

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DA METAFÍSICA PRESENTE NA ÉTICA DEMONSTRADA À MANEIRA DOS GEÔMETRAS DE BARUCH SPINOZA

MAICON MARTTA *

INTRODUÇÃO

Spinoza representa um dos mais ilustres filósofos do séc. XVII e um dos mais amados da história da filosofia. Suas ideias serviram de fundamento ou mesmo de inspiração para o desenvolvimento de grandes sistemas filosóficos, em especial daqueles desenvolvidos nos séculos XIX e XX, com nomes como Hegel, Fichte, Schelling, Nietzsche, Henri Bergson, Russell, Delbos e Deleuze, por exemplo, e ainda grandes nomes da literatura como Gustave Flaubert, Jorge Luis Borges, Aldous Huxley etc. Não obstante, a sua filosofia ainda está sendo redescoberta, assim como a potencialidade de suas contribuições no campo da política, da ética e, como não poderia ser diferente, da metafísica.

Sua obra *magna*, *Ethica ordine geométrico demonstrata*, nesta perspectiva, representa uma das obras mais complexas da filosofia, mas também, como salienta Bertrand Russell (1969) um dos mais belos sistemas metafísicos da história do pensamento ocidental.

Spinoza partiu de Deus para chegar ao conhecimento do homem e a sua aspiração à felicidade que constitui o objeto último do seu pensamento. Não é por menos que o primeiro livro da *Ética* inicia falando sobre Deus, uma vez que é este conceito que dá sustentação para o desenvolvimento de todo o seu pensamento. Spinoza, portanto, faz justamente o contrário do que faz Descartes e a tradição filosófica que remonta a escolástica, que parte do homem para chegar ao conhecimento de Deus.

Os estudos feitos por Spinoza, tanto dos pensadores judeus quanto dos filósofos gentios, suscitaram questões que a sua filosofia esforçou-se para responder. Entre estas questões se destacam duas: a) em que espécie de mundo vivemos? E, b) por que vivemos? Ao tentar

responder estas questões, o filósofo holandês se pôs a examinar a estrutura do mundo, a natureza de Deus e a vida do homem, o que remete à ontologia, metafísica, antropologia e, evidentemente, à ética.

As duas questões subentendidas no sistema filosófico de Spinoza estão estritamente entrelaçadas, e a investigação delas levam imediatamente ao âmbito da metafísica. Sendo assim, a metafísica deve ser entendida aqui como o pensamento elevado até sua última instância encontrando uma essência substancial no esquema da realidade.

Levando isso em consideração, o objetivo deste trabalho é investigar os elementos metafísicos presentes na obra *magna* de Baruch Spinoza, elementos estes fundamentais para a compreensão de todo o seu arcabouço filosófico.

1 A LUTA CONTRA A SUPERSTIÇÃO

A rígida estrutura metafísica de Spinoza, não seria possível se não existisse a superstição. Superstição, como escreve Marilena Chauí (2005, p. 10) é uma paixão negativa da imaginação que, impotente para compreender as leis necessárias do universo, oscila entre o medo dos males e a esperança dos bens. Spinoza parte da crítica à superstição para estruturar sua metafísica, estrutura essa que começa com a ideia de Deus.

Nietzsche, na terceira dissertação de sua *Genealogia da Moral* diz que o filósofo apodera-se de atitudes ascéticas como, humildade, pobreza, castidade, para delas se servir com fins totalmente particulares, inauditos, muito pouco ascéticos na verdade (Cf. NIETZSCHE, parte III, 2004). Nisto, segundo ele, consiste a vida do filósofo em contraponto à vida do asceta religioso. Nesse contexto, não há espaço para uma “outra vida”, ou um “outro mundo”, “outro reino”. Aí é que reside a singularidade do filósofo. Os ideais ascéticos não aparecem como máscaras

* Professor de Filosofia no *Campus* Corumbá do INSTITUTO FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL - IFMS.

morais que servem de elo entre a religião e uma “vida além da vida”, mas como efeito da própria vida, da própria filosofia.

Destarte, a vida se torna absolutamente rica quando se conquista o pensamento sem se subordinar a qualquer outro instinto. A isso Spinoza chama de Natureza: uma vida que não se vive a partir da necessidade, em função de meios e fins, mas a partir de uma produção, duma produtividade, duma força, em função das causas e dos efeitos, como escreve Deleuze (1981, p. 9). Nisto consiste, como afirma Spinoza (2004), a união da mente com a natureza inteira e a verdadeira liberdade; no que confere ao apelo que o filósofo investe contra as riquezas, os prazeres e as honras.

Ao fazer essas conjecturas, Spinoza passou a ver a religião como uma forma refinada de superstição e a partir daí passou a combatê-la. A filosofia de Spinoza, como escreveu com propriedade Marilena Chauí (2005), é uma crítica à superstição em todas as suas formas; religiosa, política e filosófica. Essa crítica leva Spinoza a escrever a maior parte de suas obras, das quais de destacam: *O tractatus Theologico-politicus*, *Tractatus de intellectus emendatione* e a *Ethica ordine geométrico demonstrata*.

Importante observar que todas as obras escritas por Spinoza encontram sua culminância na *Ética*. O *Tratado Teológico-político* não é diferente. A crítica à superstição levantada pelo autor nesse livro é completada no primeiro livro da *Ética* demonstrada à maneira dos geômetras.

A título de informação, o *Tractatus theologico-politicus* foi publicado em 1670 sem o Nome do autor e com falso nome do editor. Spinoza só publicou duas obras em vida, esta, e *Os Princípios da Filosofia Cartesiana* de 1663, que traz em anexo a obra *Cogitata Metafísica (Pensamentos Metafísicos)*, que apresenta importantes considerações sobre Deus que foram amadurecidas na *Ética*.

O tema principal do *Tratado Teológico-político*, como já sugere o título, é a política e a teologia. Nele apresenta-se uma defesa da liberdade de pensamento e uma justificação para a democracia. Sem atribuir atenção especial, o que na visão de Spinoza seria dar crédito a superstição, o autor analisa a bíblia do ponto de vista da crítica histórica, desenvolvendo um método natural de interpretação.

Graças a essa leitura racional, não há necessidade de atribuir à bíblia luzes sobrenaturais. Segundo escreve Spinoza, a linguagem da bíblia é alegórica, não só pelas metáforas hiperbólicas contidas em seu conteúdo, mas também pelo fato de que os profetas e apóstolos eram obrigados a adaptar-se à capacidade e predisposição da mentalidade popular para transmitir sua doutrina e despertar a imaginação. Dessa forma, o autor da *Ética*, mostra como a teologia era usada para manter o poder político exercido pelos sacerdotes e profetas. Diante disso, Spinoza começa sua luta contra a superstição.

No prefácio do *Tratado Teológico-político*, o autor escreve que “se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição” (SPINOZA, 2003, p. 5). Isso quer dizer que se o homem tivesse certeza de estar seguro em todas as circunstâncias, não seria preciso se apegar às superstições. Mas o homem dificilmente se sente seguro em relação à sua própria existência, o que o leva a oscilar entre a esperança e o medo. E assim, nas palavras de Spinoza, “estão sempre prontos a acreditar seja no que for” (SPINOZA, 2003, p. 5). Ainda no prefácio do *Tratado Teológico-político* Spinoza escreve que se os homens

[...] têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente, ainda é pior, porém se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção. [...] Todavia, se estão na adversidade, já não sabe por aonde se virar, suplicam o conselho de quem quer seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam. (SPINOZA, 2003, p. 5).

Dessa forma, a superstição se apresenta ao homem, que sem estar preparado se vê inclinado em direção a ela. É nesse sentido que Spinoza propõe uma correção no intelecto, uma vez que as aspirações do homem se dirigem para o que o autor chama de faltos bens.

Quando o filósofo escreve o *Tractatus de intellectus emendatione*, ele não se limita apenas à questão do conhecimento, essa correção, ou emenda do intelecto, se refere também à barreira posta pelos diferentes tipos de superstições.

Na visão do filósofo holandês, a superstição não permite alcançar a união da mente com a natureza inteira, que se baseia no conhecimento do Ser Perfeito, isto é, Deus.

Levando em consideração o que foi exposto, cabe uma pergunta: O que origina a superstição? Spinoza responde categoricamente que é o medo. Nas palavras do autor, “o medo é que origina, conserva e alimenta a superstição” (SPINOZA, 2003, p. 6).

No *Tratado Teológico-político*, o autor deixa claro o papel desse medo na tarefa dos grandes profetas em transmitir sua doutrina, mantendo assim junto da teologia o poder político e a liderança do povo. Atacando o fundamento essencial da teologia, o filósofo holandês, acaba fundando de forma simultânea um novo saber da história e, conseqüentemente, uma teoria política diferenciada. Assim, em concordância com Thomas Hobbes (Cf. HOBBS, 2005), Spinoza faz uma crítica à teologia em especial quando esta estende seu poder para fora de seus domínios, ou seja, ao Estado. Dessa forma, o filósofo separa Estado (Política) da fé (teologia), colocando-os em terrenos distintos, o que por sua vez exige uma análise distinta. Assim, enquanto a razão visa a verdade¹, a fé visa a piedade pela obediência e pela submissão. Ao fazer essa crítica, Spinoza defende a liberdade de pensamento, indo contra a intolerância dogmática do pensamento religioso do qual ele mesmo acabou sendo vítima².

1 Spinoza, em seu século, demonstra uma nova concepção de verdade. Nos escolásticos e nos modernos anteriores a Spinoza, a verdade era concebida como adequação do intelecto com a coisa dada ao conhecimento. Sendo assim, essa adequação implica uma exterioridade entre a ideia e aquilo de que ela é ideia (*ente real e ente da razão*, na linguagem do filósofo – Cf. *Pensamentos Metafísicos*, 2005), sendo necessária uma garantia para a verdade. Por exemplo, em Descartes essa garantia é Deus, nos filósofos empiristas é a experiência; mas tanto num caso como no outro, essa garantia se mostra externa à verdade. Para Spinoza isso não ocorre. A verdade, como o autor expõe no *Tratado da Correção do Intelecto*, é imanente ao próprio conhecimento, ou seja, a verdade vem de dentro sem necessitar garantias externas. Assim, segundo Spinoza, conhecer adequadamente uma coisa é conhecer seu modo de produção, sua causa, em suma, sua essência. Cf. *Tratado da correção do Intelecto*, 2004 e CHAUI, Marilena, in. *Espinosa – Os pensadores*, 2005.

2 Spinoza foi excomungado pelas autoridades judaicas no dia 27 de julho de 1656, um ano após a morte de seu pai.

2 O DEUS DE SPINOZA

Ao confrontar a superstição em suas manifestações Spinoza encontrou adversários em sua comunidade, o que o levou à excomunhão. Em grande parte, essa se deu sob a acusação de ateísmo por parte da comunidade judaica. Em outras palavras, sua crítica contra a superstição resultou em acusação de ateísmo que se intensificaram quando o pensador holandês expõe sua concepção de Deus. Marilena Chauí fala com propriedade quando diz que, no caso de Spinoza, “ateu é menos uma designação religiosa do que política e refere-se ao homem que concebe Deus contra a concepção tradicional e, portanto, abala o edifício da religião e do Estado que se sustenta nela” (CHAUI, 2005, p. 11).

Nesse sentido, a superstição cria a ideia de uma natureza caprichosa na qual o homem não passa de um ser manipulável por Deus. Spinoza se opõe a essa ideia e a esse Deus projetado pela superstição. Para Spinoza, Deus não é um ser colérico ao qual se deve prestar culto para que seja sempre benéfico e piedoso e para que se atendam as preces dos homens. O Deus de Spinoza não fica julgando sentado em um trono celestial, tampouco é um ser bondoso e caridoso que perdoa os pecados mais abomináveis dos homens.

Traduzindo a concepção de Spinoza, conceber Deus como *persona* é dar crédito à superstição. Essa credibilidade se sustenta na projeção de um Deus que é transcendente do mundo. Um Deus que assim se apresenta é impossível de se conhecer e sendo assim, impossível de se realizar uma união com ele. Ora, isso é exatamente o oposto do que propõe Spinoza quando no *Tratado da correção do Intelecto* se refere à união da mente com a natureza inteira, que nada mais é do que o conhecimento Ser Perfeito, ou seja, de Deus.

Nesta perspectiva, é necessário demonstrar uma ideia de Deus que possa ser conhecida, que seja a causa de todas as coisas. Sendo assim, Spinoza concede Deus diferentemente da tradição. Para ele, Deus é a causa racional produtora e conservadora de todas as coisas, segundo leis que o homem pode conhecer de forma plena.

Na *Ética*, o autor o define da seguinte maneira: “Por Deus entendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos em que cada um exprime uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, 1954, p. 310).

Para compreender esta definição temos que ter em mente a concepção de mundo de Spinoza. O mundo, pelas observações de Spinoza, é infinito e eterno, ou seja, não tem princípio nem fim no tempo e nem no espaço. Se o mundo tivesse um “princípio” e num exercício mental alguém se projetasse até esse “princípio”, o que esse alguém veria? O nada. Mas o nada é inconcebível para Spinoza. Seguindo a tradição grega de Parmênides, que inspirou todo o racionalismo posterior a ele, nada pode surgir do nada. Por essa razão o filósofo chega à conclusão de que o mundo é infinito. E se o nada é inconcebível no espaço é coerente pensar também que o é no tempo, desse modo além de infinito o mundo também é eterno.

A esta infinidade e eternidade do mundo, o mundo em sua totalidade, Spinoza chama de *Substância*, e assim ele a define na *Ethica ordine Geometrico demonstrata*: “Por substância entendo o que existe por si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa da qual deva ser formado” (SPINOZA, 1954, p. 310).

Com essa definição de mundo como Substância infinita e eterna, Spinoza se encontra com um dos principais dogmas da religião: o da criação do mundo. Sendo o mundo uma substância infinita e eterna, significa dizer que o mundo não foi criado, assim como é abolida a ideia de um possível “juízo final” presente nas diversas escatologias pregadas pelas religiões.

Não obstante, para que se possa ter uma ideia mais clara do Deus e da Substância desenvolvida por Spinoza, é necessário ainda ter em mente outra definição dada pelo filósofo em sua *Ética*: a definição de *Causa de si*. Sendo assim, Spinoza a define da seguinte forma: “Por causa de si entendo aquilo em que a essência envolve a existência; ou em outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. (SPINOZA, 1954, p. 309).

Ao se analisar estas três definições se concluem que tanto a definição de Substância, quanto a de Causa de si estão subentendidas na definição de Deus. Percebe-se assim, que a definição que abre o livro da *Ética* fixa uma condição prévia para a inteligibilidade da definição de Substância e que ambas se completam na definição de Deus.

O leitor atento perceberá que a linguagem que Spinoza utiliza é uma variação do cartesianismo.

Deve-se lembrar de que Descartes define a substância como a “concepção de uma coisa que existe e se explica por si mesma” (DESCARTES, 2005, p. 27). O filósofo francês Henri Bérgson (1859-1941) disse na virada do século XIX, que se Spinoza tivesse surgido antes de Descartes, provavelmente não teria escrito as coisas que escreveu, mas mesmo assim teríamos um espinozismo, o que ilustra a intensidade do pensamento de Spinoza, e, ao mesmo tempo, a importância e a influência do pensamento de Descartes na construção do seu sistema filosófico. (Cf. RIZK, 2006).

Descartes, ao definir Substância, salienta que ela representa, por se constituir em algo que existe e se explica a si mesma, o princípio de explicação de um domínio de coisas ou modos (RIZK, 2006, p. 27). Assim, ao construir as VII definições iniciais da *Ética*, modificando noções tomadas da filosofia de Descartes, Spinoza apresenta a imanência de Deus. Nesse ponto, o autor identifica a Substância com Natureza e com Deus.

2.1 SUBSTÂNCIA, ATRIBUTO E MODOS

Ao se analisar a obra de Spinoza se pode perceber a imposição do seu tempo. O seu pensamento essencialmente moderno, para se fazer entender, era obrigado a expressar-se em termos escolásticos que por sua vez remontam ao aristotelismo. Este é o caso do conceito de substância.

Substância (do grego *ousia* e do latim *substantia*) teve dois significados fundamentais, sendo que o primeiro corresponde a uma estrutura necessária, e o segundo a uma conexão constante. Este último pertence ao empirismo, enquanto o primeiro corresponde à metafísica tradicional (Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 925). Interessa aqui, no entanto, apenas o primeiro significado, que se refere à metafísica tradicional cujo conceito encontra-se exposto na *Metafísica* de Aristóteles.

Aristóteles, ao formular a sua teoria do conhecimento, parte de uma explicação de como o sujeito pode partir de dados sensíveis que lhe mostram sempre o individual e o concreto para chegar às formulações científicas, que são verdadeiramente científicas na medida em que são necessárias e universais. (Cf. ARISTÓTELES, 2004).

O universal seria o resultado de uma atividade intelectual, que surge no intelecto sob a

forma de um conceito. Os conceitos reproduziriam não formas ou ideias que transcendem ao mundo físico (como em Platão), mas a estrutura inerente aos próprios objetos. Destarte, em Aristóteles, as ciências voltadas para o mundo físico seriam justificadas pela especulação metafísica. Desta maneira, a metafísica se apresenta como garantia de que os conceitos não são meras convenções do espírito humano e de que a lógica – que é o instrumento que permite a utilização científica desses conceitos – estaria fundamentada na realidade, sobre a qual ela pode legitimamente operar. (Cf. ARISTÓTELES, 2004).

Dessa forma, como estabelece Aristóteles, o “ser” se mostra de várias maneiras. O estagirita substitui a concepção unívoca de “ser”, que o concebe de modo único e absoluto (o que acaba impedindo, na visão do autor, a compreensão racional do movimento e da multiplicidade) pela concepção analógica: o ser seria análogo, ou seja, dotado de diferentes sentidos, como assevera Marías (1956). Assim, qualquer termo que designa algo que é, designa uma *substância* (um ser), ou um acidente (um modo de ser). Na obra aristotélica a *Substância* apresenta-se como “o que é necessariamente aquilo que é, ou seja, o que existe necessariamente” (ABBAGNANO, 2000, p. 925), ou em outras palavras, como essência da coisa. Escreve Aristóteles:

Toda a essência parece significar o que alguma coisa é. E quanto às essências primárias, é verdade indubitável que significam o que alguma coisa é [3]. Quanto às essências secundárias, sim, parece, pela forma do seu enunciado, que também significam o que alguma coisa é [32], mas isto é mera aparência, porque tais expressões denotam antes qual seja a coisa a que se referem; mas se aplicam a um só objecto, como as essências primárias [33]. (ARISTÓTELES, 2004, p. 43).

Esse conceito de *Substância* se repete em Plotino, e na escolástica principalmente em Avicena³ e, depois, em Tomás de Aquino, que interpreta a *substância* como *quididade* (essência necessária) ao sujeito.

3 Filósofo Persa que viveu entre os anos de 980 a 1037. As obras de Avicena inspiraram o averroísmo e o tomismo. Sabe-se que Spinoza estudou o pensamento de *Ralbag* (Bem Gerson), que por sua vez, escreveu inúmeros comentários sobre as obras de Avicena e Averroes, autores que introduziram o aristotelismo na escolástica e influenciaram a filosofia tomista. Provavelmente é desta vertente que vem a linguagem utilizada por Spinoza.

De forma segura, dois termos de capital importância para o espinozismo derivaram da variação aristotélica feita na Idade Média: *Substância* e *Modo*. Pode-se perceber que *Modo*, no espinozismo, refere-se ao *acidente* (modos de ser) aristotélico. O filósofo holandês faz a seguinte definição de *modo* na *Ética*: “[...] Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido” (SPINOZA, 1954, p. 310).

Evidencia-se pela definição dada, que *modo* tem o sentido de *acidente*. Desta maneira um *modo* pode ser explicado como uma coisa ou um acontecimento individual, ou seja, qualquer forma ou aspecto especial que a realidade assume transitivamente. Enquadram-se como *modo* todas as coisas existentes como, por exemplo, um homem, um corpo, um pensamento, o grupo a espécie o planeta etc. Tudo isso são formas, *modos* de alguma realidade eterna e invariável que está em volta de tudo.

Essa realidade eterna e invariável, fundamental para a existência dessas formas, ou *modos* é, para Spinoza, a *Substância*. Salienta-se, mais uma vez, que Spinoza retira este termo da filosofia escolástica que remonta o aristotelismo em que *substância* (*ousia*), na sua variação de *enai* (ser) indica essência. Esse é o sentido de *substância* que o filósofo holandês traz em seu sistema filosófico. Assim, *substância*, na sua filosofia quer dizer essência, ser e existência. Em outras palavras, a *substância* é aquilo que é, sempre foi e sempre será. Para Spinoza, *substância* é aquilo que eterna e imutavelmente é e do qual todo o resto tem que ser uma *forma* ou *modo* transitório.

Levando em consideração o período em que viveu Spinoza, e a partir do que foi exposto até o momento, não é de se admirar o fato dele não ter sido compreendido. Ainda mais quando o autor, ao alegar a unidade da *substância*, identifica essa, com Deus e com a Natureza. Spinoza escreveu que “Deus, ou dito de outra forma, a substância que se constitui de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (SPINOZA, 1954, p. 317).

Assim, ao demonstrar a unidade de *substância*, teve naturalmente que reservar a Deus esta denominação, uma vez que é o ente absolutamente infinito e perfeito. Mas antes de prosseguir, cabe em vista de um melhor

esclarecimento, ressaltar o que o autor entende por atributo.

Esse termo é outra variação da filosofia cartesiana, referente ao que Descartes admitira sobre as duas substâncias de Deus, isto é, o pensamento e a extensão⁴. Atributo é definido da seguinte forma pelo autor da *Ética*: “Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (SPINOZA, 1954, p. 310).

Percebe-se que atributo não tem sentido lógico de predicado, ou seja, o que se afirma ou nega de um sujeito, mas sim um sentido metafísico, isto é, a determinação de uma propriedade essencial da *substância*. Muitas vezes, pela definição dada pelo autor (não só na *Ética*, mas também no *Breve Tratado* e nos *Pensamentos Metafísicos*), atribui-se identidade às definições de *substância* (def. III) e *atributo* (def. IV). Certamente, essa identidade é atribuída ao fato do *atributo* constituir a essência da *substância*. Isso não passou despercebido aos que conviveram com o filósofo, e quando ele era levado a explicar-se mais categoricamente sobre essa relação (atributo e substância) respondia da seguinte forma:

Entendo por substância aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo entendo a mesma coisa, a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribuiu à substância uma natureza certa [...] (SPINOZA, *Ep. IX*, t.IIm p. 34-5; *G.*, IV, p. 46; *Pens.*; p. 374. *Apud.* DELBOS, 2002, p. 51).

Destarte, o *atributo* não é outra coisa se não a essência de uma *substância* tal como o intelecto a percebe, ou dito em outras palavras, da forma como se compreende a *substância*. Deus, como concebe Spinoza na def. VI, é um ente absolutamente infinito que consta de infinitos *atributos*, mas o filósofo diz que destes infinitos *atributos* só podemos conhecer dois: O *Pensamento* e a *Extensão*. Infinitos *atributos* porque, como escreve Delbos (2004)

[...] sendo em conjunto totalmente idênticos a Deus, os *atributos* não permanecem realmente distintos entre si, cada um podendo ser clara

e distintamente concebido sem recurso aos conceitos que exprimem outros; mas como constituem, apesar de sua distinção, o mesmo ser absolutamente infinito, não podem ser numericamente limitados e tampouco podem ser, numericamente representados (DELBOS, 2004, p. 54).

Assim, desta maneira, Spinoza sugere que Deus possui infinitos *atributos*, dos quais não podemos conhecer, com exceção de dois.

Mas por que se podem conhecer apenas dois dos infinitos *atributos* de Deus? Ao ler Spinoza não se pode se abster desta questão. O autor, em sua correspondências, foi questionado sobre este aspecto, e respondeu da seguinte forma:

A alma humana, sendo a ideia do corpo, pode conhecer só o que envolve a ideia do corpo ou o que pode ser concluído dessa ideia; ademais, todo atributo, sendo concebido por si, não pode ser deduzido de um outro: os atributos, que não o *Pensamento* e a *Extensão*, não podem ser deduzidos do *Pensamento* e da *Extensão* que conhecemos. (SPINOZA, *apud.* DELBOS, 2004, p. 53).

Devemos ter em mente que tanto o corpo como a alma, são modos de ser da *Substância* eterna e única. Dessa forma, não há como conhecer o que está além do corpo, ou dos objetos, ou ainda qualquer modo expresso pela *substância* e nem além da ideia que esses corpos exprimem. Só se consegue perceber o físico e a ideia que o físico exprime, isso porque compartilhamos deste físico, pois também somos *modos*. Assim, os *atributos* exprimem e explicam a essência da *substância*, mas o intelecto limitado do homem percebe apenas dois desses *atributos* (ou modos de explicação) que são o *Pensamento* (a ideia) e a *Extensão* (daquilo que se tem a ideia). Na obra *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza utiliza dois termos que expressam bem essa relação: Ente Real e Ente da Razão (Cf. Spinoza, 2005). O ente real seria equivalente a *Extensão*, enquanto o ente de razão seria equivalente ao *Pensamento*.

Dessa forma, os *atributos* são aquilo que nosso intelecto consegue perceber da *substância*. A partir dessa percepção, o intelecto – que não compreende o todo, isto é, todos os infinitos *atributos* de Deus – acaba sendo vítima da superstição que a própria imaginação cria. E assim, o homem confunde a existência de Deus com a sua própria existência, e por isso, imagina Deus como uma espécie de homem, sujeito às

4 Descartes ao admitir em Deus duas *substâncias* distintas, traz novamente a ideia dualista, já encontrada em Platão, de corpo e alma. Na filosofia de Spinoza não há essa separação, não existe dualidade. Alma, na visão de Spinoza, é a ideia do corpo, ou seja, o intelecto. Cf. SPINOZA, Baruch. *O Tratado da correção do intelecto*, 2004.

paixões, sem dar atenção, segundo a concepção de Spinoza, a ideia verdadeira de Deus que está expressa no próprio homem.

2.2 NATURA NATURANS E NATURA NATURATA

Spinoza, como já salientado, concebe identidade entre duas de suas definições iniciais: Deus e Substância. Tanto uma como a outra, refere-se a algo que em sua essência envolve a existência, o que remete a primeira definição dada pelo filósofo no início de sua obra: a definição de *Causa de Si*. Tanto Deus, como a Substância infinita e eterna, são concebidos por si mesmos, e suas essências envolvem a existência. Spinoza também concebe a esses termos identidade com um terceiro, que é a *Natureza*.

Salientou-se que todos os acontecimentos individuais, ou coisas que a natureza assume transitoriamente são *modos*, formas de uma realidade invariável e eterna que é a *substância*. Com estas propriedades, Spinoza não podia identificar essa *substância* com mais nada a não ser com Deus. No entanto, o autor da *Ética* também identifica Deus com a *Natureza*, o que o levou a ser acusado de panteísta.

Se dividir o mundo em *Substância* e *Modos* se terá: a) uma ordem eterna das leis e relações invariáveis de um lado; e b) a ordem temporal das coisas sujeitas ao tempo, contingentes e destinadas à morte, do outro lado. Novamente Spinoza retoma termos escolásticos para conceber o mundo sob um duplo aspecto: um como processo ativo e vital, chamado por Spinoza de *Natura Naturans* (Natureza Criadora); e outro como sendo o produto passivo desse processo, chamado por ele de *Natura Naturata*, ou seja, natureza criada. Spinoza nega a identidade da *Natureza* com a *Substância* e com *Deus* no segundo sentido apresentado e a afirma no primeiro. Dessa forma se terá: “*Substância* e *Modos*, a ordem eterna e a ordem temporal, *Natureza* ativa (criadora) e natureza passiva (criada), Deus e o mundo” (DURANT, 1963, p. 54). É aqui que é caracterizada a imanência de Deus na filosofia de Spinoza.

Quando Spinoza se refere a Deus ou *Natureza* (*Dei sive Natura*), está se referindo ao processo ativo e vital, ou seja, a ordem eterna das leis invariáveis. A *Natureza* com a qual Spinoza identifica Deus, não é a das coisas criadas, aquela a qual nós mesmos fazemos parte, mas sim a

Natura Naturans, a Natureza criadora. Se Spinoza tivesse substituído o termo *Natureza* por *Força* ou por qualquer outro termo que expressasse algo similar a uma energia criadora, expressaria a mesma ideia e, talvez, deixasse mais claros os próprios conceitos, evitando assim tanta confusão e injustiça. Will Durant escreve que

[...] se Spinoza escrevesse hoje, certamente usaria outros termos para expressar seu pensamento. No lugar de *Substância*, poderia usar *realidade* ou *essência*; no lugar de *Perfeito*, usaria *completo*, e assim o compreenderíamos na atualidade com mais facilidade (DURANT, 1963, p. 54).

Quando Spinoza se expressa em termos como *Natureza*, deve-se ter em mente algo muito maior do que o mundo em que vivemos. Ele se refere ao *Cosmos*, ao *universo*. Na visão de Spinoza, os diversos planetas do sistema solar, as estrelas e os cometas, não passam de *modos* da *Substância* única e eterna. Tudo que é existente são produtos de um processo ativo e vital. Como salienta Durant (1963, p. 55), “a *Natureza Criadora* envolve todos os corpos celestes, mantém as órbitas, sustenta as causas do universo inteiro”. É essa *Natura Naturans* que Spinoza chama de Deus, essa força criadora que se cria e se mantém por si só.

Salienta-se aqui que essa ideia, que germinou das leituras dos teóricos judeus como Hasdai Crescas⁵ e culminou nos estudos do quinhentista Giordano Bruno, não eram novas. Essa ideia, com suas particularidades, podem ser percebidas por todo o estoicismo romano e no renascimento, por exemplo, os mesmo termos foram usados, com uma pequena variação por Giordano Bruno, que expõe sua teoria sobre os *infinitos mundos*. Bruno (1979) utiliza os termos *Infinito infinito* (que corresponde a *Natura Naturans*) e o *infinito finito* (que corresponde a *natura naturata*). Tanto Bruno, quanto Spinoza sofreram as consequências de sua ousadia e tanto um quanto outro foram acusados de serem panteístas.

Sobre este prisma, não há como aceitar um *Deus* transcendente ao mundo, uma vez que isso seria separar a *Natura Naturans* da *natura naturata* como duas substâncias distintas, o que é impossível pela própria definição de *substância*.

5 Cf. YTZCHAK, Meir Ben. *Introducción a la filosofía y el pensamiento judío*. 2002 e BRUNO, Giordano, *Infinito Universo e dos Mundos*, 1979.

Em outras palavras, o mundo é constituído por infinitos *atributos* que expressam a essência de Deus. Assim, Deus é a causa imanente de todos os modos de ser da substância. Quando um dos correspondentes de Spinoza levantou objeções à sua concepção impessoal de Deus, ele respondeu da seguinte forma:

[...] Quando dizeis que se não concebo a Deus as ações de ver, ouvir, observar, desejar e outras que tais [...] não sabeis que tipo de Deus é o meu. Consequentemente imagino que acreditais não existir perfeição maior do que o que pode ser explicada pelos atributos acima dados. Isso não me admira; pois acredito que um triângulo, se pudesse falar, diria, de maneira semelhante, que Deus é eminentemente triangular; e um círculo, que a natureza divina é eminentemente circular, e assim, cada um atribuiria suas próprias qualidades a Deus (SPINOZA, *Epístola 60*, apud. Durant, 1963, p. 70).

Levando isso em consideração, cabe algumas considerações sobre o panteísmo em Spinoza e também cabe a pergunta se realmente Spinoza pode ser considerado um panteísta.

3 PANENTEÍSMO OU PANENTEÍSMO?

O subtítulo inicia com um questionamento pertinente, afinal o sistema filosófico de Spinoza é panteísta ou panenteísta?

Uma leitura apressada inclina à conclusão de que Spinoza é panteísta, fato que a maioria dos compêndios de filosofia corrobora, mas de fato é? Esta pergunta se justifica ao se analisar todo o sistema metafísico do autor da *Ética*. No entanto, é muito fácil aproximar os seus conceitos ao panteísmo, uma vez que Spinoza atribui identidade a Deus e a Natureza, o que faz a primeira vista parecer ser Natureza e Deus uma única e mesma coisa. Entende-se por panteísmo a doutrina segundo a qual Deus é a natureza, o seja, Deus é tudo e tudo é Deus, *pan* (todo), *teísmo* (Deus). Com essa definição, inclina-se a classificar a filosofia de Spinoza desta maneira. Mas ao se estudar mais profundamente o autor, consegue-se perceber alguns indícios que separam a sua doutrina do panteísmo.

Ao construir um sistema metafísico matematicamente demonstrado, em que é apresentado um Deus imanente ao mundo, Spinoza utiliza uma visão racionalista das questões religiosas. E ao se pensar em imanência é natural se associar a ideia do panteísmo,

uma vez que imanente significa, num sentido mais restrito, o que é permanente num ser. E é exatamente isso que faz Spinoza ao construir o seu sistema, mas acontece que não é Deus que é permanente no mundo, mas o mundo que é permanente em Deus, o que não significa que tudo o que está no mundo seja Deus, conforme prega o panteísmo (Tudo é Deus), mas sim que tudo expressa a essência de Deus, o que remete a uma visão panenteísta.

O panenteísmo difere do panteísmo. Panenteísmo, segundo Boff (2011), deriva do grego *pan* = tudo; em; *theos* = Deus. Dessa forma, o panenteísmo surge como uma síntese entre o *teísmo* e o *panteísmo*, significando que tudo está em Deus e Deus está em tudo. Nesse sentido, panenteísmo significa admitir que tudo o que é, é em Deus e, como ressalta Abbagnano (2000), existe como revelação e realização de Deus. Esse sistema ilustraria com exatidão o sistema filosófico de Spinoza, mas ainda não era conhecido em sua época.

Dito de uma forma simples, o panteísta crê que Deus e o Mundo são a mesma coisa; e o panenteísta, consistiria em admitir que tudo o que existe, existe em Deus como revelação e realização. O termo panenteísta não existia na época de Spinoza, o que pode explicar porque ele não foi utilizado em nenhum de seus escritos. Mesmo assim, em uma de suas cartas ele escreve a respeito:

[...] Tenho a respeito de Deus e Natureza um ponto de vista totalmente diferente daquele que os cristãos posteriores em geral professam, pois sustento que Deus é a causa imanente das coisas e não extrínseca. Digo que Tudo está em Deus; vive e move-se em Deus. E isso eu sustento com o Apóstolo Paulo e talvez com todos os filósofos da antiguidade, apesar de ser de modo diferente do deles. Talvez possa até aventurar-me a dizer que meu ponto de vista é o mesmo que tinham os hebreus de antigamente, se isso puder ser inferido de certas tradições ainda que possam estar grandemente alteradas ou falsificadas. Erram, porém, completamente aqueles que dizem que minha intenção [...] é mostrar que Deus e Natureza, termo este o qual compreende significar uma certa massa de matéria corpórea, são uma mesma coisa. Não tive esta intenção. (SPINOZA, *Epístola 21*, apud DURANT, 1963, p. 65).

O termo panenteísmo foi criado por Krause (1781-1832), e segundo ele, há uma estreita relação entre o mundo e Deus, nenhum desses

termos absorve o outro e nenhum deles se identifica com o outro. Assim, o panenteísmo de Krause se opõe ao panteísmo e nega que o mundo seja Deus, ou que tudo seja divino. Muitos estudiosos da filosofia não aceitam que a filosofia de Spinoza seja considerada panenteísta, uma vez que este termo foi criado e usado pela primeira vez na primeira metade do século XIX, e representaria o ponto de vista do panteísmo clássico.

Não obstante, ao se levar em consideração o trecho supracitado da carta de Spinoza, comprova-se uma aproximação com o que o panenteísmo propõe. Isso se justifica quando se compara os escritos do pensador holandês. A natureza que apresenta certa massa corpórea (conforme cita Spinoza em sua carta) é a natureza das coisas criadas, da *Natura naturata* e não da força criadora da qual, na visão do autor, todas as coisas são oriundas (*Natura Naturans*). Spinoza disse que não teve a intenção de dizer que Deus e a natureza corpórea são a mesma coisa, e o método geométrico empregado por ele é uma prova disso. O filósofo preocupou-se em mostrar matematicamente todos os passos de sua construção metafísica, justamente para poder provar sua tese e fazer-se compreender.

Assim, o termo panenteísmo, mesmo contendo suas críticas, parece expressar de forma mais coerente o pensamento de Spinoza, uma vez que o panteísmo indicaria uma identificação do finito com o infinito, o temporal com o eterno e assim por diante, o que é absurdo pelas definições expostas *more geométrico*, pelo filósofo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Spinoza apresenta um dos mais belos sistemas metafísicos da história do pensamento ocidental. A construção metafísica do pensador holandês consiste em um emaranhado lógico que permite a compreensão dos termos clássicos e escolásticos num tempo em que imperava um conhecimento e uma linguagem predominantemente modernos.

Esse arcabouço lógico de fundamentação metafísica se mostra de extrema relevância para a compreensão da ética proposta por Spinoza. Nesta perspectiva, a metafísica existente no sistema de pensamento do filósofo holandês, tem como objetivo dar a base para o agir moral que, por sua vez, é pautada nos desejos e tem seu fim numa existência que deve ser vivida na esfera do

universal, *sub specie aeternitatis*, e não na esfera do particular, do individual. Esses conceitos só puderam existir por causa da fundamentação metafísica dada por Spinoza, o que denota a sua importância para a compreensão do sistema filosófico do autor.

Tendo isso em vista, este artigo trouxe um esclarecimento sobre os termos utilizados por Spinoza que sustentam a sua fundamentação metafísica. Visto que são estes termos que garantem a continuidade do pensamento do filósofo na maior parte de suas obras. Com isso se explanou sobre as ideias de Substância, modo e atributo trabalhadas pelo filósofo em sua obra *magna*, assim como os conceitos de *Natura naturata* e *Natura Naturans*, que são o ponto de partida para o entendimento de sua definição de Deus. Cabe lembrar que a *Ética* inicia dissertando sobre Deus, o que mostra mais uma vez a relevância da metafísica para a compreensão de sua doutrina ética.

Por fim, foram feitas algumas considerações sobre o panteísmo e sobre o conceito introduzido por Krause no século XIX, o panenteísmo. Salientando-se que o termo panenteísmo poderia ser referido ao sistema de Spinoza e que talvez o autor o utilizasse se tivesse conhecimento dele em seu tempo. Justificou-se também o porquê de muitos teóricos não concordam com o termo bem como as incoerências do panteísmo.

Não obstante, a filosofia de Spinoza se mostrou como uma luta constante contra a superstição, o que pode ser comprovado pela própria fundamentação metafísica do autor e o método *more geométrico* utilizado em sua *Ética*. Essas considerações acerca de seus termos facilitam a compreensão do seu sistema, que pelo rigor matemático integrado em seu conteúdo, por vezes, confunde o leitor.

A obra de Spinoza é rica e densa. Sua ética é um desafio. A metafísica, por sua vez, é a chave para se obter a clara compreensão de suas propostas, não deixando de ser, no entanto, de uma beleza imensurável para o desenvolvimento do pensamento ocidental.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia.** Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARISTÓTELES. **Categorias.** Tradução: Silvestre Pinheiro Ferreira. Lisboa: Guimarães editores, 2004.
- BERSON, Henri. **A Evolução Criadora.** Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus.** Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- BRUNO, Giordano. **Infinito Universo e dos Mundos.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: Uma filosofia da liberdade.** São Paulo: Moderna, 2005.
- DESCARTES, René. **Meditações.** Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza, Philosophie Pratique.** Paris: *Les éditions de minuit*, 1981.
- DELBOS, Victor. **O Espinosismo.** São Paulo: Discurso, 2002.
- DURANT, Will. **A filosofia de Spinoza.** Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1963.
- MARÍAS, Julián. **Idea de la Metafísica.** Buenos Aires: Editorial Columba, 1956.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza.** Petrópolis: Vozes, 2006.
- RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental** – livro terceiro, Filosofia Moderna. São Paulo: Nacional, 1969.
- SPINOZA, Baruch. **Ouvres Completes.** Paris: *Bibliothèque de la pléiade, Éditions Gallimard*, 1954.
- SPINOZA, Baruch. **Pensamentos Metafísicos.** São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- SPINOZA, Baruch. **Correspondência.** São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- SPINOZA, Baruch. **Ética.** Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- SPINOZA, Baruch. **Ética.** Tradução: Lívio Xavier. Biblioteca Clássica. São Paulo: Atena, 1957.
- SPINOZA, Baruch. **Ética.** Tradução, Introdução e notas de Joaquim de Carvalho. Lisboa: Relógio D'água, 1992.
- SPINOZA, Baruch. **Ética demonstrada à maneira dos Geômetras.** Livro III. Tradução de Joaquim Ferreira Gomes. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- SPINOZA, Baruch. **Ética demonstrada à maneira dos Geômetras.** Livro IV. Tradução de Antônio Simões. São Paulo: Nova cultural, 2005.
- SPINOZA, Baruch. **Tratado da Correção do Intelecto.** Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SPINOZA, Baruch. **Tratado da Reforma da Inteligência.** São Paulo: Nacional, 1966.
- SPINOZA, Baruch. **Tratado Teológico-político.** Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- YTZCHAK, Meir Ben. **Introducción a la filosofía y el pensamiento judío.** Valladolid: Ámbito Ediciones, 2002.

