavra de

60 Part. I, prop. XXXIII, escólio II, t. I, p. 68.

61 Cf. *Ep.*, XLIII, t. II, p. 170.

62 Part. II, prop. III, escólio, t. I, p. 79.

63 *Ep.*, XXI, t. II, p. 95.

64 *Ibid.*, p. 97.

65 *Ep.*, XLIII, t. II, p. 172.

Deus revelada como tal. “Eu não posso dar a essa verdade uma demonstração matemática sem o auxílio de uma revelação divina; é por isso que me expressei assim. Eu creio, mas não sei matematicamente tudo o que Deus revelou aos profetas. De fato, eu creio firmemente, mas sem o saber de modo matemático, que os profetas foram os conselheiros íntimos de Deus e seus fiéis embaixadores⁶⁶”. Sem sair da própria *Ética*, muitas passagens nos mostram que o pensamento do filósofo é no fundo o mesmo que o do *Tratado teológico-político*. A doutrina do *Tratado teológico-político* sobre o papel dos filósofos, de Moisés e de Jesus Cristo está expressamente indicada no escólio da proposição LXVIII da IV parte⁶⁷. A definição que ele dá da religião e da piedade no escólio I da proposição XXXVII, parte IV, concorda plenamente com o espírito e a letra dessa última obra. “Todo desejo, toda ação da qual somos a causa, enquanto temos a ideia de Deus, eu os relaciono à religião. Eu chamo de piedade o desejo de fazer o bem em uma alma conduzida pela razão⁶⁸”. Ele abre espaço para a religião quando diz: “Quanto ao meio de unir os homens pelo amor, eu acho que seja sobretudo nas ações que levam à religião e à piedade⁶⁹”. Ele chega até a fazer a apologia da humildade e do medo como meios de governo, e ele elogia os profetas de ter recomendado seu emprego. “Os homens raramente dirigem suas vidas segundo a razão, acontece que essas duas paixões de humildade e de arrependimento, como também a esperança e o medo que delas derivam, são mais úteis do que prejudiciais, e dado que, enfim, os homens devem pecar, é melhor que eles pequem desta maneira. Pois se os homens, cuja alma é impotente, fossem todos igualmente se exaltar pelo orgulho, eles não seriam mais reprimidos por nenhuma vergonha, por nenhum medo, e não haveria nenhuma maneira de freá-los e de acorrentá-los. O vulgo se tornaria ameaçador se não temesse mais nada. Não devemos nos surpreender que os profetas, consultando a utilidade comum e não aquela dos pequenos números, tenham enfaticamente recomendado a humildade, o arrependimento e a subordinação; pois convenhamos que os homens dominados por essas paixões são mais fáceis de conduzir que os outros e mais dispostos a levar uma vida racional, ou seja, a se tornarem livres e a gozarem a vida dos bem aventurados⁷⁰”. Essa não é absolutamente uma passagem isolada. Spinoza retorna a essa mesma ideia no fim da *Ética*, e mostra que, longe de serem falsas ou perigosas, a religião e a piedade têm, aos olhos do filósofo submetido apenas à razão, sua legitimidade e sua necessidade em uma sociedade organizada. É exatamente o mesmo motivo que, no *Tratado*, faz Deus decidir comunicar a revelação. “A piedade, a religião e todas as virtudes que se relacionam com a força da mente são aos olhos da maior parte dos homens fardos dos quais esperam se livrar com a morte recebendo o prêmio pela sua escravatura, ou seja, de sua submissão à religião e à piedade. E não é apenas essa esperança que os conduz, o medo dos terríveis suplícios dos quais são ameaçados no outro mundo é ainda um motivo poderoso que os determinará a viver o quanto sua fraqueza e sua alma impotente aguenta, segundo os mandamentos da lei divina. Se tirássemos dos homens essa esperança e esse medo, se eles se persuadissem que a alma perece com o corpo e que não há uma segunda via para os infelizes que suportaram o peso esmagador da piedade, é certo que eles voltariam ao seu primitivismo natural, regulando suas vidas segundo suas paixões e preferindo obedecer ao acaso do que a eles mesmos. Crença absurda, na minha opinião [...]”⁷¹. Se pudessem ainda ter alguma dúvida sobre a unidade de pensamento de Spinoza e sua fidelidade a si mesmo, esta seria dissipada pela leitura atenta da penúltima proposição da *Ética*. “Mesmo que não saibamos que a nossa alma seja eterna, não deixaríamos de considerar como primeiros objetos da vida humana a piedade, a religião, um uma palavra tudo que se relaciona, como mostramos na quarta parte, à intrepidez e à generosidade da alma⁷²”. Não vamos suspeitar que ao terminar a sua grande obra Spinoza tenha sido tomado de dúvida sobre o valor das considerações metafísicas que ele acaba de apresentar, ou que ele tenha sido detido pelo

66 Ep., XXI, *ibid.*, p. 96.

67 T. I, p. 237.

68 *Ibid.*, p. 214-215.

69 Part. IV, apêndice XV, t. I, p. 243.

70 Part. IV, prop. LIV, t. I, p. 227.

71 Part. V, prop. XLI, escólio, p. 277.

72 Part. V, prop. XLI, p. 276.

escrúpulo do lógico. Mas sobretudo, ele quis afirmar mais uma vez a ideia mestra que vimos tão claramente exposta no *Tratado*. O que importa antes de tudo segundo ele, e que ele coloca acima da ciência e da moral, são a justiça, a caridade e o amor de Deus. O conhecimento racional e a fé são em última análise apenas meios para esse fim. Se ele escreve a *Ética* é para provar que a razão, com a ajuda da luz natural, conduz à verdade e ao amor de Deus. Se ele escreve a primeira parte do *Tratado teológico-político* é para mostrar que a fé tem por objeto essencial a virtude e a piedade. Se ele escreve a segunda parte do *Tratado teológico-político* e o *Tratado político* é sem dúvida para exigir a liberdade absoluta de pensar; mas ele só reivindica essa liberdade para si depois de ter posto de lado e exigido, como uma condição prévia e essencial, a pureza dos costumes e o amor de Deus. Se essa condição não fosse preenchida, como vimos acima, o mesmo filósofo que exige a tolerância estaria muito perto de se tornar intolerante. Assim, a moral é sempre colocada acima de qualquer consideração filosófica e religiosa. Existe uma confiança tão completa, poderíamos dizer tão ingênua, na potência da verdade e na força da razão, que não lhe passa pela cabeça que um homem sensato, obedecendo à luz natural, possa não praticar as virtudes de quem ele mesmo deu o exemplo. Todos os atos de sua vida, ao mesmo tempo que todas as partes de sua obra, sua metafísica, sua teologia, sua política, até sua erudição culminam, senão à mesma finalidade, ao menos ao mesmo resultado. Assim aparece a unidade de toda a sua vida e de sua obra. É um elevado pensamento moral, que é ao mesmo tempo um pensamento filosófico e um pensamento religioso. Então, parece que o Deus de Spinoza é mais parecido com o Deus da tradição judaico-cristã do que poderíamos pensar. Então o que devemos pensar da crítica ao panteísmo tão frequentemente dirigida a esse filósofo? Para resolver essa questão seria necessário começar definindo exatamente o panteísmo. Mas a palavra, senão a coisa, é de data recente, e um filósofo espiritual já disse que era mais fácil refutar o panteísmo do que defini-lo. A característica do panteísmo não é sem dúvida a negação da finalidade e da providência, pois os Estoicos, a quem chamamos geralmente de panteístas, são muito claramente partidários de um e de outro. Os alexandrinos também afirmam a providência. Se fosse preciso chamar de panteístas todos aqueles que se recusam a atribuir a Deus a liberdade da indiferença, seria necessário inscrever entre eles um grande número de filósofos e muitos teólogos partidários da predestinação e da graça. A essência do panteísmo é sobretudo a explicação que dá às relações entre Deus e o mundo. O dia em que Deus foi associado ao infinito, um problema se colocou, que os antigos filósofos gregos não tinham conhecido. O mundo e o homem não podem coexistir com Deus sem limitá-lo, e conseqüentemente, destruí-lo, nem existir nele sem ser absorvido por ele e se perder nele. Se ser panteísta é conceber Deus como imanente ao mundo e inseparável da natureza, não hesitaremos em dizer que Spinoza é panteísta. Mas se não ser panteísta é conceber, na origem das coisas, um princípio único, infinito todo poderoso e perfeito, dotado de razão, de consciência e num certo sentido de liberdade, distinto do mundo ao menos como a substância difere de seus modos e a causa de seus efeitos, capaz de se interessar nos acontecimentos desse mundo e de se revelar a ele para fazer reinar a justiça e a caridade, então é preciso dizer que Spinoza não é um panteísta; na verdade, não parece que Spinoza tenha colocado expressamente esse problema da personalidade divina: ele bem sabe que contradiz a crença tradicional ao conceber Deus como imanente, ao atribuir a ele a extensão, ao definir sua vontade como idêntica ao seu entendimento. Mas ele não parece acreditar que em se exprimindo assim ele rompa com a tradição, e continua a falar de Deus como se a palavra tivesse (salvo as restrições que acabaram de ser indicadas) o mesmo sentido para todo mundo. Ele cita as palavras de São Paulo: “*in Deo movemur*”⁷³, e ele parece estar de acordo com o profeta. Não temos que decidir aqui se ele está certo ou errado, e se não existem contradições entre as diversas afirmações do filósofo. Não é aqui o lugar de lembrar de querelas adormecidas e agora esquecidas. Tentamos unicamente esclarecer uma questão histórica. Afinal, talvez não exista um abismo entre a concepção que considera todos os seres finitos como modos da substância (se além disso esses modos forem distintos uns dos outros e da própria substância) e a concepção cartesiana que considera, sem dúvida, esses mesmos modos como efeitos distintos

73 *Ep.*, LXXIII, t. II, p. 239. *Ato dos Apóstolos*, XVII, 28 [NDE].

de suas causas, mas dependentes dela de tal modo que eles só existam a cada momento pelo seu apoio, sempre presente e contínuo, de tal modo que todos os seus atos presentes e futuros possam ser rigorosamente previstos por ela. O maior erro do filósofo talvez seja de ter concebido Deus à maneira dos antigos Hebreus dos quais fala ocasionalmente e que viam Deus em toda parte e relacionavam todas as coisas a ele. Ele tem da potência divina uma ideia tão vasta, tão exclusiva e de alguma forma tão ciumenta, que não existe lugar para uma outra realidade e nem mesmo para uma aparência de realidade. O spinozismo é um monoteísmo desmedido.

III

Se tentamos determinar a característica marcante da filosofia de Spinoza afim de marcar seu lugar na filosofia, parece que o que propriamente lhe pertence não é nem a doutrina da imanência nem a doutrina da necessidade absoluta. Outros filósofos antes dele, embora na verdade de maneira muito diferente: os Estoicos, por exemplo, conceberam a divindade como inseparável da natureza e sendo idêntica a ela. Os mesmos filósofos também afirmaram a necessidade e a estenderam a todas as coisas. Mas talvez ninguém antes de Spinoza tenha se ligado com tanta força à negação de toda finalidade. A esse respeito, o segundo escólio da proposição XXIII, parte I, é muito significativo⁷⁴. O autor marca com uma extrema precisão a característica que o difere de todos os outros filósofos. “Todas as coisas dependem da vontade de Deus. Consequentemente, para que as coisas fossem diferentes do que são, seria preciso que a vontade de Deus fosse diferente do que ela é. Ora, a vontade de Deus não pode ser diferente do que é (isso é um resultado bem evidente da perfeição divina). Portanto, as coisas não podem ser diferentes do que são. Eu confessaria, essa opinião que submete todas as coisas a uma certa vontade indiferente e as faz depender do bel prazer de Deus se desvia menos da verdade, na minha opinião, do que aquela que faz com que Deus aja sobre todas as coisas pelo bem. Os filósofos que pensam assim parecem, de fato, colocar fora de Deus algo que não depende de Deus, espécie de modelo que Deus contempla nas suas operações ou termo ao qual ele se esforça laboriosamente para alcançar. Ora, isso não é outra coisa que submeter Deus à fatalidade, doutrina absurda, se é que alguma vez existiu, dado que nós mostramos que Deus é a causa primeira, a causa livre e única não apenas da existência, mas da própria essência de todas as coisas⁷⁵”. Os antigos filósofos gregos se representaram a divindade como um artista que molda uma matéria pré-existente, lhe dá a forma e se esforça de realizar ali a mais perfeita beleza. Existe uma espécie de dualismo em toda filosofia grega primitiva. Mas esse dualismo não os envergonha, pois eles não consideram Deus como infinito. O infinito é, na opinião deles, a forma mais imperfeita da existência. Como resultado, em todos os filósofos, Deus é sempre considerado como uma inteligência soberanamente perfeita, ele é o bem ou o belo absoluto. Essa perfeição, que é o último fim das coisas, foi concebida de muitas maneiras diferentes; mas se definimos Deus como Platão, a ideia do bem, ou como Aristóteles, um pensamento que pensa a si próprio, ou ainda, como os Estoicos, uma razão, um *lóγος* imanente ao mundo e trabalhando para realizar a beleza maior, todos esses filósofos, por mais diferentes que sejam, concordam pelo menos num ponto. É a inteligência que é o atributo essencial da divindade.

Bem diferente é a concepção a qual aderia o povo judeu e que acabaram impondo ao mundo. Primeiramente, Deus é infinito, e esse termo designa a forma mais perfeita da existência; em seguida, não existe mais a possibilidade de uma matéria existente por si mesma, em qualquer capacidade. O mundo é a obra de Deus, ele o criou *ex nihilo*; ele está sempre diante do mundo como não estivesse lá. Desde então, Deus não é mais considerado uma inteligência ou um pensamento se esforçando em realizar um ideal, ele é sobretudo uma força, uma potência, infinita em todos os sentidos, intangível à razão humana. Diríamos uma vontade, se essa palavra não implicasse geralmente alguma relação com a inteligência. Esse foi o deus ciumento dos antigos Hebreus. Pouco a pouco essa concepção se depurou, mas o Deus sempre permaneceu uma força ou uma potência, uma vontade, se preferir, mas se determinando a si mesma e

74 Part. I, prop. XXIII, escólio 2, p. 68.

75 Cf. Part. I, prop. XVII, esc., p. 54-56.

produzindo pela sua ação direta tudo o que existe. Não existe uma causa formal ou final, não existe um ideal. Essencialmente é uma causa eficiente ou antecedente que tira de si mesma a multiplicidade infinita de seus efeitos.

Plotino parece ser o primeiro pensador que introduziu esta concepção na filosofia grega. Na verdade, Plotino se gaba de permanecer fiel ao espírito grego e de continuar a tradição de Platão e de Aristóteles: porém, apesar dos esforços que faz em conservar a terminologia de seus antecessores, é fácil de ver que ele se ilude. Ele assinala com uma espécie de ingenuidade que a palavra infinito pode ter dois sentidos, um positivo, o outro negativo, e ele adota ambos, atribuindo a infinitude à unidade que Platão tinha concebido como pura ideia. Da mesma forma, em Plotino a palavra potência não significa mais apenas uma simples possibilidade como em Aristóteles, mas no sentido positivo uma força ativa, uma energia sempre atuante. Ele não parece suspeitar que, introduzindo essas duas ideias novas na definição de Deus, ele transforma radicalmente a concepção dos Antigos. Sem dúvida, esse Deus não é, a seus olhos, uma força cega e brutal, a inteligência e a alma são suas primeiras manifestações, e por esse caminho, o filósofo concilia a concepção judaica com a dos Gregos, mas permanece essencialmente fiel à primeira dessas duas ideias. Seu primeiro princípio é antes de tudo uma causa eficiente e antecedente. Embora nossa mente não possa se elevar até ela, que ela seja inefável e que não possamos, estritamente falando, lhe imputar nenhum atributo, a palavra pela qual ele a designa mais frequentemente é a de energia ou de ato, e essas palavras não têm mais para ele o mesmo sentido que tinham na filosofia de Aristóteles. Apesar dos esforços que faz para permanecer fiel à concepção geral dos Gregos e definir a inteligência e a alma como dando forma a todas as existências particulares, a ideia de finalidade está ausente de sua obra.

Não parece que Spinoza tenha tido conhecimento direto da doutrina de Plotino; mas as ideias do pensador alexandrino foram conservadas em sua escola; elas eram impostas ao pensamento grego, e se fizermos abstração de alguns detalhes, elas não foram modificadas no que haviam de essencial pela longa série de filósofos judeus ou árabes que as transmitiram ao Ocidente. Entre eles, estavam os mestres que Spinoza certamente leu, um Chasdaï Crescas, sem contar Giordano Bruno ou Léon, o judeu. Não podemos entrar aqui nos detalhes desta filiação histórica nem mensurar exatamente a influência que o pensador grego exerceu sobre o autor da *Ética*. Mas o que é certo, é que a concepção spinozista da divindade apresenta analogias notáveis com a de Plotino. O próprio Spinoza, quando cita para aprovar a doutrina que identifica em Deus a inteligência e a inteligibilidade, a relaciona com os antigos filósofos ao mesmo tempo que aos hebreus que a entreviram como através de uma nuvem⁷⁶. O Deus de Spinoza difere, sem dúvida, do de Plotino em pontos essenciais. Nós conhecemos claramente dois de seus atributos: ainda falta considerar que se a inteligência segundo Plotino não pertence à essência de Deus, ela é ao menos sua primeira manifestação. A maior novidade é ter considerado a extensão ou a própria matéria como um atributo da divindade; aqui Spinoza está em desacordo com o pensamento de Plotino e, sem dúvida, é preciso reconhecer aqui a influência da doutrina de Descartes; mas as duas concepções concordam em representar Deus como uma causa eficiente, uma força ou uma potência que tira dela mesma por sua própria iniciativa a multiplicidade de seus efeitos. É por sua ação contínua que todas as coisas subsistem, e se, por impossível, cessasse um instante de agir, o mundo inteiro cairia no abismo. O Deus de Spinoza é, sem dúvida, uma vontade unida a uma inteligência; mas vemos bem que por toda a sua filosofia que é a ideia de força ou de potência que aparece mais frequentemente em sua mente. A virtude, aos seus olhos, é uma potência, e a principal virtude é a força da mente ou a intrepidez e a generosidade⁷⁷. A sabedoria é a meditação da vida e não da morte⁷⁸. A esperança e o medo são males porque eles atestam a nossa impotência⁷⁹. Quanto mais o corpo humano for capaz de um grande número de funções, maior é a parte da mente

76 Part. II, Prop. VII, p. 81. Cf. Part. I, Prop. XVII, escólio, pp. 54-56.

77 Part. III, Prop. LIX, p. 171.

78 Part. IV, Prop. LXVII, p. 237.

79 *Ibid*, Prop. LXVII, p. 233.

que é eterna⁸⁰. Em todo caso, o Deus de Spinoza, como segue dos textos que acabamos de citar, não tem ideal, e a finalidade está rigorosamente excluída de seu sistema. O próprio Descartes, que havia dado um passo na mesma direção declarando que o verdadeiro e o bem são obras da vontade divina, não vai longe o suficiente. Nada é bom ou mau em si mesmo, toda coisa é aquilo que pode ser, e ela pode ser aquilo que deve ser. Não existe o possível no sentido absoluto da palavra, só é possível o que é; sem dúvida, o Ser infinito é chamado também de Ser perfeito, mas a perfeição não é um termo para o qual tende a ação divina, ela se define pela própria realidade, um ser é tanto mais perfeito quanto mais realidade possui⁸¹, a perfeição é concebida não mais pela categoria da qualidade mas segundo a categoria da quantidade. Portanto, é necessário sem dúvida reconhecer que a vontade divina é dirigida por uma inteligência; mas é pelos seus efeitos e pelos seus atos que essa mesma inteligência se manifesta.

A concepção da Divindade não é a única parte do sistema de Spinoza onde se manifesta a influência da filosofia de Plotino. Poderíamos fazer inúmeras aproximações entre as duas doutrinas. Isso seria muito longo e fora de nosso alcance revisá-los aqui. No entanto, tem uma que convém indicar aqui porque é pertinente ao nosso tema, e é de tal natureza que não parece que a concordância entre os dois filósofos possa ser o resultado de um simples encontro.

Nós lembramos acima a curiosa teoria de Spinoza sobre a eternidade das almas: as almas fazem parte do entendimento divino, elas estão lá em ato, e não se trata da alma humana em geral, mas de almas individuais exprimindo a essência de um determinado corpo. Ora, encontramos em Plotino uma teoria bem semelhante. A alma humana procede da alma universal, mas ela está ao mesmo tempo contida na inteligência divina. A diferença entre os dois modos de existência é que as almas enquanto existentes estão separadas umas das outras, enquanto que na inteligência divina elas se interpenetram. Lá também se trata de almas individuais; são, diz Plotino, a alma de Sócrates ou de Pitágoras que fazem parte do pensamento divino. De fato, Plotino, apesar de sua pretensão de seguir Platão em tudo, sofreu a influência dos Estoicos; ele é nominalista como Spinoza, e se as almas ainda são chamadas de ideias, são ao menos ideias particulares e individuais. Além disso, segundo Spinoza, não apenas as almas humanas fazem parte tanto do entendimento divino pela sua essência, quanto da ordem da natureza pela sua existência, mas também na nossa vida presente nós temos o sentimento e a consciência desta realidade suprassensível: a vida superior é misturada à nossa vida atual. Na verdade, a memória e a imaginação por estarem ligadas ao exercício das funções corporais, não podemos nos lembrar de nossa existência passada⁸²; contudo, estamos em comunicação com o que devemos chamar, em termos platônicos, de mundo inteligível. O conhecimento do terceiro gênero apresenta, de fato, as maiores semelhanças com a *vóησις* platônica, exceto que ela percebe intuitivamente essências particulares e não essências universais⁸³. Aqui novamente Spinoza concorda com Plotino. As *Enéadas* nos mostram as almas humanas em comunicação, por um lado, com o mundo sensível, onde elas se dividem e se dispersam; por outro lado, com o mundo inteligível, onde elas se unem e participam do absoluto. “De alguma forma, cada um de nós somos o mundo inteligível: nós somos ligados pela nossa parte inferior ao mundo sensível, pela nossa parte superior ao mundo inteligível; nós permanecemos no alto pelo que constitui a nossa essência inteligível, nós somos ligados aqui embaixo pelas potências que estão no último lugar na alma. Nós passamos do inteligível ao sensível uma emanação, ou melhor, um ato no qual o Inteligível não perde nada”. (*Enéadas*, IV, 4, § III). Enfim, a distinção entre essência e existência, que ocupam um lugar importante na *Ética*, e que é tão difícil de compreender claramente, talvez apresente alguma analogia com a distinção estabelecida por Plotino entre a segunda e a terceira hipóstase. São os mesmos seres que aqui são pensamentos, e lá são almas; mas os pensamentos são imutáveis e eternos, enquanto que as almas que os realizam fora da inteligência são princípios de movimento e podem então entrar em contato com a ordem

80 Part. V, Prop. XXXIX, p. 274.

81 Part. II, Def. VI, p. 77.

82 Part. V, Prop. XXVIII, p. 268.

83 Part. V, Prop. XXXI, escólio, p. 270.

da natureza. Sem dúvida, a segunda metade da quinta parte da *Ética* é bem obscura, e podemos lamentar que Spinoza não tenha se explicado completamente sobre esta vida em Deus, por onde conclui toda a sua doutrina. Ao entrar nesta parte da obra, ficamos um pouco desconcertados, e o leitor não pode evitar uma certa perplexidade ou até mesmo uma certa desconfiança. Obviamente, estamos aqui na presença de uma filosofia nova, de uma maneira de pensar muito diferente daquela que inspirou as primeiras partes da *Ética*. O autor tenta ser fiel ao seu método e continuar a série de proposições, corolários e escólios, mas estamos bem longe das ideias claras e distintas do início, e por exemplo, da concepção inteiramente mecanicista da segunda parte da *Ética*. A comunicação direta da alma com Deus, a definição de beatitude e de salvação, e sobretudo a teoria do amor intelectual de Deus não parecem nada com as deduções rigorosas às quais estávamos acostumados. Aliás, parece que aqui estamos na presença do pensamento essencial do filósofo: era ali que ele queria chegar, e tudo que precede tem como finalidade nos preparar pouco a pouco e nos levar, por uma espécie de constrangimento intelectual, à essas conclusões inesperadas. Ora, se olharmos com atenção, percebemos que essas conclusões apresentam muitas semelhanças com as dos filósofos antigos. A teoria segundo a qual o conhecimento das ideias adequadas nos coloca de algum modo no absoluto, e nos faz participar da vida eterna, nos lembra naturalmente a célebre passagem da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles mostra que, pela aquisição da verdadeira ciência, nós podemos parecer com Deus e participar na imortalidade, *αθανατιζεις*; lendo a definição de beatitude e de salvação, sobretudo a teoria do amor intelectual de Deus, com não pensar nas páginas de Plotino e de todos os alexandrinos sobre o êxtase e a comunicação imediata da alma com Deus? A obra começa com uma doutrina totalmente nova e termina com um conceito emprestado da filosofia antiga. Visto por esse aspecto, o spinozismo aparece como um edifício muito antigo no qual acrescentamos um vestíbulo moderno. Assim, apesar do desdém com o qual ele fala às vezes dos filósofos gregos, Spinoza sofreu mais a influência deles do que ele próprio confessa. Já mostramos que toda uma parte da *Ética* se inspira diretamente no Estoicismo, e sabemos que, de fato, Spinoza tinha lido Epicteto e as cartas a Sêneca. Falta acrescentar a isso a influência da tradição neoplatônica que reinou por toda a Idade Média, às vezes sobre a escolástica propriamente dita e sobre a filosofia hebraica e árabe. Spinoza deixa de aparecer como um pensador isolado, como às vezes foi representado, que teria construído seu sistema do zero, ou cujo pensamento teria sofrido apenas a influência cartesiana. Devemos levar em conta o que ele extraiu de seus mestres judeus e árabes; mas precisamos ir mais fundo e, além dos seus antecessores imediatos, reconhecer as fontes indiretas. Sua filosofia, como acontece com frequência, tem raízes no passado. Ela é uma espécie de ajuste, uma adaptação às formas do pensamento moderno de uma filosofia bem antiga.

Não é necessário dizer que procurar as origens do pensamento de Spinoza nas doutrinas do passado, e não apenas na filosofia de Descartes, de modo algum diminui sua genialidade ou contesta sua originalidade. Não diminuimos o gênio de Platão quando mostramos que se inspirou em Parmênides, em Heráclito e em Sócrates. Juntar em um mesmo sistema ideias tão diferentes e à vezes contrárias, as conectar de maneira a formar um todo coerente, as transformar pela interpretação que damos, é a obra que apenas um gênio seria capaz. Todo grande sistema é uma síntese de ideias opostas. Na *Ética*, Spinoza conciliou a filosofia antiga com a filosofia moderna, assim como no *Tratado* ele concilia a razão com a fé. Seu gênio é daqueles que ninguém poderia diminuir, e o que quer que pensemos sobre as origens de sua filosofia, a força e o vigor de seu pensamento, a ousadia de suas deduções e a originalidade de seu ponto de vista não poderiam ser contestados. Os elementos de seu sistema existiam antes dele esparsos e espalhados: foi preciso o gênio de Spinoza para fazer o spinozismo.

Além disso, não teríamos enumerado todas as influências que originaram esse sistema se, mesmo para além da educação que ele recebeu, mesmo para além de seu próprio gênio, não levássemos em conta uma influência ainda mais profunda e mais íntima: a da raça a qual pertencia. Não devemos esquecer que a concepção alexandrina da divindade, transmitida a Spinoza pelos seus mestres judeus ou árabes, está ligado por suas origens ao judaísmo. É pelo intermédio de

Filon, no começo de nossa era, que o pensamento judeu se comunicou ao mundo ocidental. Uma espécie de afinidade natural devia levar Spinoza para concepções dessa ordem. Descobrimos nos sucessores de Plotino essa maneira de conceber Deus, ele recuperava, de certo modo, seu bem onde podia, e permanecia fiel ao espírito de sua raça. Sem dúvida, por ser um moderno, ele acrescentou muito e muito transformou: porém, apesar de todas as transformações e todos os acréscimos, é um pensamento judeu que está no âmago de seu sistema; o Deus de Spinoza é um Jeová muito melhorado.





RESUMOS DOS ARTIGOS

“O PRÍNCIPE DOS FILÓSOFOS”: O PROBLEMA DA IMANÊNCIA EM SPINOZA E DELEUZE

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

RESUMO

Segundo Gilles Deleuze, Spinoza foi “o príncipe dos filósofos” ao compreender inovadoramente a imanência na história da filosofia rejeitando, assim, a transcendência e a moral absoluta. Este artigo busca explicitar, a partir de uma análise delimitada das obras de Spinoza, *Ética, Parte I (De Deus)* em paralelo com Deleuze, em *O que é a Filosofia?*, Cap.2 (O Plano de Imanência) e *Imanência: uma vida, o problema da imanência*. Para tanto, será empreendida uma discussão acerca do problema da imanência que percorrerá dos conceitos da ontologia spinozana, como substância, modo e atributo aos seus desdobramentos na filosofia deleuzeana, com o chamado plano de imanência.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Deleuze. Ontologia. Imanência.

RÉSUMÉ

Selon Gilles Deleuze, Spinoza était “le prince des philosophes” en comprenant de manière innovante l'immanence dans l'histoire de la philosophie, rejetant ainsi la transcendance et la moralité absolue. Cet article cherche à expliquer, à partir d'une analyse delimitée des œuvres de Spinoza, *Éthique, Partie I (De Dieu)* en parallèle avec Deleuze, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, chap. 2 (Le plan de l'immanence) et *Immanence: une vie, le problème d'immanence*. À cette fin, une discussion sera entreprise sur le problème de l'immanence qui couvrira les concepts de l'ontologie spinozienne, tels que substance, mode et attribut, jusqu'à leurs développements dans la philosophie de Deleuze, avec ce qu'on appelle le plan d'immanence.

MOTS-CLÉS

Spinoza. Deleuze. Ontologie. Immanence.



GEORGES SNYDERS E BENEDICTUS DE SPINOZA: O PEDAGOGO E O FILÓSOFO DA ALEGRIA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

RESUMO

O conceito de alegria no filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) como o principal elemento constituinte da essência do homem, enquanto artífice da variação do conatus ou da essência humana. O pedagogo francês Georges Snyders (1917-2011) e a concepção de alegria, considerando a escola como o lugar da alegria. À semelhança de Spinoza, para Snyders a alegria é constituinte do jovem na escola. Busca da satisfação, da alegria em estar

na escola no presente. Esta satisfação é diferente da satisfação cotidiana. A alegria na escola é uma ruptura. Esta ruptura consiste numa verdadeira reestruturação da escola, sob novos paradigmas. A alegria, na concepção spinozana, é afirmada não só como constituinte do sujeito, mas também como fator determinante da evolução deste.

PALAVRAS-CHAVE

Snyders. Alegria. Spinoza. Conatus.

RÉSUMÉ

Le concept de joie chez le philosophe hollandais Benedictus de Spinoza (1632-1677) en tant qu'élément constitutif principal de l'essence de l'homme, en tant que créateur de la variation du conatus ou de l'essence humaine. Le pédagogue français Georges Snyders (1917-2011) et la conception de la joie, considérant l'école comme un lieu de joie. Comme Spinoza, pour Snyders, la joie est une composante des jeunes à l'école. Recherche de satisfaction, de joie d'être à l'école au présent. Cette satisfaction est différente de la satisfaction quotidienne. La joie à l'école est une pause. Cette rupture consiste en une véritable restructuration de l'école, sous de nouveaux paradigmes. La joie, dans la conception de Spinoza, s'affirme non seulement comme une composante du sujet, mais aussi comme un facteur déterminant de son évolution.

MOTS-CLÉS

Snyders. Joie. Spinoza. *Conatus*.

**SINGULARIDADE E PROCESSOS DE INDIVIDUAÇÃO: A QUESTÃO DO INDIVÍDUO EM SPINOZA**

HENRIQUE LIMA DA SILVA

RESUMO

O texto que ora apresentamos, pretende abordar a dificuldade de conceituar individualidade e subjetividade na filosofia de Spinoza. Vemos que talvez, seja os esforços dos comentadores em alinhar o sistema spinozano com conceitos tradicionais de sujeito. Todavia, A crítica à noção do sujeito em Spinoza não é nova, ela se foca no conceito de res singulares, evidenciando as complicações de encaixar seres singulares em um contexto panteísta e na estrutura sintética de Spinoza. O método sintético usado para demonstrar a filosofia impacta a visão do sujeito, já que Deus é fundamento de tudo, onde o homem é deduzido por suas propriedades. A visão de Deleuze sobre a dimensão infinita do indivíduo é explorada, assim como a relação entre modo, relação e potência. Em suma, a investigação expõe a tensão entre o indivíduo finito e a imanência divina, ressaltando os desafios interpretativos na filosofia spinozana.

PALAVRAS-CHAVE

Singularidade. Individuação. Indivíduo. Spinoza.

ABSTRACT

Le texte que nous présentons ici entend aborder la difficulté de conceptualiser l'individualité et la subjectivité dans la philosophie de Spinoza. Nous voyons que ce sont peut-être les efforts des commentateurs pour aligner le système de Spinoza sur les concepts traditionnels du sujet. Cependant, la critique de la notion spinozaienne de sujet n'est pas nouvelle, elle se concentre sur le concept de res singulière, soulignant les complications liées à l'insertion des êtres singuliers dans un contexte panthéiste et dans la structure synthétique

de Spinoza. La méthode synthétique utilisée pour démontrer la philosophie a un impact sur le point de vue du sujet, puisque Dieu est le fondement de tout, où l'homme se déduit par ses propriétés. La vision de Deleuze de la dimension infinie de l'individu est explorée, ainsi que la relation entre mode, relation et puissance. En bref, l'enquête expose la tension entre l'individu fini et l'immanence divine, mettant en évidence les défis interprétatifs de la philosophie de Spinoza.

MOTS-CLÉS

Singularité. Individuation. Individuel. Spinoza.



DELEUZE E SPINOZA: DA MULTIPLICIDADE E DA DIFERENÇA PARA ALÉM DO ORGÂNICO

JOSÉ VINÍCIUS BARBOSA SILVA VÉRAS

RESUMO

Ao pensarmos na filosofia da diferença de Gilles Deleuze como meio direto de contraefetuação do esquema filosófico da representação e da transcendência devemos levar em consideração as relações paradoxais de construção de identidade sem negação e, a partir disso, apontar três características fundamentais de sua ontologia: a imanência, a multiplicidade e a potência. Argumentamos como a concepção de continuum diferencial é aplicada na redefinição sobre organicidade na filosofia de Gilles Deleuze levando em consideração a concepção Spinozista de corpo e de natureza onde os conceitos de diferença e vida Deleuzeanos podem, afirmativamente, nos modos serem compreendidos de forma simultânea como intensidades.

PALAVRAS-CHAVE

Multiplicidade. Orgânico. Diferença. Corpo. Potência.

ABSTRACT

When we think about Gilles Deleuze's philosophy of difference as a direct means of counter-effecting the philosophical scheme of representation and transcendence, we must take into account the paradoxical relations of identity construction without negation and, from this, point out three fundamental characteristics of his ontology: immanence, multiplicity and potency. We argue how the conception of differential continuum is applied in the redefinition of organicity in Gilles Deleuze's philosophy, taking into account the Spinozist conception of body and nature where Deleuze's concepts of difference and life can, affirmatively, in modes be understood simultaneously as intensities.

KEYWORDS

Multiplicity. Organic. Difference. Body. Power.



DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS ENTRE O PENSAMENTO FILOSÓFICO DE LEIBNIZ E SPINOZA

VIVIANE SILVEIRA MACHADO

RESUMO

O presente artigo busca analisar algumas convergências e divergências entre o pensamento filosófico de Benedictus de Spinoza (1632-1677), pensador holandês do século XVII, e o pensamento filosófico de alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1642-1716). Sendo assim, será demonstrado sistematicamente em que

sentido as filosofias desses grandes pensadores se aproximam e, sobretudo por que Leibniz busca distanciar-se, ainda que em vão, do pensamento filosófico de Spinoza. Para tanto, observaremos o que alguns estudiosos spinozanos observam acerca do pensamento filosófico desses gênios da filosofia. Dessa forma, também será possível compreender as bases que sustentam a filosofia de Leibniz e em que se diferencia ou se aproxima do pensamento filosófico de Spinoza.

PALAVRAS-CHAVE

Deus. Leibniz. Spinoza. Substância. Substâncias.

RÉSUMÉ

Cet article cherche à analyser certaines convergences et divergences entre la pensée philosophique de Benedictus de Spinoza (1632-1677), penseur hollandais du XVII^e siècle, et la pensée philosophique de l'Allemand Gottfried Wilhelm Leibniz (1642-1716). Il sera donc systématiquement démontré en quel sens les philosophies de ces grands penseurs sont similaires et, surtout, pourquoi Leibniz cherche à se distancer, même en vain, de la pensée philosophique de Spinoza. Pour ce faire, nous observerons ce que certains chercheurs de Spinoza observent à propos de la pensée philosophique de ces génies de la philosophie. De cette manière, il sera également possible de comprendre les bases qui soutiennent la philosophie de Leibniz et en quoi ça diffère ou s'approche de la pensée philosophique de Spinoza.

Mots-Clés

Dieu. Leibniz. Spinoza. Substance. Substances.



COMO PUBLICAR

A Revista Conatus - Filosofia de Spinoza destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza, ou de algum tema por ele abordado em suas obras, ou ainda de Autor que com ele tenha dialogado, escrito nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Sempre que possível, procuraremos garantir um percentual mínimo de 70% dos textos publicados serem originais e produzidos por autores de instituições diferentes da que edita a Revista.

Os textos a publicar podem ser ensaios, artigos originais ou resenhas de obras acerca de Spinoza ou de temas por ele abordados, bem como de traduções destas ou de comentadores de sua obra. Excepcionalmente, podemos publicar artigos já publicados noutras revistas que não sejam de fácil acesso, ou que estejam esgotadas.

No caso de ensaios, artigos ou resenhas originais, ou ainda traduções inéditas em português ou castelhano, os Direitos Autorais para os textos publicados na **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** permanecem com o autor, havendo apenas a cessão do direito de primeira publicação à nossa revista. No caso do texto ser publicado noutras revistas ou livros, solicitamos que o autor cite a **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** como local original de publicação.

No caso de traduções solicitamos que sejam observados os dispositivos legais pertinentes, aplicados no país do tradutor, para os Direitos Autorais do autor a ser traduzido, evitando com isto o desrespeito aos direitos do autor. No caso do Brasil, deve-se consultar a *LEI 9610, DE 19 DE FEVEREIRO DE 1998*, que prevê no Capítulo III, Artigo 29, inciso IV a necessidade de autorização prévia e expressa do autor para a utilização da obra, por quaisquer modalidades, como por exemplo, a tradução para qualquer idioma. O Artigo 41, do mesmo Capítulo III, prescreve que os direitos patrimoniais do autor perduram por setenta anos contados de 1º de janeiro do ano subsequente ao de seu falecimento, obedecida a ordem sucessória da lei civil.

Como os textos da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** são integralmente disponibilizados ao público, solicita-se que os mesmos sejam utilizados apenas em aplicações educativas, de pesquisa e absolutamente não comerciais. Além disso, solicita-se também que seja sempre citada a fonte, bem como o(s) autor(es).



PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

A **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** será editada anualmente, no mês de janeiro a março do ano seguinte. Os textos recebidos e aprovados até o dia 30 de novembro serão incluídos na edição da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** do ano em que foram recebidos. Os textos recebidos após esta data serão incluídos na edição do ano seguinte.



PROCESSO DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS/TRADUÇÕES/RESENHAS/ENSAIOS

Os textos devem ser submetidos através do site da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** <<https://revistas.uece.br/index.php/conatus>>, seguindo as instruções ali descritas. Na eventualidade de qualquer dificuldade na submissão, pode-se entrar em contato com os Editores nos seguintes endereços eletrônicos: revistaconatus@terra.com.br ou conatus@uece.br

As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar ou não a sua publicação, solicitando ou não correções.

Adotamos o sistema duplo-cego como critério para a avaliação dos textos enviados para publicação, por ser o mais democrático e com maior possibilidade de imparcialidade. Neste sistema, o texto é enviado sem nenhuma identificação do seu autor a dois pareceristas. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.



FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO

Visando seguir uma padronização, e facilitar o trabalho de editoração final da *Comissão Editorial*, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, que adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

1 Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

2 Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço 1,5, fonte *CHARTER BT* (preferencialmente) ou *Times new-roman*, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas (DEVEM ESTAR SEM ASPAS) e 10 para as notas de rodapé (UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO EDITOR DE TEXTO). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,0 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., porventura empregados, deve-se consultar as normas da ABNT pertinentes.

3 Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um *Résumé* ou *Abstract* e *Mots-Clés* ou *Keywords* com as mesmas formatações.

4 No ato da submissão do texto, deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5 Para a citação das obras de **BENEDICTUS DE SPINOZA** recomendamos para a **ÉTICA** indicar as Partes em algarismos arábicos 1, 2, 3, 4 ou 5, seguida pela abreviatura das divisões internas destas, como por exemplo, DEF para definições, AX para axiomas, P para proposição, S para escólio, C para corolário, etc. acompanhado dos números das mesmas também em algarismos arábicos. Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar o número dos capítulos e/ou dos parágrafos, conforme o caso. Por exemplo, para citar o escólio 2 da proposição 40 da parte três da **ÉTICA**, citamos entre aspas (menos de três linhas), com a referência logo após entre parênteses: “O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (**E3P40S2**).

6 Deve-se também acrescentar as REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, conforme os modelos a seguir:

6.1 LIVRO

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

6.2 ARTIGOS EM PERIÓDICOS

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus** - *Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

6.3 LIVROS ORGANIZADOS OU COLETÂNEAS

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina** - *Spinoza: Segundo Coloquio*. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

6.4 CAPÍTULO DE LIVROS SEM AUTOR ESPECÍFICO

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três *Éticas*. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

6.5 CAPÍTULOS DE LIVRO COM AUTOR ESPECÍFICO

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos*. In: FERNÁNDEZ, Eugenio; CÁMARA, María Luisa de la (Edición de). **El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza**. Prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Trotta, 2007. (Colección Estructuras y Procesos). p. 495-508.

6.6 TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 18 dez. 2023.

6.7 PREFÁCIO E OUTRAS PARTES COM AUTOR ESPECÍFICO

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM EM
ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, BWGRKL, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS MT
EM FORMATO PDF PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA
EM MARÇO DE 2024.