

## ESPINOSA E A RELAÇÃO TODO/PARTES

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA \*

### “DEUS SEU NATURA”

A profunda influência cartesiana na formação da mentalidade seiscentista leva a representações da Natureza que a consideram exterior ao homem, algo que se lhe opõe de um modo contrastante, desafiando o seu engenho e apelando à sua criatividade. E se é abusivo interpretar dogmaticamente a modernidade, como se todos os filósofos dos séculos XVII e XVIII funcionassem em uníssono no que se refere ao conceito de Natureza, a verdade é que, de um modo geral, separam o sujeito do objecto e consideram o real físico como uma instância extrínseca que o homem deverá dominar pelo conhecimento e pela acção.

Hoje vivemos num paradigma diferente onde a integração sobreleva a cisão. Daí algumas reservas que as actuais Filosofias da Natureza manifestam perante o mecanicismo, uma das correntes filosóficas dominantes na modernidade. A posição de Espinosa é desviante nesta mundividência pois defende a naturalização do homem e a reintegração deste na Natureza, enquanto sua parte. Daí a simpatia com que de um modo geral é acolhido por diferentes correntes ecológicas dos nossos tempos.

A expressão “Deus seu Natura” talvez seja a que melhor identifica globalmente o pensamento espinosano. Do mesmo modo que o “Cogito ergo sum” nos lembra Descartes, “Deus ou a Natureza” aparece-nos como a imagem de marca de Espinosa, colocando-nos no cerne da sua filosofia imanentista. Na verdade, a grande preocupação deste pensador foi não só perceber a maneira como todas as coisas se integram no Todo mas

também descobrir qual o lugar que o homem nele ocupa.

A identificação de Deus e da Natureza, expressa através da conjunção “ou” (“seu”) é típica de um estilo no qual é comum a equivalência de conceitos para melhor os explicar<sup>1</sup>. No entanto, na obra magistral que é a *Ética*, a expressão Deus ou a Natureza surge a assinalar o termo de um processo, no qual esta tese já tinha sido trabalhada mas para a qual ainda não se tinha encontrado uma designação suficientemente pregnante. Ela surge pela primeira vez no prefácio do livro IV da *Ética*, onde por duas vezes o filósofo a usa:

“(…) aquele ente eterno ou infinito a que chamamos Deus ou Natureza...

(...) portanto a razão ou a causa pela qual Deus ou Natureza age...” *Ética*, IV, Prefácio<sup>2</sup>.

O filosofema “Deus” é amplamente trabalhado no livro I, percebendo-se logo nas definições iniciais o seu estatuto de “causa sui” (definição I) e de Substância (definição VI). Neste livro ficamos cientes da originalidade do conceito de Deus tal como o filósofo o entende. É uma maneira muito diferente da concepção que recebemos da tradição teológica judeo-cristã. Trata-se de uma entidade imanente, absolutamente necessária, identificável com a totalidade das coisas existentes, sejam elas materiais ou imateriais. É um Deus impassível, impessoal, extenso. Constituem-no infinitos atributos, dos quais o

<sup>1</sup> Como preciosa ajuda para o levantamento das equivalências feitas por Espinosa, consulte-se Arne Naess, *Equivalent Terms and Notions in Spinoza's Ethics*, Oslo, Inquiry, Filosfisk Institutt Universitet i Oslo, s.d.

<sup>2</sup> “(...) aeternum namque illud et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus...”

“Ratio, igitur, seu causa, cur Deus seu Natura agit...” Et. IV, Praef., G.II, p. 206.

\* Professora associada (com agregação) da FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA onde leciona FILOSOFIA MODERNA, DIDÁTICA DA FILOSOFIA e FILOSOFIA DA NATUREZA E DO AMBIENTE.

homem, devido a limitações constitutivas, apenas capta dois – a extensão e o pensamento. A expressão de cada um desses atributos, é-nos acessível através dos seus modos, respectivamente os corpos e as ideias. Enquanto corpo podemos ser compreendidos / lidos / estudados pelo atributo extensão. Mas como este modo de explicação não esgota o real, há sempre a possibilidade de recorrermos a uma outra leitura, que nos encara como mentes que também somos. Tudo quanto existe é susceptível de ser por nós captado através destas duas instâncias.

A Natureza como totalidade não se identifica com o mundo nem com o universo pois esgota toda a realidade, mental e física. É nessa realidade que o homem se integra, suportando-lhe as determinações e sujeitando-se inevitavelmente às suas leis. No prefácio do livro III da *Ética* o tema da Natureza aparece confrontado com o da natureza humana, apresentando o filósofo uma ética naturalista que o demarca dos seus contemporâneos, nomeadamente de Descartes:

“A maior parte daqueles que escreveram sobre os afectos e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza...” *Et. III, Prefácio* <sup>3</sup>.

A natureza humana, perpassada pela força dos afectos, é expressão ou manifestação de uma Natureza maior que a comanda. A tese essencial defendida neste prefácio é a de que o homem se deve estudar como um elemento do Todo, sendo destituído de qualquer superioridade ou poder particular. De facto ele não é um “império num império”<sup>4</sup> pois segue a ordem da Natureza:

“Com efeito acreditam que o homem perturba a ordem da Natureza mais do que a segue e que tem sobre os seus actos um poder absoluto e não é determinado por mais nada do que por si mesmo.” *Ibidem* <sup>5</sup>.

<sup>3</sup> “Plerique, qui de Affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communis naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra natura sunt, agere”. *Et. III, Praef.*, G. II, p. 137.

<sup>4</sup> “(...) imperium in imperio”. *Ibidem*.

<sup>5</sup> “Nam hominem Naturae ordinem magis perturbare quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde quam a se ipso determinari credunt.”. *Ibidem*.

O prefácio desenvolve esta linha argumentativa, censurando não só os que defendem as pretensões humanas a uma posição de superioridade sobre a Natureza, como os que têm do homem uma visão negativista por entenderem que a sua natureza é viciosa e má. O “celebérrimo Descartes”<sup>6</sup> não fica imune a críticas, devido à tese que sustenta quanto ao poder absoluto que detemos sobre as paixões, tese aliás que o autor da *Ética* considera pouco conseguida, por nada ter conseguido explicar. Mas é sobretudo contra os moralistas que o filósofo desenvolve a sua acção iconoclasta, demonstrando que a Natureza é imune aos valores de bem e de mal, não podendo, conseqüentemente, ser considerada viciosa:

“Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza com efeito é sempre a mesma.” *Ibidem* <sup>7</sup>.

Para Espinosa a Natureza é constante, regida por leis universais que atestam a sua profunda racionalidade. Ela é essencialmente potência ou força, que se expressa em modos - as suas modificações ou afecções. A captação dos elementos (modos) da Natureza, sejam eles de carácter físico ou psicológico, deverá portanto efectuar-se pelo recurso a uma mesma metodologia científica, que a tudo se aplica como “se tratasse de linhas, de superfícies ou de corpos”<sup>8</sup>. Percebemos também neste texto como a Natureza é constituída por um encadeamento de causas e de efeitos que a tornam absolutamente determinada. A necessidade que a rege não deve ser lida como impotência mas sim como sinal de completude e de perfeição.

O tema da perfeição é abordado no prefácio do livro IV da *Ética*, confrontando-se a perfeição do Todo, inerente à sua essência, com o conceito de perfeição usado pelo vulgo, que a entende como maior ou menor aproximação a um modelo pré-estabelecido:

“Mas depois que os homens começaram a formar ideias universais, a cogitar modelos de casas, de edifícios, torres, etc., e a preferir uns

<sup>6</sup> “Scio equidem celeberrimum Cartesium...”. *Ibidem*.

<sup>7</sup> “Nihil in Natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque Natura semper eadem...”. *Ibidem*, p. 138.

<sup>8</sup> “(...) ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset.”. *Ibidem*.

modelos de coisas a outros, aconteceu que cada um chamou perfeito àquilo que via estar de acordo com a ideia universal deste género de coisas.” Et. IV, Prefácio <sup>9</sup>.

É por analogia que o homem comum chama perfeitas e imperfeitas às realidades naturais. Na definição VI do livro II da *Ética*, o filósofo faz equivaler realidade e perfeição, tese que reitera no prefácio do livro IV da mesma obra. Aqui classifica de procedimento preconceituoso a atitude daqueles que permanentemente valorizam ou desvalorizam as ocorrências naturais. Retoma o Apêndice do livro I da *Ética*, um texto fundamental para percebermos o conceito espinosano de Deus. No Apêndice, Espinosa debruça-se longamente sobre dois erros maiores relativos à concepção da divindade – o antropomorfismo e o finalismo. Pelo primeiro os homens imaginam um Deus no qual projectam qualidades humanas, pensando-o como uma pessoa, dotada de vontade e de sentimentos. Pelo segundo, continuam no registo projectivo e falsamente postulam a existência de um plano divino para o mundo e para as coisas, recorrendo à acção de Deus para explicar todas as ocorrências. Ora, no dizer do filósofo, a vontade divina é “um asilo de ignorância”<sup>10</sup>

O livro IV encontra a expressão mais adequada para definir Deus, identificando-o com a Natureza. “Deus seu Natura” é um Ser eterno e infinito que age necessariamente:

“É que aquele Ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza age em virtude da mesma necessidade pela qual existe.” Et. IV, Praef.<sup>11</sup>.

A natureza deste Deus/Natureza é ser uma essência actuante, uma força, ou potência ou vida, que necessariamente se expande, modificando-se nos modos. Estes, enquanto sua manifestação, relacionam-se intimamente com o

<sup>9</sup> “Sed postquam homines ideas universales formare, et domuum, aedificiorum, turrium, etc., exemplaria excogitare, et alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret convenire.” Et. IV, Praef., G. II., p. 206.

<sup>10</sup> “ignorantiae asyllum”. Et. I, Praef., G. II, p. 81.

<sup>11</sup> “(...) aeternum namque illud et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.” Et. IV, Praef., G. II, p. 206.

Todo, comungando desse dinamismo vivificante e, como tal, mantendo-se no ser. Deles podemos dizer que são, e podemos ainda perceber como são, mas não tem sentido classificá-los emitindo juízos de valor. As coisas não têm falhas, nem pecam, não são boas nem más. Só as podemos avaliar deste modo quando tomamos como referência a relação que têm conosco. Mas se as referirmos à Substância (ou Deus ou Natureza), elas colocam-se noutra registo onde se revelam como absolutamente necessárias:

“No que diz respeito ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas, consideradas em si mesmas, nem são outra coisa além de modos de pensar ou razões, que formamos por compararmos as coisas umas com as outras.” Ibidem <sup>12</sup>.

A identificação de Deus com a Natureza foi das teses mais criticadas pelos contemporâneos do filósofo, que o acusavam de panteísta e conseqüentemente de ateu. De facto, o monismo e imanentismo espinosanos são irrecusáveis. O seu Deus nada tem a ver com o Deus providência dos judeus e dos cristãos, o que nos leva a perguntar: ao aceitar a necessidade da Natureza e de todas as coisas que a constituem não estaremos a negar ao homem a possibilidade de ser livre? Ao admitir a imanência divina não estaremos a divinizar o real? Será que podemos continuar a falar de Deus quando nos referimos a Espinosa?

O filósofo defrontou-se com todas estas questões. Fê-lo de um modo mais solto e acessível ao longo da correspondência. Mas as respostas desenvolvem-se e sistematizam-se na *Ética*. É logo no livro I que vemos um texto que nos possibilita resolver a acusação de panteísta – o escólio da proposição XXIX. Nele o filósofo apresenta duas noções diferentes: a “natura naturans” (natureza naturante) e a “natura naturata” (natureza naturada)<sup>13</sup>. Com elas percebemos que embora as coisas (modos) tenham o seu ser em Deus, elas não são divinas pois Ele não faz parte da sua natureza ou essência. Há uma fronteira nítida entre a natureza naturante

<sup>12</sup> “Bonum et malum quot attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Ibidem, p. 208.

<sup>13</sup> Et. I, prop. XXIX, schol, G. II, p. 71.

- Deus enquanto potência que necessariamente se manifesta - e a natureza naturada - Deus como manifestação ou concretização nos modos existentes. No primeiro caso temos uma Natureza infinita que não podendo deixar de produzir efeitos, não está no entanto dependente deles. A Substância e os seus infinitos atributos são Natureza naturante. Os modos, sejam eles finitos ou infinitos são natureza naturada. Todo o modo é um “Deus quatenus”, é a Natureza expressa de um modo concreto e circunscrito. A Natureza naturante é causa de si mesma (“causa sui”) e como tal é livre. A natureza naturada é resultado da necessidade divina, tendo nesta o seu fundamento dinâmico e criativo. Se no caso do homem podemos falar de liberdade, esta é algo que se conquista, concretizando-se no seio do determinismo estrito em que se desenrola. A ordem presente na realidade modal é o reflexo da ordem existente na Substância. Esta revela-se pelo estabelecimento de relações de causa e de efeito que constituem o tecido do real. Deus suporta cada modo com a sua potência. Os modos são parcelas da potência divina, potência essa presente em cada ser, de um modo concretamente determinado. Como que a assinalar a diferença ontológica entre Deus e os modos, o filósofo reserva o termo “potentia” para o primeiro, enquanto que os segundos são definidos como “conatus”. O “conatus” é a essência comum de todas as coisas.

### **O HOMEM COMO SER DESEJANTE**

A Natureza em Espinosa é um Todo sendo cada parte única e essencial. Mas o termo “natureza” escrito com minúscula, é usado com o sentido de essência. Todos os existentes partilham de uma essência comum - aquilo que os faz perseverar no ser, mantendo-os íntegros e capazes de resistir à destruição. Essa natureza afirma-se como um princípio de vida, algo que implica que tudo quanto existe, por mais ínfimo que seja, tende a conservar a existência, orientando todas as suas forças para a aumentar:

“Cada coisa, tanto quanto dela depende, esforça-se para perseverar no seu ser.” Et. III, prop. VI <sup>14</sup>.

<sup>14</sup> “Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.” Et. III, prop. VI, G. II, p. 146.

A destruição ou morte dos seres não depende deles mas sim de causas exteriores. A definição das coisas faz-se pela positiva pois a essência de uma coisa é afirmativa, não contendo elementos negativos que a possam vir a contrariar. Nada há num ser que nos permita postular ou antever a sua destruição. Esta resulta sempre do cruzamento de causas que lhe são adversas e que determinam o seu aniquilamento. Daí a tese que Espinosa defende quanto aos suicidas. Para ele só se mata quem a tal for obrigado, ou então quem momentaneamente se encontre privado de razão <sup>15</sup>.

No livro I da *Ética* o filósofo determina a natureza dinâmica da Natureza naturante, quando na proposição XVI nos mostra a necessidade actuante de Deus:

“Da necessidade da natureza divina devem seguir-se, de uma maneira infinita, infinitos modos (quer dizer, tudo o que pode caber sob um intelecto infinito).” Et. I, prop. XVI <sup>16</sup>.

Na proposição XXXVI do mesmo livro este dinamismo divino é desenvolvido, colocando-se agora no registo dos modos. Assim como Deus ou a Natureza age necessariamente, também os modos o fazem pois:

“Nada existe de cuja natureza não se siga algum efeito.” Et. I, prop. XXXVI <sup>17</sup>.

A concatenação de causas e de efeitos que constitui a trama do real suporta uma Natureza cuja potência é o cruzamento de infinitas potências individuais, ou seja, dos esforços que constituem a essência das coisas:

“O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser nada mais é do que a essência actual da própria coisa.” Et. III, prop. VII <sup>18</sup>.

A demonstração desta proposição é importante pois nela o filósofo faz equivaler duas noções: potência e esforço - “potentia sive

<sup>15</sup> Vj. Et. IV, props. XVIII e XX.

<sup>16</sup> “Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.” Et. I, prop. XVI, G. II, p. 60.

<sup>17</sup> “Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur.” Et. I, prop. XXXVI, G. II, p. 77.

<sup>18</sup> “Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.” Et. III, prop. VII, G. II, p. 46.

conatus” - ficando patente que o esforço que individualiza cada ser se integra no dinamismo da Substância. Daí o facto de se colocar fora do tempo. O tempo não faz parte da essência dos modos pois não há um tempo limitado para a sua duração. A essência de algo envolve um tempo indefinido, o que implica que a morte só ocorre devido a uma causa exterior. No que respeita ao homem o “conatus” pode tornar-se consciente. A auto-consciência que temos do esforço que somos constitui a nossa essência. No escólio da proposição IX do mesmo livro, Espinosa chama-lhe desejo (“cupiditas”) e não tem grande preocupação em o distinguir do apetite (“appetitus”):

“(…) Portanto não há nenhuma diferença entre o Apetite e o Desejo, a não ser que o Desejo se refere geralmente aos homens, enquanto têm consciência dos seus apetites e, portanto, pode definir-se assim: o Desejo é o Apetite com consciência de si mesmo.” Et. III, prop. IX, schol.<sup>19</sup>.

Este escólio é importante pela clarificação que nele se faz de uma série de conceitos muito próximos, todos eles derivados do “conatus” e apenas diferenciados por pequenos cambiantes. O filósofo admite mesmo que, na prática, alguns deles nem se distinguem, como é o caso do apetite e do desejo. Assim, aparece aqui o termo vontade (“voluntas”) que sabemos não corresponder em Espinosa a nenhuma faculdade determinada dado que ele nega ao homem um poder autónomo de escolha. As nossas opções justificam-se por razões quer de ordem afectiva quer de ordem racional. É neste caso que ele admite o conceito de “vontade”, correspondendo este ao “conatus” enquanto encarado do ponto de vista da mente. As ideias da nossa mente não são mudas, não são quadros fixos pois têm uma força que as impele a agir. Para designar essa força que se situa exclusivamente no registo intelectual, Espinosa admite o uso do vocábulo “vontade” (“voluntas”) conotando-o no entanto diferentemente da sua utilização comum. A essência do homem pode ser

<sup>19</sup> “(…) Deinde inter Appetitum et Cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii et propterea sic definiripotest, nempe Cupiditas est Appetitus cum ejusdem conscientia.” Et. III, prop. IX, schol., G. II, p. 148.

dada a conhecer em dois registos – o do corpo e o da mente; só conseguimos captar o real a partir destas duas instâncias. Por isso este escólio define a essência humana quer como apetite quer como desejo. No primeiro caso, assinalando a nossa semelhança com todos os modos. No segundo, relevando aquilo que é especificamente humano: a capacidade de consciência e de auto-consciência:

“O Desejo é a própria essência do homem...” Et. III, Aff. Def., I<sup>20</sup>.

A tese espinosana que encara o homem como ser desejante é desenvolvida no decorrer do livro III, atendendo-se sobretudo ao papel das paixões de alegria e de tristeza. Estas contribuem respectivamente para o incremento e para a diminuição do ser próprio. Os nossos juízos de valor e, conseqüentemente a ética, decorrem do desejo pois, como lembra o filósofo:

“(…) não nos esforçamos, não queremos, não apeteçamos nem desejamos aquilo que julgamos bom; mas pelo contrário, julgamos que uma coisa é boa porque nos esforçamos para ela, a queremos, apeteçamos ou desejamos.” Et. III, prop. IX, schol.,<sup>21</sup>.

O livro IV consolida esta tese, considerando que a virtude e a suprema felicidade necessariamente assentam no desejo de ser, de agir e de viver, não podendo conceber-se nenhuma virtude anterior ao esforço de auto-conservação<sup>22</sup>. A razão corresponde à vivência plena do “conatus”. Não é uma faculdade autónoma mas algo que vamos adquirindo ao longo de um percurso gnosiológico, é um estágio ou estado que nos permite conhecer as coisas integradas no Todo, e simultaneamente nos impõe uma determinada maneira de agir. O sábio é necessariamente virtuoso pois o conhecimento impele-o à prática da virtude, trazendo-lhe felicidade. Há um cruzamento da racionalidade, da utilidade própria e do valor ético. O homem como ser desejante é dinâmico. Levado a agir para conservar o ser próprio, vai

<sup>20</sup> “Cupiditas est ipsa hominis essentia...” Et. III, Affectuum Definitiones, I, G. II, p. 190.

<sup>21</sup> “(…) nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra, nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, vultus, appetimus, atque cupimus.” Et. III, prop. IX, schol., G. II, p. 148.

<sup>22</sup> Et. IV, props. XXI e XXII.

paulatinamente compreendendo que aquilo que lhe é útil contribui para a sua realização e, como tal, é bom. Ora o que mais convém ao homem, pelo poder que lhe confere, é o conhecimento. Ao conhecer-se o homem vai também conhecendo o Todo no qual está inserido. O “conatus” coloca-se como uma mediação para Deus pois é a plataforma de que partimos para conhecer e agir. Enquanto dotados de “conatus” comungamos com todos os modos existentes, podendo dizer-se que os homens são meros modos entre modos. Mas estes distinguem-se pela diferente proporção de movimento e de repouso que os constitui, bem como pelas ideias correspondentes a essa entidade dinâmica. Se podemos aproximar uma pedra, um pássaro e um homem, unidos por um mesmo estatuto modal, há diferenças que derivam da complexidade das relações constitutivas de cada “conatus”. E o “conatus” humano, aspirando como todos os outros à realização plena, encontra-a no grau supremo de conhecimento, a ciência intuitiva. Neste género cognitivo, aquele que nos trará a beatitude, identificamo-nos com “Deus sive Natura”, sendo-nos possível pensar como Deus pensa. Não “extensive”, abarcando tudo o que Ele abarca, mas “intensive”, partilhamos a Sua perspectiva relativamente a determinados aspectos do real. Deles podemos dizer que os conhecemos como Deus os conhece pois é Deus que se pensa através das nossas ideias. A união ao Todo coloca-se como o culminar do nosso desejo. A realização do homem como ser desejante consiste em compreender-se a si mesmo, aos modos e a Deus, como integrados num todo comum<sup>23</sup>. Salvamo-nos quando tomamos consciência de que somos “partes inter partes”, necessariamente interactuantes e acusando positiva ou negativamente essa interacção. É ela que nos faz padecer mas é também ela que nos permite um sentido de pertença à Natureza, da qual somos manifestações pois:

“Padecemos enquanto somos parte da Natureza, que não pode conceber-se por si sem as outras partes.” Espinosa, *Ética* IV, prop. II<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Et. V, prop. XLII, schol.

<sup>24</sup> “Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.” Et. IV, prop. II, G. II, p. 212.

## **A INDIVISIBILIDADE DA SUBSTÂNCIA – O PROBLEMA DAS PARTES**

Assente que o homem é uma parte da Natureza estreitamente relacionado com ela pela dialéctica “conatus” “potentia”, assente também que essa Natureza é por ele identificada com a “Causa sui”, com a Substância e com Deus, imediatamente se levantam questões: Como compatibilizar uma Substância infinita, imutável e eterna e os modos finitos, mutáveis e perecíveis? Como conciliar o infinito, ou seja a totalidade do real, e os seres particulares que o exprimem e concretizam? Se esse infinito é um todo homogéneo, como se distinguem os indivíduos que o compõem? Se é eterno como se integram nele o tempo e a duração? Que legitimidade temos para dele falar em termos espaciais?

Espinosa afirma a indivisibilidade da Substância e identifica esta com Deus e com a Natureza. Simultaneamente usa a expressão “partes da Natureza”, o que nos leva a perguntar: então Deus tem partes?

Uma resposta possível à questão levantada seria aceitá-la como uma inconsistência que o próprio Espinosa não teria conseguido ultrapassar. É o que faz Marx W. Wartofsky num longo artigo onde explica esta aparente contradição subvertendo a ordem da *Ética* e sustentando que o seu ponto de partida não é Deus mas o homem. Habitado por um desejo de libertação o homem consegue alcançá-la pelo conhecimento de Deus. A estrutura da *Ética* e o desenrolar das suas teses teriam como início o livro V e não o I. A ontologia espinosana seria secundária relativamente à sua antropologia e o método teria um papel predominante na compreensão do sistema, traçando um percurso que vai do homem a Deus. Alcançar Deus pelo conhecimento corresponde à realização total do modo humano e assim Deus aparece como resposta ao desejo que temos de o conhecer<sup>25</sup>.

Outra solução curiosa, pelas suas implicações, é a de Arne Naess que aceita como consequente a ideia de um Deus no qual podemos considerar partes. Para este defensor da “deep ecology” não interessa entender Espinosa tal

<sup>25</sup> Marx W. Wartofsky, “Nature, Number and Individuals: Motive and Method in Spinoza’s Philosophy”, *Inquiry*, 20 (1977), pp. 457-79 (pp. 457 ou 460).

como o faria um seu contemporâneo mas sim mostrar a possível actualidade e aplicabilidade do seu pensamento ao nosso tempo. Por isso considera que o Deus do livro I não deve servir de modelo para toda a *Ética*. Há que não esquecer o livro V onde o assento é colocado nos modos humanos e onde Deus se reveste de aspectos não tratados nos livros anteriores. Deus tanto deverá ser considerado em si mesmo como na relação que estabelece com os modos – um Deus “quatenus”. Este Deus “enquanto que” seria finito, formado pelo conjunto de todas as coisas que existem e que constituem o verdadeiro ser da Substância. A Substância depende delas pois se não existissem também não existiria. É essa relação necessária dos modos com Deus, que os torna intrinsecamente bons exigindo que os homens os preservem, estimem e respeitem. Os homens não são mais que uma espécie determinada de modos. Para Naess Espinosa apresenta-se como patrono dos ecologistas e precursor das suas teses. Como tal, aconselha-nos a ler a *Ética* substituindo o termo Deus pelo vocábulo Natureza, a única maneira de sermos fiéis às teses espinosanas sobre o real existente e sobre o modo como nos deveremos relacionar com ele <sup>26</sup>.

Se fizermos uma pesquisa na literatura espinosana verificamos que os grandes comentadores se debruçaram sobre este tema, sublinhando a sua dificuldade. De facto, quer o consideremos inconsistente, quer encontremos uma resposta satisfatória, não conseguimos fugir à aparente contradição e não conciliação de três teses simultaneamente defendidas pelo filósofo: a equivalência dos conceitos Deus, Substância e Natureza; a imutabilidade e indivisibilidade da Substância; a existência de partes da Natureza.

Por muito que alguns reclamem contra a legitimidade de utilizar uma linguagem espacial quando trabalhamos os textos de Espinosa, é inegável que ele fala de “partes da natureza”. Admitindo que este conceito foi ganhando conotações diferentes à medida que o seu

<sup>26</sup> Para ulteriores desenvolvimentos desta tese vj. Arne Naess, “Spinoza’s Finite God”, *Revue Internationale de Philosophie*, 35, n° 135 (1981), pp. 120 e 126, bem como Arne Naess, “Limited definiteness of “God” in Spinoza’s System”, *Neue Z. Syst. Theol. Relig.*, 18, (1986) 3, pp. 275-283.

pensamento se desenvolve, a verdade é que a expressão aparece logo nos primeiros textos, mantendo-se ao longo de toda a obra <sup>27</sup>. Assim, num dos seus primeiros escritos, as *Cogitações Metafísicas*, Espinosa apresenta uma tese que lhe é particularmente cara e que irá posteriormente desenvolver – a sintonia entre os homens e a Natureza, da qual são parte: “O homem é uma parte da natureza e deve ser coerente com as outras partes.” <sup>28</sup>. É por essa “coerência” ou adequação que somos impulsionados para alcançar Deus, tentando conhecê-lo. Mas é também porque não nos identificamos totalmente com a Substância que somos levados a errar. Quando no *Tratado da Reforma do Entendimento* Espinosa analisa as capacidades intelectuais humanas, tentando explicar a causa das ideias inadequadas, justifica o erro por sermos apenas uma parte. É-nos possível alcançar alguns dos pensamentos de Deus visto que constituem a nossa mente. Mas como parte que somos desse ser pensante não nos é dado pensar como ele pensa, “extensive”, ou seja, não nos é possível abarcar a totalidade das suas ideias <sup>29</sup>. Por isso nos enganamos.

Uma tentação frequente é interpretar o próprio Deus à maneira humana, subordinando-o às leis que nos regem. Acontece, como é dito no *Tratado Teológico Político*, que as leis das partes não são as leis do Todo. Assim a Natureza obedece a leis que nos ultrapassam. Enquanto partes (o termo latino usado é “particula”, acentuando o seu carácter ínfimo) não podemos pretender conhecê-las na totalidade:

“(…) a natureza não se confina às leis da razão humana, as quais só visam aquilo que é verdadeiramente útil e a conservação dos homens; inclui também uma infinidade de outras leis, as quais contemplam a ordem eterna

<sup>27</sup> Para uma pesquisa exaustiva sobre as vezes que Espinosa usa esta expressão nos seus textos latinos veja-se a entrada “pars” em Emília Giancotti-Boscherini, *Lexicon Spinozanum*, La Haye, M. Nijhoff, 1970, t. II, pp. 794-798.

<sup>28</sup> “(…) hominem partem esse naturae, quae cum caeteris cohaerere debet.” *Cogitata Metaphysica*, II, cap. IX, G. I, p. 267.

<sup>29</sup> “(…) pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.” *TIE*, G.II, p. 33.

de toda a natureza, de que o homem é uma pequena parte.” *Tratado Teológico Político*<sup>30</sup>.

O *Tratado Político* continua a usar esta expressão reiterando o estatuto do homem como parte (T.P. II, §§ 5 a 8) mas é sem dúvida na *Ética* que a tese tem maior desenvolvimento. É nesta obra que se aprofunda o conceito de modos, considerando-os ordenados e concatenados no tecido do real, necessariamente estruturado. É nela que percebemos que quando fala de “Deus sive Natura” o filósofo está a referir-se à “Natura Naturans”, o fundamento dinâmico de todos os objectos naturais, o princípio geral de vida e de ordem. A “Natura Naturata” diz respeito à totalidade das coisas e é nela que podemos considerar partes, elementos, modos. Ao conjunto de tais partes chama Espinosa a “facies totius Universi”, numa resposta a Schuller que lhe pedia a exemplificação dos modos infinitos (*Ep. LXIV* a Schuller). Todos os modos, sejam eles finitos ou infinitos, são “Deus quatenus”, portanto Deus modificado e expresso:

“As coisas particulares nada mais são do que afecções dos atributos de Deus, ou modos, pelos quais os atributos de Deus são expressos de uma maneira certa e determinada.” *Et. I*, prop. XXV, corol.<sup>31</sup>.

A Natureza Naturada está no seio da Naturante, resultando da sua explicação e explicitação. A relação entre Deus e as coisas singulares não é de total separação nem de total identificação. Ao falarmos da Natureza Naturante pensamos em Deus, como potência infinita e indeterminada. Quando nos referimos à Natureza Naturada estamos a mencionar uma concretização exaustivamente determinada. Ontologicamente o infinito indeterminado e o infinito determinado são diferenciados. A Substância tem prioridade relativamente aos seus modos. Estes, quer sejam perspectivados

como essências eternas, quer sejam encarados sob o ponto de vista do tempo, situando-se na duração, são referidos pelo filósofo por meio de uma linguagem espacial:

“As coisas são concebidas por nós como actuais de duas maneiras: ou enquanto concebemos a sua existência com relação a um tempo e a um lugar determinados, ou enquanto as concebemos contidas em Deus e como seguindo da necessidade da natureza divina.” *Et. V*, prop. XXIX, scol.<sup>32</sup>.

Cada parte individual focaliza o Todo. Este é imanente em cada uma das partes. Os modos, mesmo quando infinitos, não constituem a essência de Deus, que deles não depende para ser. Deus /Natureza, identificando-se com a “Natura Naturans”, é fundamento enquanto que os modos são fundamentados<sup>33</sup>. Constituído por uma infinidade de atributos, Deus produz uma infinidade de coisas numa infinidade de maneiras. Daí só ele ser absolutamente infinito. E do infinito absoluto não podemos dizer que tem partes.

#### UMA MATÉRIA SEM PARTES?

A linha divisória que se traça entre Substância e modos e o contraste entre a multiplicidade e divisibilidade destes com a unidade, homogeneidade e indivisibilidade daquela, levanta-nos um novo problema. A Substância é constituída por uma infinidade de atributos dos quais conhecemos apenas dois – o pensamento e a extensão. Tendo concluído que na “Natura naturans” não há partes e sabendo que a matéria integra a essência divina, como aceitar uma matéria indivisível?

Espinosa foi apelidado de ateu por ter admitido um Deus corpóreo. Para além desta crítica, os contemporâneos também o acusaram de ilogismo pelo facto de admitir a divisão no indivisível. O escólio da proposição XV do livro I da *Ética* é um texto esclarecedor onde podemos encontrar resposta para qualquer destas

<sup>30</sup> “Nec mirum, nam natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile, et conservationem intendunt, intercluditur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt.” *T.T.P.*, cap. XVI, G. III, p. 190.

<sup>31</sup> “Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.” *Et. I*, prop. XXV, cor., G.II, p. 68.

<sup>32</sup> “Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri.” *Et. V*, prop. XXIX, scl., G. II, p. 298.

<sup>33</sup> Vj a este respeito Hermann De Dijn, “The Articulation of Nature on the relation God-Modes in Spinoza”, *Giornale Critico de Filosofia Italiana*, 3-4 (1977), pp. 334-344.



questões. Em primeiro lugar porque admitindo que Deus é extenso nega que ele tenha um corpo. Um Deus com corpo seria pensado à semelhança do homem, provido de dimensões e de uma determinada figura. Para quem, como Espinosa, combate as concepções antropomórficas da divindade tal tese é “a coisa mais absurda que se possa dizer de Deus, um ente absolutamente infinito”<sup>34</sup>. Esta aparente concordância com a ortodoxia religiosa é imediatamente posta em causa pela tese de que a extensão é um atributo de Deus, constituindo a sua essência. É então que o filósofo revela o modo próprio como entende a extensão, demarcando-se daqueles que admitem a sua divisibilidade e conseqüentemente a sua finitude, imprópria de um Deus. À primeira vista Espinosa parece concordar com os seus detractores mas na verdade acaba por refutá-los. De facto, também ele contesta a divisibilidade da Substância, reiterando argumentos que já defendera em proposições anteriores<sup>35</sup>. Para o filósofo a Substância inclui na sua essência uma matéria ou extensão infinita que, devido a tal infinitude, não pode ser mensurável nem composta de partes finitas. A sua convicção é que a Substância corpórea é infinita, única e indivisível. Aceita no entanto que a maneira mais comum de entender a quantidade ou extensão é a perspectivação da mesma de um modo abstracto. É uma concepção que não nos conduz à essência da matéria, antes corresponde a uma visão fácil e superficial da mesma, induzindo-nos em erro. Considerar a extensão como “finita, divisível e composta por partes” corresponde a um conhecimento inadequado. Trata-se de um conhecimento parcial pois não atende à dimensão ontológica da matéria, impossível de alcançar pela imaginação. Só é verdadeiro o conhecimento racional. No seu nível mais alto, implica o esforço empreendido pelo nosso entendimento de ver as coisas “em Deus”, pela ciência intuitiva. É certamente a este nível cognitivo que Espinosa se refere quando diz no escólio da proposição

<sup>34</sup> “(...) quo nihil absurdus de Deo, ente scilicet absolute infinito, dici potest.”. *Et. I*, prop. XV, scl., G.II, p. 57.

<sup>35</sup> “Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi.”. *Et. I*, prop. XII, G.II, p. 55.

“Substantia absolute infinita est indivisibilia.”. *Et. I*, prop. XIII, G. II, p. 55.

XV que estamos perante algo extremamente difícil (“difficillime sit”). É nessa perspectiva que o sábio se coloca. Este tem da matéria uma percepção diferente, compreendendo que ela não tem partes. Quando falamos delas estamos a considerá-las modalmente e não realmente. A Substância tem afecções que não a alteram, apenas a explicitam. Na sua essência a extensão ou matéria é imutável e impassível. Compara-se à água, que nunca deixa de o ser apesar de nela podermos distinguir gotas.

A mesma questão é levantada na correspondência. De particular importância para este tema é a carta sobre o infinito (Ep. XII), a Ludwig Meyer. Aqui os conceitos de Substância, modo, eternidade e duração são abordados de uma maneira menos contida pois não há a preocupação de os cingir a um escólio explicativo. Contudo os argumentos, posto que mais desenvolvidos, mantêm-se idênticos.

O objectivo central desta missiva é sintetizado pelo filósofo, quase no fim da mesma:

“Há certas coisas que são na sua natureza infinitas e não podem de modo algum ser concebidas como finitas; enquanto que há outras coisas, infinitas em virtude da causa da qual derivam, que podem, quando concebidas abstractamente, ser divididas em partes e entendidas como finitas”. *Ep. XII* a Ludwig Meyer<sup>36</sup>.

As dificuldades em compreender a Substância, nomeadamente no reconhecimento da sua materialidade e na assunção da sua indivisibilidade resultam, segundo Espinosa, da confusão entre diferentes tipos de infinito. Há que distinguir entre o que é infinito devido à sua essência – “por consequência da sua natureza ou em virtude da sua definição” - e aquilo cuja infinitude não se deve à própria essência mas à sua causa produtora. Há o infinito ilimitado e o infinito que embora admita um máximo e um mínimo não pode ser representado por meio de

<sup>36</sup> “Ex omnibus jam dictis clare videtur est, quaedam sua natura esse infinita, nec ullo modo finita concipi potesse, quaedam vero vi causae cui inhaerant, quae tamen, ubi abstracte concipiuntur, in partes possunt divisi, et finita considerari.”. *Ep. XII* a Ludwig Meyer, G. IV, p. 61.

Lembramos a excelente interpretação desta carta feita por Martial Guéroult, *Spinoza I, Dieu*, Paris, Aubier, 1968, (Appendice 9) pp. 500-528.

números. Há um infinito que apenas nos é acessível pelo entendimento e há outro a que acedemos pela imaginação. Por isso, com Sylvain Zac, diríamos que em Espinosa o termo infinito tem três entradas possíveis – metafísica, física e geométrica<sup>37</sup>. Ao usar o conceito é essencial termos presente em que acepção o estamos a entender.

Quando falamos da Substância e a consideramos infinita estamos a pensar no infinito em acto, colocando-se com todas as suas determinações, na continuidade expressiva que resulta da sua potência e que a obriga a manifestar-se. Abusivamente tentamos dividi-la para a compreender mas entre a Substância e os modos que a exprimem há uma relação de imanência e não de transitividade. Daí a indivisibilidade da Substância. Ela corresponde à Natureza enquanto dotada de necessidade e de eternidade. Em si mesma, independentemente dos modos em que se exprime, a Substância infinita não é susceptível de divisão, não tem partes. A matéria está presente em cada um dos seus modos. Por isso Espinosa sustenta numa outra sua carta que “Se uma parte da matéria fosse aniquilada toda a extensão desapareceria”<sup>38</sup>. A extensão que constitui um dos atributos da substância apenas suporta uma divisibilidade modal e não real.

Há um passo da carta sobre o infinito que reproduz *ipsis verbis* a explicação dada em *Et. I* (prop. XV, scol.), lembrando que a maior parte das pessoas concebe a extensão de um modo imaginativo, partindo dos sentidos, ou seja, começando pelos objectos e deles inferindo a matéria. Por isso a entendem como divisível. No entanto, se nos colocarmos do ponto de vista da Substância (e não dos modos) concluímos pela indivisibilidade da primeira. Espinosa admite que é difícil fazê-lo, como admitirá ser difícil alcançar o terceiro género de conhecimento – a visão das coisas em Deus e em função dele. Daí serem poucos os que têm uma ideia adequada da extensão.

<sup>37</sup> Sylvain Zac, *L’Idée de Vie dans la Philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963, p. 65.

<sup>38</sup> “Verum hoc concluditur quod libenter etiam fateor, scilicet quod si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota Extensio evanesceret.”. *Ep. IV* a Oldenburg, G. IV, p. 14.

Medida, tempo e número são os instrumentos que usamos para falar da Substância mas são conceitos forjados por nós, aos quais recorreremos como auxiliares. A negação da infinitude da Substância resulta da confusão entre seres reais e seres de imaginação, como é o caso desses instrumentos forjados. Com eles podemos ainda identificar um outro tipo de extensão – a geométrica, abstracta e imaginativa. Tais auxiliares da imaginação permitem-nos uma compreensão superficial da Substância, aquela a que a maioria tem acesso. Lidamos com modos e separamo-los indevidamente da Substância em que se integram. Não há duas ordens de realidade, a da Substância e a dos modos.

Como compatibilizar toda esta informação com os conceitos de Natureza Naturante e Naturada que inicialmente tomámos como referência? A qual delas corresponde a extensão? A resposta seria a ambas, o que nos leva a considerar a extensão em três acepções: a extensão geométrica à qual chegamos mediante os seres de razão e que trabalhamos usando-os. É uma extensão destituída de realidade ontológica pois resulta de abstrações. Consideramos depois a extensão física, infinita, identificada com a Natureza Naturada; Espinosa chama-lhe a “*facies totius universi*”. Ela é divisível pois é constituída por corpos que entre si estabelecem relações de causalidade transitiva. Temos finalmente a extensão atributo de Deus e integrando de pleno direito a Natureza Naturante. Nela o finito liga-se indissolúvelmente ao infinito numa identidade de que ambos precisam. A extensão produz as coisas e mantém-nas no ser, é um poder de produção inerente a Deus, que por possuí-lo é necessariamente material. Dela podemos dizer que é um princípio de inteligibilidade e de produtividade. Mas não podemos afirmar que tenha partes.

#### **OS CORPOS COMO PARTES E COMO TOTALIDADES**

“No que respeita à relação do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo, sempre que a sua natureza se ajusta à das outras partes, de modo que haja, tanto quanto possível, acordo entre elas. Pelo contrário, todas as vezes que as coisas não se ajustam umas às outras, cada uma delas forma no nosso espírito uma ideia distinta e

em consequência deve ser considerada como um todo, não como uma parte.” Ep. XXXII a Oldenburg<sup>39</sup>.

Tendo ficado assente que a extensão atributo divino é um poder dinâmico, uma totalidade indivisível, falemos da extensão enquanto constitutiva das partes ou dos modos. Trata-se agora de uma estrutura delimitada, uma matéria com uma dada forma e proporção. Encaixada numa sequência modal, concatenada com outros corpos, não deixa de ser um todo quando considerada isoladamente. É um todo formado por partes, sendo estas todos quando consideramos os modos do ponto de vista da sua estrutura.

Espinosa fala do poder dos corpos, tanto maior quanto maior é a sua complexidade. A constituição geral dos corpos e a maneira como se individualizam e relacionam uns com os outros são temas trabalhados entre as proposições XIII e XIV do livro II da *Ética*. É um conjunto de sete lemas, uma espécie de mini-física onde o filósofo aborda o indivíduo, quer singularmente quer nas relações que estabelece com os outros indivíduos. Assim, releva o movimento e o repouso como indicadores da diferença entre os corpos que se distinguem consoante a velocidade ou lentidão que demonstram (lema I). Também lhe interessa evidenciar os pontos comuns entre todas as coisas que mutuamente se aproximam pelo facto de serem modos extensos, e de estarem em movimento ou em repouso (lema II). O movimento e repouso das coisas singulares deve-se à actuação de causas exteriores, de cuja acção dependem (lema III). Os corpos compostos são indivíduos pois embora sofram alterações mantêm um estrutura orgânica que os leva a perdurar no ser (lemas IV e V). Embora não use o termo organismo cuja introdução no vocabulário filosófico se deve a Leibniz<sup>40</sup>, Espinosa tem em vista este conceito ao enfatizar a correlação constante que se mantém entre as partes de um todo, correlação

<sup>39</sup> “Circa totum et partes considero res eatenus, ut partes alicujus totius, quatenus earum natura invicem se accommodat, ut, quad fieri potest inter se consentiant, quatenus vero inter se discrepant, eatenus unaquaque ideam ab aliis distinctam in nostra Mente format, ac proinde, ut totum, non ut pars, consideratur.” Ep. XXXII a Oldenburg, G. IV, pp. 170-1.

<sup>40</sup> “A introdução do organismo no cerne da inteligibilidade natural é um feito assinalável cuja paternidade cabe a Leibniz.” Adelino Cardoso, *O Trabalho da Mediação no Pensamento Leibniziano*, Lisboa, Colibri, 2005, p. 196.

essa que assegura a manutenção da sua natureza, independentemente dos movimentos a que é submetido ou das relações que estabelece com os outros corpos (lemas VI e VII).

Os seis postulados que completam estas indicações sobre os corpos em geral contemplam o corpo humano. Este também é composto de muitos indivíduos, estabelecendo um intercâmbio com outros corpos dos quais necessita para uma permanente regeneração. Também ele é agente e agido, antecedente e consequente, causa e efeito. E embora não tenha uma acção directa e transitiva sobre a mente, ela depende dele pois inegavelmente que as suas capacidades são tanto maiores quanto mais aptidões tiver o seu corpo:

“(…) quanto mais um corpo, comparativamente a outros, é apto para realizar simultaneamente muitas coisas ou para as suportar, tanto mais a sua alma é apta, comparativamente às outras, para perceber simultaneamente muitas coisas;” Et. II, prop. XIII, scol.<sup>41</sup>

A mente humana é uma ideia que se define pelo seu corpo – o objecto que ela representa. As mentes individuais distinguem-se pelas diferentes ideias que as constituem pois para além de se relacionarem uns com os outros, todos os corpos se relacionam com ideias. O que leva Espinosa a afirmar no escólio da prop. XIII que todos os indivíduos são animados - “omnia animata sunt”<sup>42</sup>. Querirá isto dizer que há um animismo difuso em toda a Natureza? Que tudo tem alma? Terá o racionalismo espinosano sucumbido a tentações hilozoístas tão em voga no hermetismo do seu tempo?

Quaisquer interpretações nesse sentido são impedidas pelas próprias palavras do filósofo que imediatamente esclarece o significado da expressão. A correspondência entre corpos e ideias explica-se pelo recurso aos atributos. Como vimos, todos eles são simultaneamente constitutivos e expressivos da Substância, como tal, todos eles se

<sup>41</sup> “(…) quo Corpus aliquid reliquis aptius est ad plurima simul agendum vel patiendum, eo ejus Mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum;” Et. II, prop. XIII, schl., G. II, p. 97.

Quase ao terminar a *Ética* Espinosa volta a frisar que “Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars esta eterna.” Et. V, prop. XXXIX, G. II, p. 304.

<sup>42</sup> Et. II, prop. XIII, scl., G. II, p. 96.

correspondem, como se cada um mostrasse uma das suas “pregas”. A cada corpo que exprime o atributo extensão, corresponde uma ideia que igualmente o exprime do ponto de vista do pensamento. Dizer que tudo tem a sua ideia significa, como o filósofo reconhece, que:

“(…) de qualquer coisa existe necessariamente a ideia em Deus e Deus é a causa dessa ideia, da mesma maneira que é causa da ideia do corpo humano” *Et. II, prop. XIII, scol.*<sup>43</sup>.

#### **A COMPLEXIDADE DAS PARTES E A SIMPLICIDADE DO TODO**

Até agora temos privilegiado a relação todo / partes privilegiando o registo ontológico. Se quiséssemos referi-la em termos gnosiológicos diríamos que o todo se alcança pelo terceiro género de conhecimento ou ciência intuitiva. Um conhecimento adequado das partes ocorre quando percebemos os seus aspectos comuns, o que acontece no conhecimento do segundo género ou de razão. Este ao processar-se pelas “communes” permite-nos aceder às leis e constantes a que os modos obedecem. Enquanto partes da Natureza os modos são totalidades complexas que recebem da Substância simples o seu ser, dependendo de outras totalidades complexas para o seu existir.

É habitual quando falamos de todo e de partes entender o todo como algo mais complexo do que a parte. Quanto mais lato o todo mais complexo o consideramos. Ora em Espinosa tal não acontece pois a Substância como todo uno e único é no entanto simples, sendo complexas as suas partes, os modos.

O estatuto de modo é relacional pois cada um se define a afirma em função de outros, com os quais estabelece relações de antecedência e de consequência. William Sacksteder tem uma expressão feliz para designar esse relacionamento inter-actuante, apelidando os modos de “mid-region-beings”, devido ao estatuto variável de “partes” ou de “todos”, que assumem consoante a perspectiva em que nos colocamos<sup>44</sup>. É uma

situação que Espinosa trabalha na carta XXXII a Oldenburg. Este pedira-lhe que partilhasse as suas reflexões sobre a maneira como “cada parte da natureza está de acordo com o todo e de que maneira ela se liga com as outras partes”<sup>45</sup>. A resposta do filósofo enfatiza as limitações intelectuais dos seres humanos, que ele aceita serem também as suas. Admite que não conhece a Natureza na sua totalidade e que, conseqüentemente, não pode dar uma resposta à questão levantada. No entanto tem razões fortes que o levam a postular o encadeamento e a concatenação das partes umas com as outras. No que respeita à inter-actuação destas, sustenta que entre elas há coesão, ou seja, uma obediência a leis comuns que provocam o ajustamento recíproco das partes. É a inter-actuação e coesão entre os elementos que leva à formação de totalidades estruturadas ou indivíduos, possuidores de maior ou menor grau de complexidade. Inseridos nesse encadeamento infinito, os todos mudam de estatuto consoante o tipo de relação que estabelecem pois tal como englobam totalidades que neles se encaixam, também podem ser partes de totalidades mais complexas. O filósofo dá-nos dois exemplos significativos: o sangue e o verme. Os componentes do sangue como a linfa e o quilo são eles próprios compostos de pequenas partes. Confrontados com o sangue, estes componentes são partes mas relativamente às partículas que os constituem são todos.

O segundo exemplo é uma metáfora com a qual pretende explicar a nossa situação de seres humanos. Para o verme, a partícula de sangue na qual vive, é um todo pois nada conhece para além dela. Ignora as leis que regem o movimento do sangue, pelas quais ele integra de um modo harmonioso as partes que o constituem. E com mais razão ainda, ignora que o próprio sangue é sujeito a forças exteriores que nele actuam e das quais depende o seu curso.

Extravasando esta situação para toda a Natureza, o filósofo mostra-nos como ela é composta por partes, entre as quais se estabelece uma proporção de movimento e de repouso. Só que, diferentemente do sangue, ou de qualquer todo, a Natureza é infinita. Daí cada um dos seus

<sup>43</sup>“(…) cujuscunque rei datur necessario in Deo idea, cujus Deus est causa, eodem modo ac humani Corporis ideae.” *Ibidem*.

<sup>44</sup> William Sacksteder, “Simple Wholes and Complex Parts: Limiting Principles in Spinoza”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLV, 3 (1985), pp. 393-406 (pp. 393-4).

<sup>45</sup>“(…) unaquaeque pars naturae cum suo toto conveniat.” *Ep. XXXII, G. IV, p. 167*.

elementos suportar, na relação que com ela sustenta, uma infinidade de modificações. Para além das relações que os modos estabelecem uns com os outros, cada um deles depende da Substância, princípio de movimento, origem de toda a mudança, causa imanente da multiplicidade das coisas.

A epístola XXXII não se limita a explicar em que medida os modos extensos são todos e partes e em que medida eles são partes da Natureza. Há um paralelismo entre o que ocorre na matéria e o que acontece no pensamento. Daí a carta continuar avançando com a consideração da mente humana, entendendo-a, a ela também, como parte e como todo. Como parte integra-se no pensamento divino, sendo uma ideia de Deus. Como todo é por sua vez composta por partes – as suas ideias e funções.

#### AS PARTES DA MENTE

Tal como se levantam problemas à aparente discrepância entre o conceito de Deus nos livros I e V da *Ética*, também surgem dificuldades quanto ao modo como o filósofo aborda a mente nos livros II e V que respectivamente a consideram do ponto de vista do corpo e de Deus. O livro II defende que a mente é perecível. O livro V realça a sua eternidade.

O livro II é explicitamente dedicado à mente, abordando a sua natureza e origem. O conjunto formado pela proposição XI, demonstração, corolário e escólio é determinante para a apresentação do conceito, situando-o no registo ontológico que lhe pertence, o das ideias, e simultaneamente definindo-o em função de dois pólos – o do corpo e o de Deus. É a partir deles que se colocam uma série de interrogações: Como aceitar que a mente, modo do pensamento, se defina pela referência a um corpo, modo da extensão? Se ela é apresentada na proposição XI como a ideia de um corpo, como conciliar esta definição com o facto de ela também ser entendida no corolário imediato, como “uma parte da inteligência de Deus”? (Et. II, prop. XI e corol.). Será que morre com o corpo, como parece ficar claro no livro II? Se assim é por que sustenta o filósofo no livro V que há uma parte da alma que é eterna? E que sentido tem falar em partes da alma?

Espinosa tem consciência da complexidade do tema e é o primeiro a reconhecer a legitimidade das dificuldades que os seus leitores lhe irão levantar. Por isso os aconselha, no escólio, a que avancem lentamente (“lento gradu”), suspendendo os seus juízos até que a totalidade da teoria sobre a mente tenha sido totalmente desenvolvida. Sem pretendermos acompanhá-lo nessa exposição, dela reteremos alguns aspectos que nos possam ajudar na questão das “partes da mente”.

Entender que a mente é a ideia do corpo não significa, à maneira aristotélica, que ela seja a sua forma ou organização. A mente não é exterior ao corpo nem o enforma, ela é sua representação o que quer dizer que é uma maneira de o exprimir noutra registo – o pensamento. Sendo o corpo um modo complexo há nele um dinamismo, uma constante alternância de movimento e de repouso, uma permanente modificação. De tudo o que se passa no corpo a alma deverá ter uma ideia. O que leva o filósofo a negar a simplicidade da mente, considerando que ela tem “partes”:

“A ideia que constitui o ser formal da Mente humana não é simples mas composta de um grande número de ideias.” *Et. II, prop. XV*<sup>46</sup>

A mente individual surge assim como um conjunto de partes/ideias, que reflectem um conjunto particular de modificações da Natureza, o corpo extenso ao qual corresponde. Não há mente extrínseca às suas ideias e estas reflectem as modificações do seu corpo. Por sua vez, o corpo é modificado (afectado) em função dos corpos que sobre ele agem. Não podemos no entanto esquecer que, no já referido corolário da proposição XI, Espinosa completa a definição de mente referindo-a ao intelecto infinito de Deus, no qual se integra:

“Daí se segue que a Mente humana é uma parte do entendimento infinito de Deus; e, conseqüentemente, quando dizemos que a Mente humana percebe tal ou tal coisa, não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto se exprime pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto

<sup>46</sup> “Idea, quae esse formale humanae Mentis constituit, non eest simplex, sede ex plurimis ideis compósita.” *Et. II, prop. XV, G. II, p. 103.*

constitui a essência da Mente humana, tem tal ou tal ideia.” *Et.* II, prop. XI, corol.<sup>47</sup>.

A mente humana constituída por partes, é por sua vez parte do entendimento (intelecto) divino. Não coincide com ele nem o esgota, é um enfoque do mesmo na medida em que ele contém a ideia de um determinado corpo. Cada uma das mentes representa um ângulo diferente do intelecto divino pois é Deus, não na sua totalidade mas um Deus modificado, um Deus “enquanto que” (“*quatenus*”), visto de uma determinada perspectiva. Nessa relação com Deus enquanto modo dele que é, a mente é eterna. Quando nos esforçamos por pensar as coisas em Deus, pensamos, embora de um modo circunscrito, como Deus pensa.

À mente individual não é estabelecido à partida um determinado grau de eternidade ou de finitude. Cada homem tem a possibilidade de gerir as suas ideias, procurando combater as falsas e transformá-las em adequadas, o que o leva a aumentar a sua parte de eternidade. Quando temos ideias falsas desconhecemos as causas reais das coisas e somos passivos. Situamo-nos no âmbito da sensação e da imaginação. Quando morremos deixamos de sentir e deixamos também de ser afectados pelas causas exteriores.

As teses defendidas no livro II levam-nos a concluir que a mente morre com o corpo mas o livro V diz-nos que há uma parte dela que perdura. Depois da morte não há progresso intelectual. O homem é individualmente responsável pela aquisição, neste mundo, da sua eternidade. Num percurso inicial que ocupa as primeiras vinte proposições do livro V, procede-se a uma terapia das paixões, as afecções das quais temos ideias inadequadas e que consequentemente nos dominam. O objectivo é que elas ocupem uma parte mínima da mente. O escólio da proposição XX abre uma outra perspectiva. Nela o filósofo propõe-se “passar

<sup>47</sup> “Hinc sequitur, Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus humane Mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam;” *Et.* II, prop. XI, corol., G. II, p. 94.

àquilo que diz respeito à duração da Mente sem relação com o corpo”<sup>48</sup>.

A proposição XXIII diz claramente que:

“A Mente humana não pode ser absolutamente destruída juntamente com o Corpo, mas alguma coisa dela permanece que é eterna.” *Et.* V, prop. XXIII<sup>49</sup>.

Somos constituídos por uma parte eterna e por outra perecível, cabendo-nos minimizar esta. A nossa salvação é um caminho árduo - a “*via perardua*” de que nos fala o escólio final da *Ética*. Consiste em cultivar o conhecimento de razão e a ciência intuitiva, os géneros de conhecimento que nos libertam das paixões. Deste modo aumentaremos a parte de eternidade da nossa mente:

“(…) quanto mais coisas a Mente conhece pelo segundo e pelo terceiro género de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece e menos padece dos afectos.” *Et.* V, prop. XXXVIII, dem.<sup>50</sup>.

Sendo a mente uma ideia do corpo é importante que este se modifique positivamente para que ela o acompanhe nas suas metamorfoses. O corpo de um adulto é mais complexo do que o de uma criança. Por isso é capaz de estabelecer relações diversificadas com os outros corpos. Enquanto ideia do corpo, a mente reflecte os poderes do mesmo. Daí a afirmação de que:

“Quem tem um corpo apto para muitas coisas esse tem uma Mente cuja maior parte é eterna.” *Et.* V, prop. XXXIX<sup>51</sup>.

O desenvolvimento desses poderes passa por uma maior consciência de nós próprios, de Deus e das coisas, de modo a que as “partes” imaginativas da mente sejam substituídas por um

<sup>48</sup> “Tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad Mentis durationem sine relatione ad Corporis existentiam pertinet.” *Et.* V, prop. XX, scl., G. II, p. 294.

<sup>49</sup> “Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui, sed jus aliquid remanet, quod aeternum est.” *Et.* V, prop. XXIII, G. II, p. 295.

<sup>50</sup> “Quo itaque Mens plures res secundo et tertio cognitionis genere intelligit, eo major ejus pars illaesa manet, et consequenter minus ab affectibus patitur.” *Et.* V, prop. XXXVIII, dem., G. II, p. 304.

<sup>51</sup> “Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars esta eterna.” *Et.* V, prop. XXXIX, G. II, p. 304.

conhecimento intelectual. É ele que nos faz perceber que não há elementos soltos ou isolados e que os homens, como os restantes modos, são partes da Natureza.

### O HOMEM COMO PARTE DA NATUREZA

O modo humano, tal como os outros modos finitos tem um registo corpóreo e um registo mental. É um todo estruturado e organizado que, como acima afirmámos, se define por uma determinada proporção de movimento e de repouso – o seu “conatus” ou essência. Dotado de um corpo mais complexo e como tal susceptível de estabelecer múltiplas relações com os outros corpos, a sua mente é também mais complexa:

“A mente humana é apta a perceber um grande número de coisas, e é tanto mais apta quanto o seu corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras.” *Et. II, prop. XIV.*<sup>52</sup>

Para além de representar o seu corpo na unidade que ele é e nas partes que o constituem, a mente enquanto ideia tem capacidade de reflectir sobre essas representações, redobrandas como ideia da ideia (“idea ideae”)<sup>53</sup>. Se há uma aproximação do homem com todos os modos, podendo falar-se em descentração visto que ele não tem um papel privilegiado numa Natureza que não foi feita para ele, há também uma demarcação pois só dele podemos dizer que é possuidor de desejo. Enquanto indivíduos que pretendem preservar o seu ser e aumentá-lo tanto quanto possível, partilhámos com todos os modos do mesmo estatuto. Distinguimo-nos deles pela consciência reflexiva.

Aumentamos o nosso ser quando nos conhecemos e conhecemo-nos tanto melhor quanto mais percebemos que não somos substâncias mas sim modos entre outros modos, partes de totalidades nas quais nos integramos e com as quais formamos todos mais amplos. A grande tentação, que corresponde a um conhecimento inadequado de nós próprios e das coisas, é imaginarmo-nos auto-suficientes, considerando os outros modos como peças soltas

e autónomas. Um corpo isolado deixaria de existir. Os homens enquanto “conatus” precisam dos outros, humanos e não humanos, para se manterem no ser. Mesmo aquele que atingiu o nível mais alto de conhecimento não prescinde de um viver relacional. Sem os outros o recomeço seria permanente.

Tal como o verme no sangue (*Ep. XXXII*) temos muitas vezes um conhecimento errado do nós próprios e das relações que estabelecemos. Deixamo-nos levar por paixões, privilegiamos os modos particulares com os quais estabelecemos relações de dependência que nos fazem sofrer. Quando seleccionamos aspectos particulares do todo e com eles procuramos alcançar a felicidade suprema ficamos servos dos nossos afectos, padecemos e amarguramo-nos. Estamos no domínio das paixões tristes que contribuem para a degradação do ser próprio. Quando nos perspectivamos como seres isolados, esquecemos que somos elos ou malhas de um tecido infinito. A nossa realização exige um relacionamento com o todo e não com alguns dos seus segmentos. Espinosa convida-nos a procurar o fio que decifra a trama desse tecido. Diferentemente de Ariane é um fio que não nos permite escapar do labirinto mas sim clarificá-lo. O que implica anulá-lo. A expressão “um claro labirinto” que Jorge Luis Borges utiliza para classificar o pensamento espinosano é literariamente bela mas filosoficamente inconsistente<sup>54</sup>. O objectivo do filósofo não é sair do labirinto mas sim pôr à vista os seus caminhos secretos, transformando-o num tecido sem pregas, susceptível de ser geometricamente descrito. Tal acontece quando, diferentemente do verme que habita o sangue, percebemos que o todo que somos não é mais do que uma parte de um todo maior.

O homem está inserido na Natureza e a sua realização passa pela progressiva consciência da sua inter-relação e dependência relativamente aos outros seres. Diferentemente do eu cartesiano, orgulhoso na sua auto-suficiência, chegando a Deus a partir de si mesmo, o eu espinosano é solidário, procurando a sintonia com tudo o que nos envolve. Como parte da Natureza o homem não pode fugir do mundo,

<sup>52</sup> “Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo ejus Corpus pluribus modis disponi potest.” *Et. II, prop. XIV, G. II, p. 103.*

<sup>53</sup> *Et. II, props. XX a XXII.*

<sup>54</sup> Jorge Luís Borges, poema “Espinosa”, *Nova Antologia Pessoal*, trad. António Alçada Baptista, Lisboa, Difel, 1983, p. 37.

sendo sua pretensão integrar-se nele. Quer como modos da extensão através do nosso corpo, quer como modos do pensamento através da nossa mente, a felicidade suprema que nos é dado alcançar reside na consciência de que somos partes de Deus/Substância/Natureza, com quem pretendemos viver em harmonia:

“Padecemos enquanto somos parte da Natureza, que não pode conceber-se por si sem as outras partes” Espinosa, *Ética* IV, prop. II <sup>55</sup>.



---

<sup>55</sup> “Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.” *Et.* IV, prop. II, G. II, p. 212.