

NOTAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE IMANÊNCIA E MÉTODO EM ESPINOSA

ARION KELLER *

§ 1

Contudo, parece querer usar de sua razão e me pergunta *como saberei que minha filosofia é a melhor entre todas as que jamais se ensinaram, as que hoje se ensinam e as que ainda se ensinarão no mundo*. A isto eu poderia lhe perguntar com muito mais direito. Pois eu não presumo ter encontrado a melhor filosofia, senão que sei que tenho o conhecimento da verdadeira (ESPINOSA, Ep. 76, p. 397, grifos do autor)¹

A *Ética* (1675) de Espinosa (1632-1677), que leva em seu subtítulo “demonstrada segundo a ordem geométrica”, foi tida como uma espécie de tratado engessado por conta de sua rigidez metodológica. A progressão do texto em definições, axiomas, postulados, lemas, proposições, demonstrações, corolários e escólios parece, a um primeiro olhar, ser de fato uma sobredeterminação formal sobre um conteúdo filosófico qualquer (no caso do livro I, por exemplo, a “ontologia”). Tal interpretação do método geométrico dá a entender que Espinosa expõe arbitrariamente seus conceitos, sem chance alguma de discussão possível, configurando-se como um dogmático por excelência. Uma interpretação deste tipo afirmaria que seria impossível qualquer refutação sobre o conteúdo conceitual da *Ética* pois, uma vez aceitas as

noções elementares em suas definições na primeira página do livro, não há como abrir margem a qualquer interpretação pragmática ou hermenêutica de seu sentido. Tudo funcionaria em um encadeamento lógico perfeito. Com efeito, dessa perspectiva, poderíamos dizer que atacar o espinosismo somente seria possível ao não aceitar o significado dado às suas noções mais elementares², isto é, recusá-lo integralmente. Ou ainda, como disse Friedrich Jacobi (1743-1819), a filosofia de Espinosa seria a única filosofia verdadeiramente racionalista, pois seria a única a ter levado ao extremo o princípio de razão suficiente (no caso de Espinosa, *causa sive ratio*), que a faz descambar, todavia, no fatalismo ateu de uma razão que não possui limites.

Neste sentido, a mais marcante interpretação de tal insuficiência metodológica de Espinosa é feita por Georg W. F. Hegel (1770-1831) – seja em termos teóricos, pois Hegel possui uma preocupação sistemática como método de sua leitura, ou em termos históricos, pois a leitura que faz Hegel do filósofo holandês é, marcadamente, a mais influente na história moderna da recepção de sua filosofia³. Ela se dá tanto na *Fenomenologia*

2 É o caso da clássica recepção feita por Pierre Bayle no *Dictionnaire Historique et Critique* (1697). Nas palavras de Marilena Chauí: “Melhor do que qualquer de seus contemporâneos, Bayle expõe o mal-estar causado pela filosofia de Espinosa, que parece exigir dos leitores plena adesão ou obrigá-los à total repulsa” (CHAUI, 1999, p. 281, grifos nossos). A plena adesão ou total repulsa, nos parece ser gerada justamente pelo método geométrico de Espinosa adotado na *Ética*. Ademais, não cabe ao objeto de nosso estudo as características da leitura de Bayle. Para tal, remetemos o leitor ao mesmo texto de Chauí (1999, p. 280-321).

3 O trabalho de Pierre Macherey, Hegel ou Espinosa (1979), tem como pano de fundo justamente essa problemática. Segundo o autor: “Não se pode pensar em ler Espinosa hoje em dia sem pensar em Hegel, precisamente porque entre Espinosa e nós está Hegel, que se interpõe ou que intercede” (MACHEREY, 2014, p. 23). No mesmo sentido, Mariana de Gainza atualiza ainda mais essa declaração: “Os traços do perfil de Espinosa desenhado por Hegel, podem ser reconhecidos nas alusões que, sobre

* Graduado em Filosofia e Mestrando em Filosofia pela PUC-PR. As pesquisas são voltadas para as áreas de Ontologia e Epistemologia e centradas na filosofia de Baruch de Espinosa, dialogando com a tradição dialética (Hegel/Marx) por um lado, e a tradição francesa contemporânea (Deleuze/Simondon) por outro lado.

1 Citaremos a abreviação do referido texto em latim (“E” para a *Ética*, “Ep.” para as *Cartas*, “TIE” para o *Tratado da Emenda do Intelecto*), seguido da referência ao livro, proposição, demonstração, definição, axioma etc., no caso da *Ética*; da referida Carta e página da edição consultada, no caso das *Cartas*; do parágrafo referido, no caso do *Tratado da Emenda*. Por exemplo, E I, prop. 18, dem., diz respeito à demonstração da proposição 18 do livro primeiro da *Ética*; Ep. 76, p. 397, diz respeito à Carta 76 e sua página na edição consultada; TIE, § 88, diz respeito ao parágrafo 88 do *Tratado da Emenda*.

do *Espírito* (1807), implícita e genericamente, quanto nas *Lições sobre a História da Filosofia* (1825-1826), explícita e especificamente. Nas *Lições* lemos o seguinte:

A filosofia de Espinosa é muito simples e fácil de compreender em seu conjunto; a única dificuldade se encontra no método estreito que se vale para expressar seus pensamentos e na limitação de seu ponto de vista, que faz com que se trate somente de modo insuficiente os pontos de vistas fundamentais e os problemas centrais (HEGEL, 1955, p. 284, grifos nossos).

Por outro lado, são conhecidas também as passagens críticas ao método matemático em filosofia presentes no Prefácio da *Fenomenologia*. Entre os parágrafos 39-51 deste texto, Hegel expõe sua crítica ao dogmatismo e ao formalismo, que podemos aqui identificar com as chamadas “filosofias da representação”, isto é, a crítica de Hegel nesse caso é direcionada a todas as filosofias que entendem o Conceito (ou seja, aquele discurso dotado-de-sentido) como algo exterior a ele mesmo, como uma relação de mera *correspondência* entre o objeto e seu conceito, entre ideia e ideado etc., como vemos nas seguintes passagens desse texto (§§42-43):

A *essencialidade* da demonstração [geométrico euclidiana] não tem ainda, mesmo no conhecimento matemático, a significação e a natureza de ser um momento do resultado mesmo; ao contrário, no resultado da demonstração some e desvanece. [...] O movimento da prova da matemática não pertence àquilo que é objeto, mas é um agir *exterior* à Coisa. [...] No conhecimento matemático, a intelecção é para a Coisa um agir exterior; segue-se daí que a verdadeira Coisa é por ele alterada. O meio [desse conhecimento] – a construção e a demonstração – contém

proposições verdadeiras; mas também se deve dizer que o conteúdo é falso (HEGEL, 2014, p. 46-47).

Desse ponto de vista, Espinosa se encaixaria na tradição de filósofos da representação, seria mais um filósofo formalista, visto que seu método é matemático, importado da geometria clássica euclidiana.

Ademais, Hegel, agora na *Introdução da Fenomenologia*, expõe sua própria noção de *ciência*, de *saber*. Em suma, ele a apresenta como um autodesenvolvimento interno do próprio espírito. É pictórico o exemplo usado por Hegel no § 73 deste texto: “O saber não é o desvio do raio: é o próprio raio, através do qual a verdade nos toca. Ao subtrai-lo, só nos restaria a pura direção ou o lugar vazio” (HEGEL, 2014, p. 70). Isto significa que não há nada além do próprio raio (o saber, a ciência) enquanto forma e, sobretudo, enquanto conteúdo. Não há necessidade de desvio do raio (formalismo), pois o próprio desenvolvimento do saber já é saber. A fenomenologia, enquanto primeiro momento da ciência, encaixa-se perfeitamente nessa metáfora de Hegel. Também a fenomenologia é ciência, quer dizer, não há entrada anterior ao saber, não há momento extrínseco à ciência, o “entrar em cena” do espírito já é o próprio conhecimento. Ou seja, a estrutura dialética do pensamento, na verdade, funcionaria como uma espécie de metadiscorso absolutamente imanente ao desenvolvimento da verdade filosófica, distanciando-se assim do formalismo da matemática denunciado no Prefácio da *Fenomenologia*.

Nossa proposta de trabalho aqui é a de demonstrar como Espinosa poderia ser lido também como um filósofo contrário às “filosofias da representação”, como o próprio filósofo exprime na passagem extraída da Carta 76 de 1675, utilizada a título de epígrafe. Diferentemente do que Hegel propunha como leitura de seu método – extrínseco, insuficiente, formal etc. –, acreditamos que Espinosa também compartilha de uma compreensão da verdade como um automovimento imanente próprio, exposto principalmente em sua compreensão de *Método*, desenvolvido em suas discussões e distanciamentos com René Descartes (1596-1650) e Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) no *Tratado da Emenda do Intelecto* (1661). Para

o pensamento do holandês, fizeram diversos filósofos, e por isso podemos falar da existência de uma espécie de “marco instituído de interpretação”, cujos créditos autorais deveriam remeter-se, precisamente, ao grande idealista alemão”. Na sequência de seu texto, Gainza traz à superfície passagens de Merleau-Ponty e Theodor Adorno como exemplos de filósofos marcadamente influenciados pela leitura hegeliana de Espinosa. Merleau-Ponty, ao considerar Espinosa um dos marcos do “intelectualismo”, e Adorno, ao criticar a compreensão de método espinosana, valendo-se do paralelismo, apresentam citações distorcidas e raciocínios influenciados, de fato, por Hegel. Daí, portanto, que Gainza possa parafrasear a passagem de Macherey nos seguintes termos: “Entre Espinosa e Merleau-Ponty, entre Espinosa e Adorno, está Hegel interpondo-se e interferindo” (GAINZA, 2011, p. 51-7).

tal, seguimos o rastro da tripla face que Gilles Deleuze atribui ao método de Espinosa, isto é: “reflexão, gênese e dedução, esses três momentos constituem, em conjunto, o método sintético. Espinosa conta com eles para, ao mesmo tempo, ultrapassar o cartesianismo e atenuar as insuficiências do aristotelismo” (DELEUZE, 2017, p. 179). Quer dizer, parece-nos que onde Hegel acreditou haver um inimigo, havia, em certo sentido, um aliado⁴.

§ 2

Começemos por Descartes. Nas *Respostas às Segundas Objeções* (1641), mais precisamente na resposta ao sétimo tópico das objeções, o filósofo francês sugere, sobre o modo de escrever dos geômetras, uma distinção entre ordem e maneira de demonstração. Sobre essas distinções, ele diz o seguinte:

A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem. E certamente empenhei-me, tanto quanto pude, em seguir esta ordem em minhas *Meditações*. [...] A maneira de demonstrar é dupla: uma se faz pela análise ou resolução, e a outra pela síntese ou composição (DESCARTES, 1973, p. 176).

Isto significa que Descartes, mesmo não escrevendo à maneira geométrica euclidiana, considera seu método também como geométrico, pois ele se encaixaria nesta cláusula da ordem, isto é, de que “as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes” por um lado, e de que “as seguintes devem ser dispostas... só pelas coisas que as precedem” por outro lado. E quanto ao segundo aspecto, seja qual for a maneira de demonstrar, ela em nada influi na ordenação geométrica propriamente dita. A prova disto é de que, mesmo sendo as *Meditações Metafísicas* escritas em via analítica,

4 Pierre Macherey atribui essa – recorrente – recusa de Hegel a concepções similares de sua filosofia com a de Espinosa a um ponto irreduzível de tipos filosóficos. Espinosa seria estranho, seria a anomalia que não se reduziria à dialética em sua forma idealista (hegeliana). A filosofia de Espinosa não se encaixaria no movimento totalizante da dialética de Hegel. Com efeito, a insistência de todo o texto de Macherey é, precisamente, de que Hegel seria consciente desta condição de Espinosa com relação ao seu sistema e utilizaria estas recusas como estratégia. Sobre o aspecto metodológico propriamente dito, cf. Macherey (2014, p. 55-103).

seu método é rigoroso o bastante e não deixa de cumprir com a cláusula da ordem exigida.

Contudo, mesmo a maneira de demonstração não sendo determinante, o filósofo francês expõe sua preferência pela via analítica ou de resolução com relação à via sintética ou de composição neste mesmo texto. Segundo ele: “a análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas” (idem., *ibid.*). No capítulo 10 de seu *Espinosa e o Problema da Expressão* (1968), intitulado *Espinosa contra Descartes*, Deleuze tece um importante comentário a respeito desta preferência cartesiana:

Segundo Descartes, temos um conhecimento claro e distinto de um efeito *antes* de termos um conhecimento claro e distinto da causa. Por exemplo, sei que existo como ser pensante antes de conhecer a causa pela qual existo. [...] É o conhecimento claro e distinto da causa que depende do conhecimento claro e distinto do efeito. Esta é a base das *Meditações*, da sua ordem em particular e do método analítico em geral: método de inferência ou de implicação (DELEUZE, 2017, p. 171-72).

O que está em jogo aqui é uma suficiência teórica que Descartes atribui à ideia clara e distinta. Isto é, a clareza e distinção que eu tenho do efeito, pois é o que necessariamente aparece primeiro à minha consciência empírica, me faz chegar, por inferência, ao conceito claro e distinto da causa. Em termos cartesianos, e na progressão das *Meditações* isto fica claro, eu primeiro tenho o conhecimento claro e distinto do *Cogito* (o efeito), para a partir dele chegar ao conhecimento claro e distinto de Deus (a causa) da qual o efeito depende. Em suma, para Descartes nós temos o conhecimento do efeito *antes* do conhecimento da causa, e isso é o suficiente para que cheguemos à verdade da coisa. Neste sentido, parece que Descartes atribui uma espécie de privilégio à ordem de conhecimento (analítico) com relação à ordem do ser (sintético).

Espinosa, pelo contrário, discorda dessa suficiência teórica da ideia clara e distinta, pois, no limite, esse ponto de vista se mantém preso a uma representação parcial, dado que se fia no conteúdo que aparece a uma consciência empírica e, não obstante, mantém a teoria da verdade como uma mera correspondência entre ideia e

ideado⁵. Em outras palavras, Espinosa interroga e recusa a maneira pela qual seria possível, a partir de um efeito, inferir toda a causa, pois é evidente que quando partimos do efeito para a causa, dela concluímos apenas as propriedades que já estavam presentes no efeito. Em termos espinosanos, formamos uma ideia parcial e mutilada desta coisa e não uma ideia adequada e verdadeira⁶. Para Espinosa, portanto, “não basta mostrar como os efeitos dependem das causas, é preciso mostrar como o próprio conhecimento verdadeiro do efeito depende do conhecimento da causa” (DELEUZE, 2017, p. 174).

Esta perspectiva se torna evidente se recorrermos ao *Tratado da Emenda do Intelecto*. Neste texto, Espinosa estabelece quatro modos de percepção, quais sejam, a percepção por ouvir dizer, por experiência vaga, racional e, por fim, intelectual (§ 19). Sobre o quarto desses modos, o intelectual, Espinosa afirmará que nessa percepção “a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima” (TIE, § 19). E, após se valer de alguns exemplos matemáticos sobre cada um dos quatro modos, ele conclui que “só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de errar” (TIE, § 29). Já nesses trechos fica evidente a posição espinosana sobre a validade do método sintético como construção de uma ciência verdadeira, isto é, apenas a partir da definição genética da coisa, ou seja, do conhecimento da causa para o efeito é possível que se adquira um conhecimento verdadeiro sobre ela. É neste sentido que se justifica a investigação do *Tratado da Emenda* ser direcionada pela

busca dos critérios da boa definição⁷. Definição e causa se tornam equivalentes, pois, apenas a partir daquela definição que constrói e mostra o movimento da coisa em sua gênese, isto é, seu processo causal necessário, é que se torna possível perceber o efeito como um todo⁸. Neste sentido, a *Ética* deixaria de ser um tratado “dogmático” que impõe suas noções de maneira arbitrária, justamente porque no *Tratado da Emenda* Espinosa estabelece critérios para uma boa definição, critérios que exigem que tal definição mostre como o conhecimento do efeito depende e se faz conhecer apenas na medida do conhecimento da causa. Por conseguinte, podemos dizer que todas as definições da *Ética* teriam de passar antes pelo crivo do *Tratado da Emenda*. Desse modo, poderíamos ler o *Tratado da Emenda* como uma espécie de propedêutica à *Ética*.

§ 3

Ainda um segundo ponto contra Descartes. Descartes, nas *Regras para a Direção do Espírito* e no *Discurso do Método*⁹, expõe explicitamente as regras metodológicas necessárias para construir uma ciência sólida e verdadeira, a célebre ideia cartesiana de refundar toda a ciência a partir de um alicerce sólido o suficiente para todo o saber. Tal necessidade se impõe desta maneira pois,

7 Os critérios são dados por Espinosa nos §§ 96-97 do *Tratado da Emenda*: § 96 I. Se se trata de coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima. [...] II. É requerido um conceito ou definição da coisa, tal que, a partir dele, todas as propriedades da coisa – quando esta é considerada sozinha e não conjugada com outras – possam ser concluídas... § 97 Da definição da coisa criada, porém são estes os requisitos: I. Que exclua toda causa, isto é, que além de seu próprio ser, o objeto não exija qualquer outro para sua explicação. II. Que, uma vez dada a definição dessa coisa, não permaneça lugar para a Questão: “se ela é?”. III. Que não tenha quaisquer substantivos que, quanto à mente, possam ser adjetivados, isto é, que ela não seja explicada por algumas abstrações. IV. E, por último [...] é requerido que, a partir de sua definição, todas as suas propriedades sejam concluídas.

8 Deleuze tece outro importante comentário sobre a função da teoria da boa definição como procedimento metodológico de Espinosa: “Ele [Espinosa], sublinha a importância da teoria da definição, estabelece a identidade da busca da definição e da busca das causas, afirma a unidade concreta de uma definição total que engloba a causa formal e a causa material da ideia verdadeira” (DELEUZE, 2017, p. 175).

9 Emanuel Angelo Fragoso discute exaustivamente, com inúmeras referências à fortuna crítica de Descartes, a problemática do método cartesiano nestes textos. Como não são nucleares à nossa discussão, apenas remetemos o leitor a Fragoso (2011, p. 29-72).

5 Marcos André Gleizer aborda exaustivamente os problemas com relação ao valor da representação em Espinosa, visto que, a medida reguladora da ideia é seu caráter lógico-expressivo (adaequatio), ou seja, seu encadeamento na causalidade total da Natureza. Para ele, no entanto, em Espinosa se mantêm duas instâncias fundamentais da ideia verdadeira: sua adequação, isto é, seu caráter intrínseco de encadeamento na Natureza e sua convenientia com um objeto fora dela (representação). Cf. Gleizer (1999, 54-72).

6 Lívio Teixeira analisa essa recusa de Espinosa à ordem cartesiana. Em linhas gerais, podemos dizer que a primazia que Descartes confere à ordem do conhecimento com relação à ordem do ser implica em abstrações, pois ao retirar do efeito sua relação de envolvimento com a causa, tira-se dela a sua conexão causal necessária, que é a própria ordem causal da Natureza, ou seja, atribuir suficiência ao efeito é retirar dele sua conexão com o Todo, é separar a parte do Todo, o que em medida nenhuma pode ser afirmado como verdadeiro para Espinosa. Cf. Teixeira (2001, p. 59-74).

na doutrina cartesiana há uma vontade livre, formalmente equivalente à vontade de Deus, que tem sua potência infinitamente maior que a do intelecto, e que, portanto, pode decidir pelo falso apenas por sua liberdade, isto é, Descartes é um filósofo que compartilha da ideia de livre-arbítrio. Com efeito, Descartes é obrigado a formular regras que *eduquem* e *controlem* a vontade para a boa condução do intelecto na busca pela verdade. O método de Descartes não possuiria, portanto, justificativas intrínsecas ou imanentes para funcionar da maneira pela qual funciona. De fato, o método é “fabricado”, e não “descoberto” ou “desenvolvido”, configura-se como uma estratégia artificial, não menos rigorosa por isso, é verdade. Contudo, pode ser atacado pela falta de um critério que não seja a necessidade de controle de uma das faculdades humanas¹⁰. Há a ausência de uma justificativa em si deste método, e neste sentido, podemos dizer que se há algum formalismo, esse formalismo parece estar presente na doutrina cartesiana do método.

Espinosa, por outro lado, faz do método uma exigência interna e necessária. Quando critica Descartes, Espinosa diz que a validade do método cartesiano, por ser uma arbitrariedade, deveria ter outro método que o validasse, e este ter outro, até o infinito, como um bom cético argumentaria. No entanto, Espinosa, que não é um cético, assim escreve:

[...] para que se descubra o melhor Método de investigar o verdadeiro não é mister um outro Método para que se investigue o Método de investigar o verdadeiro, e assim ao infinito, pois, de tal modo, nunca se chegaria ao conhecimento do verdadeiro, mais ainda, a conhecimento algum. Mas, na verdade, o caso aqui se comporta do mesmo modo pelo qual se comportam os instrumentos corpóreos, sobre os quais seria lícito argumentar da mesma maneira. Porque, para forjar o ferro, é mister um martelo, e para que se tenha um martelo, é necessário fazê-lo, para o que é mister outro martelo e outros instrumentos, para cuja obtenção também haveria de ser mister outros instrumentos e, assim ao infinito; e desse

10 Em carta a Mersenne de 3 de dezembro de 1640 Descartes diz: “Se existe algo absolutamente em nosso poder, são os nossos pensamentos, a saber, aqueles que provêm da vontade e do livre arbítrio” (DESCARTES, 1973, p. 243, nota 53). Por conta dessa característica da vontade, é necessária uma educação para que o intelecto a leve a concordar com seu intento. Por isso acreditamos que o método cartesiano se apresenta como um conjunto de regras para a boa condução do intelecto, que não obedece necessariamente à ordem das coisas, mas, antes, à ordem do conhecimento.

modo alguém frustradamente se esforçaria em provar que os homens não têm poder algum de forjar o ferro. Mas, do mesmo modo pelos quais os homens, de início, foram capazes de fazer com instrumentos inatos algumas coisas fáceis, ainda que laboriosa e imperfeitamente, e uma vez confeccionadas estas, confeccionaram outras mais difíceis com menor labor e mais perfeitamente, e assim prosseguindo gradativamente [...] assim também o intelecto, com sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais, com os quais adquire outras forças para outras obras intelectuais, e com essas obras, outros instrumentos, e assim gradativamente, avança até que se atinja o cume da sabedoria (TIE, §§ 30-31).

Quer dizer, o que Espinosa aqui está dizendo como Método, é praticamente um “antimétodo” no sentido cartesiano. O Método não deveria ser uma ideia própria, uma espécie de arcabouço teórico, pelo contrário, “o Método não é o próprio raciocinar para entender as causas das coisas, e muito menos é o [próprio] entender as causas das coisas, mas é entender o que seja uma ideia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções e investigando sua natureza” (TIE, § 37). Espinosa está a declarar que o Método nada mais é do que o próprio autodesenvolvimento das ideias em sua *ordem devida*, isto é, na ordem da Natureza, que é a ordem da causalidade necessária, a ordem sob a norma da ideia verdadeira. Em suas próprias palavras:

[...] o Método nada mais é que o conhecimento reflexivo ou ideia da ideia; e porque não se dá ideia da ideia a não ser que primeiro se dê uma ideia, não se dará, portanto, Método, a não ser que primeiro se dê uma ideia. Donde será um bom Método aquele que mostra de que modo a mente há de ser dirigida conforme a norma de uma ideia verdadeira dada. [...] Segue-se daí que o conhecimento que reflexivo que é da ideia do Ente perfeitíssimo será superior ao conhecimento reflexivo das demais ideias; isto é, será perfeitíssimo o Método que mostra de que modo a mente há de ser dirigida conforme a norma da ideia dada do Ente perfeitíssimo (TIE, § 38).

Espinosa se livra da crítica cética de validade do método, pois seu método não constitui um conhecimento teórico, mas tão somente o seguimento de uma ordem, que é a ordem da causalidade real da Natureza. Nós temos uma ideia e essa “força nativa do intelecto” reflexiona tal ideia, transformando-se em uma “ideia da ideia”. Esse movimento reflexivo de

se tornar ideia da ideia é o próprio Método, esta é a via a que Espinosa pretende provar no decorrer de seu *Tratado*, para daí chegar à ideia do “Ente Perfeitíssimo”, ou seja, Deus, e ao “Método perfeitíssimo”, isto é, o *more geometrico* da *Ética*. Com efeito, esse critério adotado por Espinosa de seguir “a ordem do ser” com relação à primazia da “ordem do conhecimento” adotada por Descartes, o faz se livrar de abstrações do tipo cartesianas. A unidade e interligação da causalidade do real, e a exigência de seu método de seguir esta mesma ordem, faz que ordem real e ordem do conhecimento só possam andar juntas. É neste sentido que devemos compreender o precioso comentário de Antonio Negri:

O método aqui vai então à procura da verdade escavando o mundo da ideia e do ser, e alcançar a verdade, constituir uma ideia adequada, *significa fazer falar o ser*. [...] O método é, desse ponto de vista, conhecimento refletido, em dois sentidos: de um lado enquanto se configura como ideia da ideia, como norma do ser que fala; de outro, porque assim ele permite ao conhecimento seguir a ordem do ser, e faz do conhecimento um processo de acumulação de experiências do ser real, numa subida em direção ao absoluto, em direção ao mais alto ponto de compreensão da totalidade (NEGRI, 1993, p. 66).

Justamente aqui se encontram todos os pontos característicos do método espinosano: reflexão, gênese e composição. Primeiro, descobrir a norma da ideia verdadeira (causalidade total da natureza), depois, descobrir a própria causa fundante de todo o real para, a partir dela como norma (Ideia do Ente perfeitíssimo), prosseguir ao conhecimento das coisas e, terceiro, quanto mais ideias verdadeiras tivermos, isto é, mais ideias que respeitam a ordem total da Natureza, mais nosso intelecto será potente e mais próximos estaremos de atingir o objetivo do *Tratado*, qual seja, aperfeiçoar a natureza humana o máximo quanto seja possível, isto é, chegarmos ao “conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira” (TIE, § 13)¹¹.

11 Lívio Teixeira (2001, p. 74) argumenta que neste deslocamento que Espinosa executa, isto é, de requerir como determinação metodológica a posse da ideia do Ente perfeitíssimo ao invés da ideia do cogito, o faz no fim das contas, se tornar um cartesiano novamente, através da alteração da fórmula do cogito, ergo sum, para cogito, ergo Deus est. No entanto, nos parece rigorosamente o contrário. A exigência da posse da ideia verdadeira dada para Espinosa é o que o torna radicalmente anticartesiano.

§ 4

Não obstante, Espinosa também se distancia de Aristóteles em um ponto muito específico, apesar de ser muito mais aristotélico do que cartesiano em certo sentido. Aristóteles também compartilhava a ideia de que o conhecimento verdadeiro deveria partir das causas para os efeitos¹². Deleuze (2017, p. 175-178), no entanto, nos ajuda a compreender em que medida Descartes recusa certo aristotelismo e o modelo sintético em geral na condução da pesquisa científica e metafísica¹³, e em que medida Espinosa renovaria esta tradição antiga. Nessa perspectiva, segundo Deleuze, Aristóteles partiria de “um conjunto confuso” dado intuitivamente pela matéria, abstrairia um “universal proporcionado”, para enfim chegar à causa formal das coisas. A unidade da causa material e da causa formal ficaria sem explicação do ponto de vista aristotélico, assim como “a unidade do conceito intuitivo”, isto é, o conceito daí retirado por este processo, dado que sua gênese parte de uma mera extrapolação

12 Como parecem mostrar as seguintes passagens dos *Analíticos Posteriores*: “Julgamos dispor de conhecimento *simples e sem qualificação* de tudo (em contraste com o conhecimento acidental dos sofistas) quando acreditamos que sabemos que [1] a causa da qual o fato é originado é a causa do fato e [2] que o fato não pode ser de outra maneira” (I 2, 71b1 10) ou “pois conhecer (de uma forma não acidental) aquilo que é suscetível de demonstração implica em ter dele a demonstração; têm que ser causais, melhor conhecidas e anteriores – *causais* porque só dispomos de conhecimento de uma coisa quando conhecemos sua causa, *anteriores* na medida em que são causais e já conhecidas [factualmente]” (I 2, 71b1 30).

13 Seguindo a Enrico Berti (1998, p. 3-31) não é tão simples assim reduzir Aristóteles a uma espécie de “síntese ingênua” como Deleuze parece considerar nos comentários a que seguimos. Antes, esta generalização que fazemos parece dizer respeito mais a um certo aristotelismo de cunho neoplatônico (ver BERTI, 1998, p. 9, nota 3) do que propriamente a Aristóteles. Berti distingue precisamente como Aristóteles entende as divisões com respeito à metodologia científica de acordo com seu objeto. Aristóteles se baseia, de fato, na geometria como modelo mais perfeito de “ciência” em sentido forte. Nos *Analíticos Posteriores*, no entanto, a discussão aristotélica diz respeito às ciências separadas e com objetos determinados demonstráveis (apodíctica). Há a pesquisa com relação aos objetos não demonstráveis – as próprias premissas de que se parte – e que se encontra em um outro domínio (dialética), que por sua vez terá algumas características específicas de acordo com a natureza de seu objeto: física, metafísica etc. Sobretudo a Metafísica constitui um ponto problemático da universalidade metodológica que fora atribuída a Aristóteles em algum momento histórico.

de um conteúdo confuso. Neste ponto, a crítica de Descartes ao método sintético se justificaria. Descartes escolhe a análise (a ordem natural da consciência) por ela ser mais “modesta”, ela não promete nada que não pode cumprir. O proceder sintético aristotélico, pelo contrário, prometeria conhecer a “verdadeira causa” de todas as coisas por si mesma, mas precisaria recorrer a uma espécie de indução, o que Espinosa chama no *Tratado da Emenda* de segundo modo de percepção, para chegar a um universal abstrato. Deleuze sintetiza assim uma crítica de cunho analítico sobre essa característica do proceder pelas causas no aristotelismo: “ele parte de um conhecimento confuso do efeito, se eleva a abstratos, os quais nos apresenta sem razão, como causa” (DELEUZE, 2017, p. 176). Em suma, para Descartes, segundo Deleuze, este aristotelismo prometeria mais que cumpre, enquanto o cartesianismo cumpriria modestamente aquilo que cumpre.

Espinosa, no entanto, pretende que sua síntese não caia nessa crítica de inspiração cartesiana de uma promessa desmedida. Como vimos, a ideia de método de Espinosa pretende partir sempre de seres reais a outros seres reais para alcançar a ideia de Deus e a partir daí conhecer toda a Natureza em sua ordem devida. O recurso de Espinosa para fugir de qualquer tipo de abstração de tipo aristotélico consiste em entender a alma humana como um autômato espiritual. Assim ele escreve nos §§85-86 do *Tratado da Emenda*:

A ideia verdadeira, mostramos que ela é simples, ou composta a partir de simples, e que ela mostra de que modo e por que algo é ou é feito, e [também] que os efeitos objetivos dela procedem na alma conforme a razão da formalidade de seu objeto; o que é o mesmo que disseram os antigos [leia-se Aristóteles], a saber, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos, a não ser pelo fato de que nunca, que eu saiba, conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo leis certas e assim como um autômato espiritual.

Quer dizer, Espinosa está totalmente de acordo com a primeira parte da doutrina aristotélica, isto é, de que a verdadeira ciência procede da causa ao efeito. Aquilo que Espinosa critica deste aristotelismo é que tal concepção de síntese (ou de proceder da causa ao efeito), no momento de justificativa de seus princípios, ainda

procederia por algumas razões imaginativas ou abstratas, quer dizer, que não reconheceria a autonomia da mente no processo de conhecimento e, portanto, não respeitaria a ordem devida da causalidade da Natureza com relação à escolha de suas premissas (o que na *Ética* será chamado de paralelismo dos atributos)¹⁴.

Para Espinosa, portanto, aí está o problema: A “ideia de homem”, “ideia de animal”, isto é, a organização do real a partir de gêneros e espécies, ou seja, da realidade dos universais abstratos, são mero conhecimento imaginativo, pois nenhuma considera as relações de composição das coisas em sua dinâmica real. Espinosa recusa as premissas dadas como certas e indemonstráveis, pois, no limite, seu conteúdo é retirado ainda por um processo indutivo de cunho ainda confuso. Atribuir à alma a propriedade de autômato espiritual significa, em última instância, admitir que a mente opera segundo suas leis próprias, e que neste caso, é a de formar cada vez mais ideias adequadas e verdadeiras, segundo a norma da ideia verdadeira que Espinosa determina nos parágrafos anteriores em seu *Tratado*. Contudo, como esta ideia se vincula à questão do Método e da ideia verdadeira de que vimos acima? Ora, aquela “força nativa” dos “instrumentos mais imperfeitos do intelecto” que Espinosa faz referência nos §§ 30-31, é justamente o seu *modus operandi*. Conhecer esse funcionamento interno ao próprio intelecto, isto é, compreendê-lo como autômato espiritual, é rigorosamente o processo de progresso do intelecto que Espinosa falara. Respeitar e conhecer o funcionamento do intelecto, impede que nos valhamos de universais abstratos para realizar a verdadeira ciência.

Poderíamos objetar, no entanto, que a própria noção de ideia do Ente perfeitíssimo, ideia de Deus, seriam também universais abstratos, visto que o próprio Espinosa parece não possuir estas ideias conformes as indicações da boa definição, isto é, parece que falta a elas um caráter genético de desenvolvimento¹⁵. Um confronto com

14 “Se Espinosa, não sem ironia, pode reunir desse modo, Descartes e Aristóteles, é porque dá mais ou menos no mesmo abstrair um universal a partir de um conhecimento confuso do efeito, ou inferir uma causa a partir de um conhecimento claro do efeito” (DELEUZE, 2017, p. 177, grifos nossos).

15 É conhecida a frase de que Espinosa “começa por Deus” em sua filosofia, e que Deleuze e Guérout não cansariam de combater. Cf. Deleuze (2006, p. 189-201).

esta ideia nos permitiria inclusive deduzir a não conclusão do *Tratado da Emenda* por parte de Espinosa. Tal confrontamento gira em torno das *noções comuns*.

Espinosa, diferentemente do que inúmeros comentadores e outros filósofos afirmaram, não começa pela ideia do Ente perfeitíssimo, não começa por Deus. Começar por Deus seria partir de um universal abstrato. É preciso, como insiste Espinosa no *Tratado da Emenda* “chegar à ideia de Deus o mais rápido possível”¹⁶. Espinosa é bastante claro: após descobrirmos a norma da ideia verdadeira, obtida a partir de uma ideia verdadeira qualquer, é necessário que daí se vá à ideia de Deus. São as chamadas *noções comuns* que possibilitam tal recurso, e a evolução desta utilização configuram a transição necessária do *Tratado da Emenda* para a *Ética*¹⁷.

Há dois textos de Espinosa em que ele se mantém firme nesse processo de não começar por Deus. No *Tratado da Emenda*, Espinosa se vale da ideia de círculo (§72-73, 95-96) para daí chegar à ideia de Deus como causa com potência infinita. No caso da *Ética*, esse caminho se dá nas 9 primeiras proposições, onde Espinosa constrói a essência da substância (Deus) a partir de seus atributos. Em ambos os casos, não se parte de Deus como “ideia verdadeira dada”, mas chega-se nela “o mais rápido possível”, para a partir daí deduzir toda a ordem do real. A grande diferença que marca a “evolução de Espinosa”, para usar o termo de Deleuze, será a diferença de natureza entre esses dois exemplos: um ente geométrico e uma noção comum de atributo. Na proposição 38 e seu corolário, do livro segundo da *Ética*,

Espinosa escreve o seguinte:

Proposição: Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente.

Corolário: Segue-se disso que existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito (pelo lema 2), todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, os quais (pela prop. prec.) devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente (E II, prop. 38, cor.).

“Existem certas noções comuns a todos os homens”. No caso do início da dedução do real na *Ética* I, isto se dá pela noção de atributo. Os atributos devem ser entendidos enquanto *noções comuns* pois, ao mesmo tempo, explicam a essência da substância que constituem, quanto implicam a essência de todos os modos referentes a sua própria potência produtiva (seja extensão ou pensamento). Em outras palavras, os atributos são as *noções comuns* mais universais que existem (na proposição 39, Espinosa define as *noções comuns* mais específicas), pois explicam o todo e complicam a parte. Essa importância das *noções comuns* estará presente do decorrer de todo o texto da *Ética*, pois é a partir delas que se darão as composições de corpos e ideias que possibilitarão o aumento da potência de agir dos modos. Com efeito, para o que nos interessa neste estudo, é importante frisarmos a importância que estas *noções comuns*, que *constroem* a ideia de Deus em um sentido real, partindo de um real a outro, têm na relação entre o método e o início da filosofia. No limite, são *noções comuns* reais, e não ideias geométricas, que permitem a Espinosa a dedução da *Ética* I e o abandono da finalização do texto do *Tratado da Emenda*.

Em suma, proceder desse modo faz com que Espinosa vá mais adiante que o formalismo analítico de Descartes, quanto da síntese abstrata de certo Aristóteles. Em um só golpe, Espinosa vai além de Descartes por reconhecer o valor intrínseco da verdade, e por atribuir ao método o caráter reflexivo a partir da norma desta própria ideia verdadeira (a ordem causal da Natureza), como também vai além de um aristotelismo vulgar por não partir de Universais Abstratos, mas sim de *Noções Comuns* – os atributos – entendidos como *Universais Concretos*.

16 Nos parágrafos 49, 75 e 99 Espinosa explicita tal ideia: “o método será perfeitíssimo quando tivermos a ideia do ente perfeitíssimo. Desde o início, portanto, isto haverá de ser maximamente observado, para que cheguemos, o mais rápido, ao conhecimento de tal ente”; “De modo algum haverá de ser temido tal engano [o de não seguir a ordem da Natureza] se procedermos o menos abstratamente e começarmos, o quanto antes isso possa ser feito [...] desde a fonte e origem da Natureza”; “Em verdade, quanto à ordem, e para que todas as nossas percepções sejam ordenadas e unidas, requer-se que – o quanto antes se possa fazer, e a razão o postula – inquiramos se se dá algum ente, e simultaneamente qual [ele é], que seja causa de todas as coisas” (TIE, §§ 49, 75, 99, grifos nossos).

17 Deleuze insiste nesse ponto como explicação da passagem do *Tratado da Emenda* para a *Ética*. “A síntese possui em seu começo um processo analítico acelerado, mas do qual ela se serve somente para atingir o princípio da ordem sintética”. (DELEUZE, 2002, p. 115).

§ 5

À guisa de conclusão, é no sentido do que explicamos no decorrer deste estudo que dizemos que o *more geometrico* da *Ética* não é extrínseco e formal. Apenas o *more geometrico* poderia ser essencial, indispensável e constitutivo da *mea philosophia* de Espinosa. Ele demonstra como a ciência verdadeira requer que se conheça a causa perfeitamente para conhecer o efeito sem que se parta de uma causa abstrata. O *more geometrico* é o único método que exprime, de fato, essa relação imanente entre conhecer pela causa e conceber o intelecto como autômato espiritual. Assim, como Antonio Negri precisamente sintetiza:

Diferentemente de toda filosofia da época, a filosofia [de Espinosa] começa pela definição: definição real – o ser fala, a filosofia desdobra uma conexão real; definição genética – o ser é produzido, a filosofia segue o fio da produtividade do ser; definição sintética – o ser tem conexões lógicas que a filosofia traz à luz e desenrola através de uma sucessão de sínteses (NEGRI, 1993, p. 85).

Quer dizer, e agora retomando a discussão aberta com a leitura hegeliana da externalidade do método espinosano, não nos parece proceder assim como Hegel quisera que fosse. Na verdade, como tentamos expor, Espinosa demonstra já no *Tratado da Emenda do Intelecto* que não há necessidade de um *Discurso do Método* à maneira de Descartes justamente por recusar a necessidade da posse de um critério prévio ao conhecimento (método) para poder entrar em um segundo momento no conhecimento filosófico (verdade). Algo muito similar é encontrado, como vimos, no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. A máxima espinosana, expressa na Carta 76 e também na proposição 42 do livro segundo da *Ética*, de que “o verdadeiro é índice de si mesmo e também do falso” testemunha esse gesto “imanente” da verdade e de sua demonstração. Em outras palavras, para Hegel a “entrada em cena” fenomenológica do espírito já é ciência; mas, podemos dizer também que para Espinosa seguir a ordem devida da natureza, isto é, desenvolver o Método, já é conhecimento das potências próprias do intelecto, já é ter posse da ideia verdadeira.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. **Órganon**. 2. ed. São Paulo-Bauru: Edipro, 2010.
- BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 1998.
- CHAUI, Marilena de Souza. **A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa** – v. 1 Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DELEUZE, Gilles. **A Ilha Deserta: e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o Problema da Expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia Prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas**. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- ESPINOSA, Baruch de. **Correspondencia: Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- ESPINOSA, Baruch de. **Ética: demonstrada segundo a ordem geométrica**. Edição bilíngue latim/português. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ESPINOSA, Baruch de. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Edição bilíngue latim/português. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **O Método Geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011.
- GAINZA, Mariana Cecília de. **Espinosa: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo**. São Paulo: EdUSP, 2011.
- GLEIZER, Marcos André. **Verdade e Certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía: Tomo Tercero**. México D.F. – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 280-310.

MACHEREY, Pierre. **Hegel o Spinoza**. 2. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

NEGRI, Antonio. **A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza**. São Paulo: Editora 34, 1993.

TEIXEIRA, Lívio. **A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

