



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS OBJEÇÕES A UM MODELO
MONÁRQUICO DO UNIVERSO A PARTIR DA *ÉTICA*
SPINOZISTA**

Diego Santos da Paz

Seropédica

2016



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS OBJEÇÕES A UM MODELO
MONÁRQUICO DO UNIVERSO A PARTIR DA *ÉTICA*
SPINOZISTA**

Monografia apresentada ao curso de filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como pré-requisito para a obtenção do título de Licenciada em Filosofia.

Professor orientador: Prof. Dr. Danilo Bilate

Diego Santos da Paz

Seropédica

2016

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DAS OBJEÇÕES A UM MODELO
MONÁRQUICO DO UNIVERSO A PARTIR DA ÉTICA SPINOZISTA**

Diego Santos da Paz

Aprovada em / / 2016

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Danilo Bilate (Orientador – UFRRJ)

Prof.^a Dr.^a Nelma Garcia de Medeiros – UFRRJ

Prof.^a Dr.^a Éricka Marie Itokazu – UNIRIO

Conceito Final: _____

À Altair da Paz (*in memoriam*)

O filósofo é uma aranha
E seus conceitos são as teias
que ele tece
Atraente aos olhos
Perigoso ao toque, e,
É preciso não ser mosca —
Mas se for
Que tenha oito patas para andar
bem.

No início da graduação me
fizeram
a seguinte pergunta:
“para que filosofia?”
Não soube responder.
Hoje se me fizessem a mesma
pergunta
responderia da seguinte
maneira:
“filosofia para rasgar o guarda-
chuva,
E fazer chover na cabeça! ”

D. S. Paz

RESUMO

Neste trabalho monográfico procuramos traçar a partir do estudo da principal obra spinozista, a *Ética*, em conjunto com as interpretações de alguns comentadores que se debruçaram sobre o mesmo assunto, um panorama sobre o pensamento de Spinoza acerca da sua concepção de Deus, assim como a ruptura que o mesmo realiza com o pensamento de sua época referente ao mesmo tema, a saber, a confusão do que concerne ser a potência de Deus e a potência dos homens. É sobretudo no Livro I da *Ética*, “Deus”, que foi que pinçamos os conceitos básicos utilizados por Spinoza a fim de refutar a ideia de um Deus antropomórfico. Spinoza retira da sua concepção de Deus-substância uma teoria que se afasta do livro arbítrio e concebe a “vontade de Deus” e as leis da natureza como uma e mesma realidade, que se expressa de forma diversa, mas que, no entanto, são leis invariáveis e não atos de arbítrio de um ser transcendente que governa o mundo do seu trono no céu — uma ilusão antropocêntrica, como tantos dos nossos pensamentos.

Palavras-chave: Deus; Substância; Potência de Deus; Potência Humana; Ilusão Antropocêntrica.

RÉSUMÉ

Dans cette monographie, nous cherchons à établir, à partir de l'étude de la principale œuvre de Spinoza, l'*Éthique*, ainsi que des interprétations de certains commentateurs qui ont étudié le même sujet, une vue d'ensemble de la pensée de Spinoza sur sa conception de Dieu, ainsi comme la contraposition qu'il effectue par rapport à la pensée de son temps sur le même thème, à savoir la confusion entre la puissance de Dieu et la puissance des hommes. C'est surtout dans le Livre I de l'*Éthique*, « Dieu », qui nous avons trouvé les concepts de base utilisés par Spinoza pour réfuter l'idée d'un Dieu anthropomorphique. Spinoza dérive de sa conception de Dieu-substance une théorie qui nie le libre arbitre et conçoit la « volonté de Dieu » et les lois de la nature comme étant une seule et même réalité, qui est exprimée de différentes manières, mais que, cependant, sont des lois invariables et non pas des actes de volonté d'un être transcendant qui gouverne le monde à partir de son trône dans le ciel – une illusion anthropocentrique, comme beaucoup de nos pensées.

Mots-clés: Dieu; substance; Puissance de Dieu; Puissance humaine; Illusion anthropocentrique.

Sumário

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1: Da natureza de Deus e suas propriedades	11
CAPÍTULO 2: A potência de Deus e a potência ou jurisdição humana	19
CONSIDERAÇÕES FINAIS	30
BIBLIOGRAFIA	32

Introdução

“E em nossa mente em febre a aranha
fia e tece,
Com paciente labor, fantásticas visões”

(*Spleen*, Charles Baudelaire)

A obra magna de Spinoza, *Ética demonstrada ao modo dos geômetras*, — a “máquina infernal”¹ —, guarda em seu cerne a expressão definitiva do pensamento do autor. Ela é elaborada metodicamente em um sistema complexo e intrincado de deduções e relações geométricas — inspirada em um modelo matemático utilizado pelos geômetras: *more geometrico* —, de que Spinoza se apropria e que nos conduz em meio a proposições, axiomas, definições, corolários, e, por vezes, escólios, prefácios e apêndices, como quem conduz um cego.

Como o presente trabalho se trata de uma pesquisa monográfica de cunho eminentemente teórico, a metodologia utilizada (leitura e análise de textos) será fundamentada nesta obra que consideramos fundamental para delimitação conceitual do tema de nosso interesse. A partir do seu estudo, em conjunto com as interpretações de alguns comentadores do pensamento spinozista de nossa contemporaneidade, buscaremos traçar, ainda que superficialmente, um panorama sobre o pensamento de Spinoza acerca da sua concepção de Deus, assim como a ruptura que o mesmo realiza com o pensamento de sua época referente ao mesmo tema.

Na primeira parte da *Ética*, Spinoza se dedica a desconstruir o arquétipo teológico-metafísico de um Deus antropomórfico, o que torna tal parte também um texto político. Para Spinoza, a teologia não é detentora do saber verdadeiro sobre Deus ou guardiã da verdade sobre a existência —, estando assentada na transcendência de um Deus antropomórfico — mas a teologia tem como único objetivo assegurar a obediência e sua função é política.²

¹ Chauí nos conta que a atração exercida pela *Ética* spinozista é tanta que, certa vez, um jovem discípulo que começara a ler a *Ética* fora tornado de dúvidas, e seu mestre, o teólogo Padre Malebranche (1638-1715), recomendou que não a lesse porque “é máquina infernal” — e aquele que nela penetra é sequestrado por suas engrenagens, não podendo nunca mais se libertar dela. cf. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. p. 9.

² Cf. STERN, Ana L. S. *A imaginação no poder – obediência política e servidão em Spinoza*, Cap. “A imanência absoluta”, Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013, p. 24. Disponível em: <http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0821488_2013_cap_2.pdf>. Acessado em out. de 2016.

Nosso trabalho enfoca essa imagem transcendente de Deus, que para Spinoza, não é senão uma projeção antropomórfica de uma imagem do homem, que confunde as propriedades humanas imaginárias, assim como a potência ou jurisdição humana, com a potência de Deus. A monografia será dividida em duas partes: uma primeira, denominada: *Da natureza de Deus e suas propriedades*, onde serão introduzidas algumas das ideias principais de Spinoza no que diz respeito à substância única dentro da perspectiva imanentista — além de demonstrado alguns dos pressupostos que usaremos na segunda parte, denominada: *A potência de Deus e a potência ou jurisdição humana*, que corresponderá a uma análise sobre como a teologia-metafísica se sustenta sobre a imagem de Deus como algo separado do mundo e as consequências dessa forma de pensar, como por exemplo a crença na vontade finalista e na contingência do agir de Deus e do Homem.

Nossos objetivos, desta forma, serão: a) demonstrar que, segundo Spinoza, Deus e a natureza são uma só e mesma coisa — *Deus sive natura* (Deus, ou seja, a natureza) e, b) a partir daí, demonstrar que Deus não é um ente extraordinário dotado de entendimento onisciente nem de vontade onipotente, que não age tendo em vista fins misteriosos e não é — como crê a imaginação supersticiosa —, uma pessoa transcendente, monarca do universo e juiz do homem.

Destarte, é necessário refazermos o movimento do autor na parte I de sua *Ética*, que é exatamente o lugar onde encontramos sua definição de Deus, de tal maneira que abordemos as concepções de substância, atributo, modo etc., para englobarmos tudo isso no conceito imanente de Deus — visto que, a partir da definição de *causa sui* na abertura da *Ética*, Spinoza nos realoca nesse movimento de pensar o finito no interior do infinito, ou, de outra forma, um movimento de pensar um Deus que não se distancia de seus efeitos.

CAPÍTULO 1

Da natureza de Deus e suas propriedades

Spinoza subverteu a concepção de Deus até então mais difundida na tradição filosófica, quando assumiu a ideia de um Deus imanente e não transcendente (como também é pensando Deus nas três principais tradições monoteístas). Segundo Spinoza, Deus é a única substância que existe, pois é simplesmente tudo o que existe — é a própria realidade. A substância engloba todo o universo (o mundo, em sentido amplo, e Deus são a mesma coisa). “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (E I, prop. 15), escreveu Spinoza em seu livro, a *Ética*. Em outra passagem, do mesmo livro, salientou: “Deus ou a natureza” (E IV, pref.) é um só indivíduo que se prolonga e se expressa de múltiplas formas, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro (E II, prop. 13, lema 7, esc.). Ou seja, nesta concepção, não existe criador e criatura. Na verdade, falar em uma criação é inadequado. A substância-Deus produz (sem modelos ou finalidade), e, não há hiato que separe o que produz daquilo que é produzido. O mundo é uma expressão necessária e absoluta da potência intrínseca de Deus.

Nessa vertente, o “príncipe dos filósofos” como o chamou Deleuze³, negou que o mundo fosse uma criação de Deus, controlado e visto por ele do seu trono no céu, e que funcionasse de acordo com a sua vontade. Negou que Deus e o mundo fossem duas entidades separadas, unidas apenas por uma forma de dominação e julgamento do primeiro para com o segundo — o rei e sua plebe; um modelo monárquico de universo.⁴

Para Spinoza, o pensamento de Deus como transcendente, dotado de vontade, criador e árbitro do mundo, é falso. Para o filósofo, Deus é causa imanente⁵; tudo o que existe, existe em Deus; tudo o que acontece, acontece por uma necessidade da potência de Deus, e não por sua vontade. Deus segundo Spinoza não escolhe fazer isso ou aquilo, tudo o que acontece, acontece independente de um querer de Deus. Nas palavras do filósofo: “todas as coisas foram predeterminadas por Deus, não certamente pela liberdade

³ “Quem sabia plenamente que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinosa. Assim, ele é o **príncipe dos filósofos**. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares” (grifo nosso). cf. *O que é filosofia?* p.65.

⁴ Este tema é abordado de forma mais completa no próximo capítulo.

⁵ “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.” (E I, prop. 18, dem.).

de sua vontade, ou seja, por seu absoluto beneplácito, mas por sua natureza absoluta, ou seja, por sua infinita potência” (E I, apêndice).

Spinoza não começa a desenvolver a *Ética* pela ideia de homem, e sim, pela ideia de Deus. Cada definição inicial da *Ética* spinozista começa a construir geneticamente a ideia de Deus — a ideia fundamental do livro que diz respeito ao conceito de substância. As oito definições do primeiro livro oferecem a essência “íntima” da substância — “aquilo pelo que uma substância é uma substância”. Destacam-se as definições de causa de si⁶ e de atributo⁷ que fundam a ontologia spinozista pois, com elas, se garante a) que a substância existe necessariamente e só pode ser concebida como necessária devido à sua natureza, pois, sua essência envolve a existência. b) a autossustentação da substância, e c) a sua inteligibilidade (ou seja, a capacidade de se compreender a substância) a partir da sua essência, posto que, “atributo” é aquilo que o intelecto percebe como *constituindo* a essência de uma substância (E I, def. 4).

A partir da definição 2 — “Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza” (E I, def. 2) — Spinoza caminha para a construção de uma ideia de uma única substância. Isso porque a partir da definição 2 decorre que: a) a substância é infinita (e por isso única), pois, a existência de outra acarretaria sua limitação, deixando de ser então uma substância; b) toda substância é causa de si, posto que de outra forma ela seria produzida por uma outra coisa, e por consequência, seria por essa dependente, deixando de ser assim uma substância. Noção expandida posteriormente pela proposição 5 [“Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo”], proposição 6 [“Uma substância não pode ser produzida por outra substância”] e proposição 7 [“À natureza da substância pertence o existir”], que constituem o argumento ontológico, argumento causal e argumento da causa de si, respectivamente.

De acordo com o argumento de Spinoza, se existissem mais de uma substância, as substâncias deveriam se destingir entre si por afecções ou atributos diferenciados. No entanto, ele ressalta, que se a distinção se der pelas afecções — e, a substância é por natureza primeira às suas afecções, como nos diz a proposição 1 —, ao desconsiderarmos as afecções e assumirmos a substância em si mesma, então, não

⁶ “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E I, def. 1).

⁷ “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (E I, def. 4).

poderemos conceber a substância distinta uma da outra, posto que pela definição 3 do livro I, por substância compreende-se “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido”. Se a distinção se der pela diferença entre os atributos, é de se admitir que não existe senão uma única substância de mesmo atributo, pois de acordo com a proposição 2: “Duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm de comum entre si”. E, “no caso de coisas que nada têm de comum entre si, uma não pode ser causa de outra” (E I, prop. 3), ou seja, não pode ser produzida por outra de acordo com a proposição 6 do mesmo livro. Ora, de acordo com o axioma 3 *todo efeito tem uma causa*.⁸ Logo, seria natural pressupor que substância deve ter uma causa. Todavia, como já expomos, uma substância não pode ser causada por outra. Deste modo, necessariamente, a substância tem que ser causa de si mesma, ou seja, a sua essência deve necessariamente envolver a existência.

A substância é o absolutamente infinito e existe necessariamente — está constituída por infinidade de atributos que exprimem a sua essência eterna e infinita (E I, prop. 11). E, não havendo, nem em Deus, nem fora dele, causa que suprima sua existência, existe necessariamente (E I, prop. 11, dem. alt.). É a condição de tudo — “Tudo que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (E I, prop. 15). É incondicionada — “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém” (E I, prop. 17). É eterna — “À natureza da substância pertence o existir” (E I, prop. 7) — pois, existe pela necessidade da sua natureza. O que quer dizer a mesma coisa, pois, pela definição 7 da parte I, Spinoza nos diz que compreende por eternidade a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna⁹.

Além disso, Spinoza diz que “Se existissem duas ou mais substâncias distintas, elas deveriam distinguir-se entre si ou pela diferença dos atributos ou pela diferença das afecções” (E I, prop. 5, dem.). Ora, vimos que segundo a definição 3, substância é “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (E I, def. 3). E se atributo, concordando com a definição 4, é aquilo que o intelecto percebe

⁸ “De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito.” (E I, ax.3).

⁹ De acordo com a proposição 24 da parte I, “a essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência”, pois, não são causa de si. Logo, a essência das coisas produzidas não envolve nem a existência nem a duração. Deus é a única causa de ser das coisas, posto que sua natureza é a única à qual pertence o existir.

como constituindo a essência da sua substância (E I, def. 4), fica claro, que um atributo deve ser concebido por si mesmo, ou seja, sem mediação de outro. Todavia, se pensarmos que a distinção se dá por suas afecções (modulações) somos levados a considerar a definição 5, que nos diz que afecções de uma substância são aquilo que existe em outra coisa e pela qual é concebido (E I, def. 5); o que garante que uma substância — “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesma é concebida” (E I, def. 3) — é relativamente primeira às suas afecções, como nos aponta a proposição 1 do livro I da *Ética*. Logo, segundo Spinoza, não podemos distinguir uma substância como distinta de outra, nem por seus atributos nem por suas afecções, e se não possuem naturezas distintas, somente existe uma única substância. Disso se segue que não existe na natureza das coisas nada além da substância e suas afecções.

A filosofia spinozista estabelece que as coisas existem ou em si mesmas (causa de si) ou em outras coisas (causado por outro) (E I, ax. 1). De acordo com definição 5 do livro I, uma substância consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. De outro modo, atributos não existem na substância como algo que segue a essência da substância (relação de causalidade). Não são predicados (onisciente, belo, bom, perfeito, misericordioso etc.). Não são propriedades da substância. E muito menos, modo, modalidade ou modificação. Não sendo um modo da substância, o atributo é algo concebido por si mesmo, como nos diz a proposição 10 do livro I, e algo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância — como nos diz a definição 4 do mesmo livro. Contudo, como se dá tal relação, ou seja, a relação de constituição atributo e substância?

Atributo é algo que o intelecto percebe — como nos diz a definição 4 do livro I. Seriam, então, os atributos pontos de vista? Perspectivas com possibilidade de variações conforme o entendimento de cada um? Pensar que o atributo é apenas uma perspectiva, implica afirmar que a) o atributo compreende um modo, pois existe no intelecto, como seu efeito, e, portanto, é concebido por este. b) o intelecto não conhece verdadeiramente a substância, visto que seriam apenas pontos de vista.

Todavia, se observamos o que diz a demonstração da proposição 19 do livro I¹⁰, perceberemos que os atributos, não só exprimem (pela definição 4, E I) a essência da substância, como também, explicam, e envolvem aquilo que pertence à substância. E que

¹⁰ “todos os atributos de Deus são eternos” (E I, prop.19).

esta, por sua vez, compreende todos os atributos, visto que, a substância é realíssima¹¹, em outras palavras, perfeita. Por procederem da substância divina os atributos exprimem aquilo que pertence à substância — embora não possamos distinguir entre aquilo que é expresso e aquilo que exprime. Logo, é possível deduzir que são igualmente infinitos e eternos¹², tanto na sua essência como na sua existência. Se os atributos se referem a um entendimento que os percebe ou compreende, isso acontece porque exprimem a essência da substância, e porque a essência infinita não é expressa sem se manifestar no intelecto divino. Segundo a proposição 2 do livro II, “existe necessariamente, em Deus, uma ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência”.

Segue-se disso que o intelecto — que percebe e compreende — a que se refere Spinoza, estabelece mais que uma diferença ontológica entre os atributos. Cada atributo é como um nome que o intelecto dá à substância — uma diferença nominal entre cada um deles, mas que, porém, possuem uma só referência, a saber, a substância divina. A substância é o “absolutamente infinito” percebido pelo intelecto, e os atributos são as formas pelas quais o intelecto percebe a substância, tornando-a inteligível para ele.

Está, portanto, longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância. Nada, na natureza, pode, na verdade, ser mais claro que isto: que cada ente deve ser concebido sob algum atributo e que, quanto mais realidade ou ser ele tiver, tanto mais atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude, ele terá. Como consequência, nada é igualmente mais claro do que o fato de que um ente absolutamente infinito deve necessariamente ser definido (como fizemos na def. 6)¹³ como consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência precisa — eterna e infinita. (E I, prop. 10, esc.).

Vale ressaltar que — segundo a explicação da definição 6 do livro I — Spinoza nos mostra uma distinção entre “absolutamente infinito” e “infinito em seu gênero”, quando se refere à substância e aos atributos, respectivamente. Vejamos o que o autor diz: “Digo *absolutamente infinito* e não *infinito em seu gênero*, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero”. (E I, def. 6, expl.). Logo, podemos observar que existe um hiato entre o *infinito em gênero* e o *absolutamente infinito*, “isto é, entre uma essência que não envolve qualquer negação por que tudo lhe

¹¹ “Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem” (E I, prop. 9). “Quanto mais realidade a natureza de uma coisa possuir, tanto mais ela terá forças para existir por si mesma” (E I, prop. 11, esc.). “Por realidade e perfeição compreendo a mesma coisa” (E II, def. 6).

¹² “Ora, à natureza da substância [...] pertence a eternidade. Logo, cada um dos atributos deve envolver a eternidade e, portanto, são todos eternos” (E I, prop. 19, dem.).

¹³ “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. (E I, def. 6).

pertence (Deus) e uma essência, embora infinita (cada um dos atributos), à qual pode ser negado tudo o que não lhe pertença, ou seja, outros atributos infinitos”.¹⁴

Em outras palavras, está dizendo que uma substância absolutamente infinita: a) existe e é concebida por si mesma, da mesma maneira que *compreende tudo o que existe, e; b) fora dela nada existe nem é concebido*, pois sua essência envolve a existência. Desta forma, o absolutamente infinito não pode ser dividido sem que contrarie a sua natureza. Restando ao atributo exprimir as infinitas qualidades infinitas da substância única.

Todavia, da substância infinita em seu gênero, ou seja, do atributo, não se pode dizer a mesma coisa. Apesar de o atributo se conceber por si mesmo — dado que é autônomo em relação aos outros atributos (como nos diz a proposição 10 do livro I) —, fora dele existe uma infinidade de atributos que existem de forma simultânea, exprimindo a realidade (infinitas qualidades infinitas), ou seja, o ser da substância (uma essência infinitamente complexa).

Dos infinitos atributos de Deus só podemos conhecer dois: o atributo *extensão* e o atributo *pensamento*. Na primeira e segunda proposições do livro dois da *Ética*, Spinoza nos informa que “o pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante” (E II, prop. 1), e que “a extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa” (E II, prop.2), respectivamente. À primeira vista, nos parece que Deus, ou a substância, é constituída por ambos os atributos, ou de outra forma, que ambos os atributos estão em Deus. Todavia, os atributos da substância, são uma só e mesma substância, compreendidas hora sob o atributo pensamento e hora sob o atributo extensão. Com estas proposições Spinoza não está negando a unidade da substância, e sim, reafirmando a simplicidade e a qualidade monística de Deus. Cabe salientar que a distinção substância-atributo empregada por Spinoza é apenas uma distinção de razão¹⁵.

¹⁴ CHAUÍ, Marilena. A definição real na ética I de Espinosa. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 11, n. 1, p. 07-28, jan.-jun. 2001. p. 14. Disponível em: <<http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Marilena%20Chau%2011-1.pdf>>. Acessado em mai. de 2016.

¹⁵ A distinção atributo/substância é uma distinção apenas de razão. “Em Espinosa acontece o mesmo que em Aristóteles, onde a definição formal e a definição material geralmente fragmentam a unidade real de uma definição completa. Entre a ideia e a ideia da ideia existe apenas uma **distinção de razão: A ideia reflexiva e a ideia expressiva são, na realidade, uma única e mesma coisa**”. [grifo nosso]. cf..DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o Problema da Expressão*. p. 95. Podemos citar, por exemplo, a única passagem na *Ética* que Spinoza usa *ipsis litteris* a referida expressão: “Um afeto que é uma paixão é uma ideia confusa (pela def. geral dos afetos). Se, pois, formamos uma ideia clara e distinta desse afeto, não haverá entre essa ideia e o próprio afeto, enquanto referido exclusivamente à mente, senão uma **distinção de razão**” (E V, prop. 3, dem). [grifo nosso]. Do mesmo modo, no livro IV da *Ética*, Spinoza aplica essa distinção da mesma maneira apesar de não utilizar o mesmo termo: “o conhecimento do bem e do mal nada

A distinção entre substância pensante e substância extensa, por sua vez, é uma “distinção real¹⁶”. Dito de outra forma, para Spinoza, é uma distinção formal não numérica. Isto é, a distinção não implica divisão da substância. Ora, como vimos, cada atributo é infinito em seu gênero, o que significa que os atributos são realmente distintos uns dos outros, mas não introduzem, por isso, uma distinção numérica na substância. De acordo com Spinoza:

A definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida. Disso segue-se que: 2. Nenhuma definição envolve ou exprime um número preciso de indivíduos, pois ela não exprime nada mais que a natureza da coisa definida. A definição do triângulo, por exemplo, não exprime nada além da simples natureza do triângulo: ela não exprime um número preciso de triângulos. 3. Deve-se observar que, para cada coisa existente, há necessariamente alguma coisa precisa pela qual ela existe. 4. Enfim, deve-se observar que essa causa, pela qual uma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (pois, como sabemos, à sua natureza pertence o existir) ou deve existir fora dela. Isto posto, segue-se que, se existe, na natureza, um número preciso de indivíduos, deve necessariamente haver uma causa pela qual existe tal número de indivíduos: nem mais nem menos. (E I, prop. 8, esc. 2).

Por isso, como o “número” não está contido na definição de substância (ou seja, de sua definição, não pode se seguir a existência de várias substâncias), seria preciso recorrer a uma causa externa que explicasse por que as coisas existem em um certo número, o que contradiz o conceito de substância. Deste modo, se segue, que a distinção real não pode ser numérica.

Com efeito, os atributos são realmente e formalmente distintos entre si, não se limitam e muito menos se contradizem — “cada um deles exprime a realidade” (E I, prop. 10, esc.). Em outras palavras, o atributo pensamento não pode negar a existência do atributo extensão e vice-versa, pois são ambos concebidos por si. Ora, preservada a negação de qualquer interação entre a coisa extensa e a coisa pensante, um não pode

mais é do que a ideia da alegria ou de tristeza que se segue necessariamente desse afeto de alegria ou de tristeza (pela prop. 22 da P.2). Ora, essa ideia está unida ao afeto da mesma maneira que a mente está unida ao corpo (pela prop. 21 da P. 2), isto é (como se demonstrou no esc. da mesma prop.), ela não se distingue efetivamente do próprio afeto, ou seja (pela def. geral dos afetos), não se distingue da ideia da afecção do corpo senão **conceitualmente**. Logo, o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o próprio afeto, à medida que dele estamos conscientes” (E IV, prop. 8, dem.). [grifo nosso]

¹⁶ “o espinosismo é acompanhado por uma extraordinária teoria das distinções, a qual, mesmo quando toma emprestado a terminologia cartesiana, fala uma linguagem completamente diferente: dessa maneira, **a distinção real** é, na verdade, uma distinção formal não numérica; **a distinção modal** é uma distinção numérica intensiva ou extensiva; **a distinção de razão** é uma distinção formal-objetiva”. cf..DELEUZE, Gilles. *Espinoza e o Problema da Expressão*. Op. Cit. p. 231. [grifo nosso]

impedir que o outro exista na substância. Deste modo, Spinoza pôde admitir a independência entre os dois atributos e garantir o entendimento da coexistência de ambos na substância absolutamente infinita.

CAPÍTULO 2

A potência de Deus e a potência ou jurisdição humana

Os céus foram criados mediante a palavra do SENHOR, e todos os corpos celestes, pelo sopro de sua boca. Ele recolhe as águas do mar num vaso, e dos abismos faz reservatórios. Toda a terra tema o SENHOR; tremam diante dele todos os habitantes do mundo. Pois ele falou, e tudo se fez; Ele ordenou, e tudo surgiu. O SENHOR desfaz os planos das nações e frustra os intentos dos povos. Mas os planos do SENHOR permanecem para sempre, os projetos do seu coração por todas as gerações. Feliz a nação cujo Deus é o SENHOR, o povo que Ele escolheu para lhe pertencer! O SENHOR olha dos céus e observa toda a humanidade; do seu trono Ele contempla todos os habitantes da terra.¹⁷

De acordo com Chauí¹⁸, a tradição teológica-metafísica se sustenta sobre a imagem de Deus separado do mundo — ou seja, transcendente —, dotada de vontade onipotente e entendimento onisciente. E mais, afirmam que o mundo existe simplesmente porque Deus assim decidiu e escolheu por vontade, e, sendo assim, o mundo poderia não existir ou ser diferente do que é, se Deus assim houvesse escolhido. Para a tradição teológica-metafísica, Deus criou todas as coisas a partir do nada, como um artesão. E assim como é criador do mundo, legisla e dirige o mundo (como um monarca do universo), podendo

à maneira de um príncipe que governa segundo seu arbítrio e capricho — suspender as leis naturais por atos extraordinários de sua vontade (os milagres). Essa imagem faz de Deus um super-homem, que cria e governa todos os seres de acordo com os desígnios ocultos de sua vontade, a qual opera segundo fins inalcançáveis por nosso entendimento. Incompreensível, Deus se apresenta com qualidades humanas: bom, justo, misericordioso, colérico, amoroso, vingador, que pune ou recompensa o homem, conforme este transgrida ou obedeça aos decretos divinos, pois é dotado de livre-arbítrio ou de livre vontade para escolher entre o bem e o mal.¹⁹

Essa imagem de Deus, para Spinoza, não é senão uma projeção antropomórfica de uma imagem do homem, que confunde as propriedades humanas imaginárias, assim como a potência ou jurisdição humana, com a potência de Deus. Os

¹⁷ cf. Bíblia King James Atualizada (Português), 2012. (Salmos 33: 6-14). Disponível em: <<http://bibliaportugues.com/kja/psalms/33.htm>>. Acessado em mai. de 2016.

¹⁸ cf. CHAUI, Marilena. Uma subversão filosófica: o homem e a liberdade. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/baruch-espinosa/>>. Acessado em mai. de 2016. s/p.

¹⁹ Ibidem.

homens imaginam serem dotados de vontade livre; imaginam a Natureza agindo segundo fins e para servi-los; imaginam Deus como arquiteto que constrói o mundo e como príncipe que o governa.

Para Spinoza, se quisermos alcançar o conhecimento verdadeiro da essência e da potência divina, precisamos ultrapassar esse imaginário, pois só ultrapassando a “imagem”, poderemos chegar à ideia de Deus²⁰. Nessa vertente, a filosofia spinozista demole este aparato teológico-metafísico erigido sobre o fundamento da transcendência de Deus. Spinoza parte de Deus, ou seja, da substância, dos “elementos constituintes” da substância (os atributos), e de sua produção enquanto natureza (modos) para chegar às relações características do humano (o corpo, a mente, e os seus afetos), assim como a escravidão do homem às suas paixões e, também, a possibilidade de sua liberdade. Contudo, realiza tal feito sem impor uma descontinuidade. Em outras palavras, as relações que compõem o homem não se diferem das leis da natureza — formando um único plano de imanência²¹ — que se constitui como uma expressão particular da potência total de Deus.

Para tal intuito, a filosofia de Spinoza se volta contra a ideia de vontade finalista e de contingência, tanto nas ações humanas, quanto nas ações naturais e divinas. Diz Spinoza na *Ética* “Todos os preconceitos que aqui proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim” (E I, Apêndice). Para o autor essa imagem é causada pelo desconhecimento das verdadeiras causas e ações de todas as coisas, formando um sistema de crenças e de preconceitos que dão origem à superstição e ao irracionalismo. Noções estas, que, de acordo com Chauí, são alimentadas com a religião e conservadas pela teologia, pois, assentam “que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que lhe prestasse culto” (E I, Apêndice).

²⁰ Imagens das coisas são as afecções do corpo humano e **Imaginação são ideias das imagens das afecções do corpo que representam o corpo exterior** como estando presente. cf. (*Ética* I, II, prop. 17, esc.). Esta (junto à opinião) corresponde ao primeiro gênero de conhecimento. Forma de conhecimento que representam as coisas de forma mutilada e confusa sem a ordem do intelecto (é algo subjetivo que não nos dá a natureza verdadeira da coisa externa). A ordem do intelecto é algo que só é alcançada pelo segundo gênero de conhecimento (ou razão), — formado por noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas. Além desses dois gêneros de conhecimento, existe ainda, um terceiro denominado ciência intuitiva. “Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao **conhecimento adequado da essência das coisas**” (E II, prop. 40, esc. 2). [grifo nosso]

²¹ “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (E I, prop. 18).

Não podendo compreender o que realmente se passa na Natureza, a imaginação nos leva a forjar a imagem de um ser supremo, onipotente e onisciente, que tudo governaria segundo os caprichos de sua vontade e segundo fins incompreensíveis para os humanos: Deus. Para conseguir benefícios, afastar malefícios, obter a boa vontade e aplacar a cólera desse ser supremo, a imaginação dá mais um passo, inventando a religião como conjunto de cultos à divindade.²²

Todavia, Spinoza afirma e demonstra que a totalidade do real é inteligível, podendo, deste modo, ser inteiramente conhecida e apreendida pelo nosso intelecto; não há mistérios, milagre ou qualquer coisa oculta na natureza.²³ Logo, se faz necessário uma distinção entre qualidades humanas — como modos finitos —, e Deus — enquanto substância — que existe por uma potência infinita e por uma necessidade; não sofre paixões e é desprovido de vontade para agir.

Deus é uma substância desprovida de humanidades²⁴ (em relação ao modo finito), e atribuir este caráter a Deus é cometer um erro que leva o homem a uma concepção incorreta e confusa de Deus. O homem é apenas um dos modos finitos da substância. No primeiro capítulo mostramos que existe uma substância que é única e infinita. Substância que é expressa por infinitos atributos infinitos, dos quais só podemos conhecer dois, a saber: pensamento e extensão. Os atributos, por sua vez, são representados pelos modos — meio pelo qual conhecemos tanto a substância quanto o atributo de uma maneira definida e determinada. Com o intuito de tornar mais clara a nossa intenção nesta exposição, discorreremos, neste momento, sobre o que Spinoza vem a chamar de modos da substância.

Spinoza introduz, entre as Definições da Primeira Parte da *Ética*, a noção de modo. “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também conhecido” (E I, def. 5). Noção que vemos ser ampliada no decorrer da *Ética*. Como, por exemplo, a demonstração da proposição 15 do livro I: “Os modos, entretanto (pela def. 5), não podem existir nem ser concebidos sem uma substância. Portanto, só podem existir na natureza divina e só por meio dela podem ser concebidos” (E I, prop. 15, dem.), ou, a demonstração da proposição 29:

²² CHAUÍ, Marilena. *Espinoza: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995. p. 34.

²³ *Ibidem*.

²⁴ “Há aqueles que inventam que Deus, à semelhança do homem, é constituído de corpo e mente, e que está sujeito a paixões. Mas fica bastante evidente, pelo que já foi demonstrado, o quanto se desviam do verdadeiro conhecimento de Deus” (E I, prop. 15, esc.)

Além disso, é também necessariamente, e não contingentemente, que os modos da natureza divina dela se seguem (pela prop. 16)²⁵, quer se considere a natureza divina absolutamente (pela prop. 21)²⁶, quer se a considere como determinada a operar de uma maneira definida (pela prop. 27)²⁷. Ademais, Deus é causa desses modos não apenas enquanto eles simplesmente existem (pelo corol. da prop. 24)²⁸, mas também (pela prop. 26)²⁹ enquanto se os considera como determinados a operar de alguma maneira. (E I, prop. 29, dem.)

Ou seja, tudo é determinado pela necessidade da natureza de Deus. Não somente o existir, mas também o operar de uma maneira definida. Pois, se os modos não são determinados por Deus, é por impossibilidade que não determinam a si próprios e não por contingência. Por outro lado, se são determinados por Deus é por uma impossibilidade inerente e não por contingência que não tornam a si mesmos indeterminados, como nos diz a demonstração da proposição 29 do livro I.

Só existindo uma substância, qualquer gênero de modificação da substância é necessariamente um modo — posto que não é em si mesmo, mas em outro³⁰ — gerando, o que podemos chamar de uma dependência ontológica em relação à substância, pois sem a substância não há modo. Todavia, antes de prosseguir, gostaríamos de ressaltar, que, para o sistema spinozista, existem tanto modos infinitos (mediatos e imediatos)³¹, quanto modos finitos, e que, no entanto, para a nossa comunicação, a ênfase se dará sobre os modos finitos (corpos e ideias) e a partir daí à coisa singular: homem.

Os modos finitos constituem o “último degrau”³² na conexão causal contínua a partir da substância. Posto que o mundo é formado, além dos modos finitos, também

²⁵ “Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino) (E I, prop. 16).

²⁶ “Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito” (E I, prop. 21).

²⁷ “Uma coisa que é determinada por Deus a operar de alguma maneira não pode converter a si próprio em indeterminada” (E I, prop. 27)

²⁸ “Segue-se disso que Deus é não apenas a causa pela qual as coisas começam a existir, mas também pela qual perseveram em seu existir, ou seja (para usar um termo escolástico), Deus é causa de ser das coisas” (E I, prop. 24, esc.)

²⁹ “Uma coisa que é determinada a operar de alguma maneira foi necessariamente assim determinada por Deus; e a que não foi determinada por Deus não pode determinar a si própria a operar” (E I, prop. 26)

³⁰ Segundo Spinoza a substância é concebida por si e os modos são concebidos por aquilo em que existem e não por si próprios.

³¹ Os **modos infinitos imediatos** são os que resultam necessariamente da natureza absoluta de Deus ou que resultam da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus (E I, prop. 21). Os **modos infinitos mediatos** são os que resultam de qualquer atributo de Deus, enquanto é afetado por uma modificação que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e é infinita (E I, prop. 22), ou seja, são os modos que resultam de um atributo de Deus enquanto é afetado por um modo infinito imediato.

³² Gostaríamos de explicar que ao falarmos que os “modos finitos” são o *último degrau* da ordem causal em relação à substância não queremos dizer com isso que esses modos não seguem de Deus, ou de outra forma, de um dos seus infinitos atributos. O que acontece é que certos modos — no sistema spinozista — são produzidos imediatamente, ou seja, seguem necessariamente a natureza absoluta de Deus (causa

pelos modos infinitos mediatos e imediatos. Todos esses três gêneros de modificação expressam a substância, pois todos são modificações dos atributos extensão e pensamento. O modo finito que existe de forma definida e determinada quando levamos em consideração o atributo extensão é o *corpo*. “Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa” (E II, def. 1). E o modo finito que existe de forma definida e determinada quando levamos em consideração o atributo pensamento é a *ideia*.³³

De acordo com a proposição 28, é somente enquanto modo finito, enquanto algo definido e determinado, que Deus pode produzir outros modos finitos.

nenhuma coisa singular³⁴, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada e assim por diante, até o infinito (E I, prop. 28).

É somente por meio de modos finitos que outros modos finitos são determinados a existir e agir. Ora, como já explicamos, existem modos que são produzidos por Deus imediatamente, pois seguem a natureza absoluta de Deus. Deste modo, tudo o que segue a natureza de Deus é infinito e eterno. “Se negas isso, concebe, se for possível, em um atributo de Deus, algo que siga de sua natureza absoluta e que seja finito e tenha existência ou duração determinada” (E I, prop. 21, dem.), o que é absurdo. Portanto, um modo que existe necessariamente e é infinito, ou deve ser determinado a

próxima) e através dessas primeiras outras são também produzidas. Todavia, **“não se pode propriamente dizer que Deus é causa remota das coisas singulares, a não ser, talvez, para as distinguir daquelas coisas que ele produziu imediatamente, ou melhor, das que se seguem de sua natureza absoluta”** (E I, prop. 28, esc.) [grifo nosso]. Pois, tudo o que existe, existe em Deus e depende de Deus para existir e ser concebido. Ou seja, não é possível afirmar que as coisas singulares não estão ligadas à causa de si, ou de outra forma, à substância. Os modos finitos, em última análise, são parte do infinito e nele se encontram permanentemente.

³³ Convém lembrar que a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras. “Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus (E II, prop. 7, corol.), ou seja, “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (E II, prop. 7).

³⁴ “Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular” (E II, def. 7).

existir e agir pela natureza absoluta de um atributo, ou por meio de uma modificação que segue a natureza absoluta desse atributo, ou seja, que existe necessariamente e é infinito. Da mesma forma, o que é finito e tem existência determinada não se segue da natureza absoluta de Deus, pois, como já foi exposto, tudo o que segue a natureza absoluta de Deus é infinito e eterno. Logo, pela mesma razão que acabamos de expor no início, modos finitos devem igualmente ser determinados por outra modificação de Deus que também é finita, e essa última, por sua vez, por outra, até o infinito.³⁵

A partir daí, dada a cadeia infinita de causas constituída pelo conjunto de todos os modos finitos, se forma um complexo de causas que corresponde à totalidade das coisas existentes na duração. De outra forma, a ordem causal do universo se dá entre as coisas finitas no tempo. A cadeia de causas, vista de uma maneira geral, é a modificação da substância composta de várias outras de suas modificações. Desta forma, a natureza é uma diversidade de coisas singulares interagindo causalmente umas com as outras. Ou seja, a natureza é uma coisa singular; é um só indivíduo. Além disso,

nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte (Ética III, Pref.).

Dentro dessa perspectiva, a coisa singular homem se insere da mesma maneira na ordem causal do universo. Como um modo da natureza, a coisa singular homem, segue de maneira definida e determinada a mesma ordem de causas, e, assim como os demais modos, não pode ser considerada idêntica a Deus, pois, não podem ser ou se conceber sem Deus, enquanto Deus pode ser e se conceber sem auxílio das coisas singulares. Isso fica claro quando Spinoza estabelece que “à essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem” (E II, prop.10). Pois,

o ser da substância envolve a existência necessária. Se, pois, à essência do homem pertencesse o ser da substância, então, da existência da substância se seguiria necessariamente a existência do homem e, como consequência, o homem existiria necessariamente, o que é absurdo (E II, prop.. 10, dem.).

³⁵ Não nos passou despercebido o aparente hiato explicativo entre a passagem (transição) do modo infinito ao modo finito. Todavia, como problema não contribui para o nosso trabalho de forma direta, não iremos, nesse momento, nos reter a ele.

Os modos finitos, da mesma maneira que os infinitos, resultam da potência de Deus, não estando inscrita em sua essência a sua existência, pois, caso o contrário se desse, seria uma substância e não um modo. Dito de outra forma, “a essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista” (E II, ax. 1). Mas o que constitui a essência para Spinoza? No escólio da proposição 10 do livro II (retomando a def. 2 do mesmo livro) Spinoza nos responde: “O que constitui necessariamente a essência de uma coisa é aquilo que, se dado, a coisa é posta e que, se retirado, a coisa é retirada, ou aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida” (E II, prop. 10, esc.). Logo,

é evidente que a natureza de Deus *não pertence* à essência das coisas singulares finitas, pois, embora seja a causa de suas essências e existências, *não constitui* a essência de nenhuma delas. Em primeiro lugar, obviamente, porque elas não são substâncias, mas, em segundo lugar [...], porque a relação essência - existência é *recíproca*: a essência faz a coisa existir e ser concebida, mas a existência da coisa faz com que ela seja o que é e seja concebida tal como é. Essa reciprocidade faria com que Deus, se pertencesse à essência da coisa singular, dependesse da existência dela para ser e ser concebido, destruindo-se como substância.³⁶

Desta forma, os corpos são apenas determinações particulares do atributo infinito extensão e os entendimentos finitos são apenas modos do atributo infinito pensamento que não podem ser identificados com a substância absolutamente infinita ou Deus. Não obstante, existem em Deus e têm Deus como causa não apenas da sua existência, mas também de sua essência — de outro modo, apesar dos modos finitos em geral e os seres humanos no âmbito particular não serem Deus, são causados por Deus e estão em Deus.

Ora, se o homem não é semelhante a Deus, Deus, da mesma forma, não pode ser semelhante ao homem. Porém, de acordo com Spinoza, “há aqueles que inventam que Deus, à semelhança do homem, é constituído de corpo e mente, e que está sujeito a paixões. Mas fica bastante evidente, pelo que já foi demonstrado, o quanto se desviam do verdadeiro conhecimento de Deus” (E I, prop. 15, esc.). Nesse sentido, Spinoza é contundente em sua crítica ao antropomorfismo de Deus. Para o filósofo Deus não cria, Deus é causa pela qual as coisas existem. Ou seja, “Deus é causa eficiente de todas as

³⁶ CHAUÍ, Marilena. A idéia de parte da natureza em Espinosa. *Discurso*. v. 24, p. 57-127, 1994. p. 115.

coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino³⁷” (E I, prop. 16, col. 1). Deus não ama, pois, segundo o filósofo, “amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” (E III, def. dos afetos 6). Ora, mesmo que concebêssemos algo externo à Deus que o afetasse — o que seria absurdo segundo a proposição 14³⁸ do livro I —, “alegria é a passagem [...] de uma perfeição menor para uma maior” (E III, def. dos afetos 2), e Deus é de natureza perfeitíssima, ou seja, se levarmos em consideração que “a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente pela natureza e potência” (E I, apêndice), veremos que Deus é um ente que pode produzir infinitas coisas de infinitas maneiras, assim como pensar infinitas coisas de infinitas maneiras, logo, Deus é a natureza mais perfeita que existe³⁹ e, por isso, não sofre variação de potência, em outras palavras, Deus não sofre de alegria, tristeza etc. Deus é impessoal. Não quebra suas próprias leis para, de maneira miraculosa, nos salvar de perigos, não nos pune e nem nos recompensa por nossas ações, ou seja, “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido [e/ou afetado] por ninguém” (E I, prop. 17). Todavia,

Se o mundo é contingente, porque fruto de uma escolha contingente de Deus, então as leis da Natureza e as verdades (como as da matemática) são, em si mesmas, contingentes, só se tornando necessárias por um decreto de Deus que as conserva imutáveis. Assim, a necessidade (isso é, o que só pode ser exatamente tal como é, sendo impossível que seja diferente do que é) identifica-se com o ato divino de decretar leis, ou seja, a necessidade nada mais é senão a autoridade de Deus. Compreende-se, então, porque tradicionalmente liberdade e necessidade foram consideradas opostas e contrárias, pois a primeira é imaginada como escolha contingente de alternativas também contingentes e a segunda, como decreto de uma autoridade absoluta.⁴⁰

Posto que o homem se considera na “natureza como um império num império⁴¹” (E III, prefácio); Posto que os homens se imaginam dotados de vontade livre⁴²;

³⁷ “a natureza divina tem, absolutamente, infinitos atributos, cada um dos quais também exprime uma essência infinita em seu gênero, de sua necessidade devem se seguir necessariamente, portanto, infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto infinito)” (E I, prop. 16, dem.).

³⁸ “Além de Deus, não pode existir nem ser concebido nenhuma substância” (E I, prop. 14, dem.).

³⁹ “Quanto mais uma coisa é perfeita, tanto mais realidade ela tem e, conseqüentemente, tanto mais age e menos padece. Na ordem inversa, a demonstração se faz da mesma maneira, do que se segue que uma coisa é tanto mais perfeita quanto mais ela age” (E V, prop. 40, dem.).

⁴⁰ CHAUÍ, Marilena. Uma subversão filosófica: o homem e a liberdade. *Revista Cult*. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/baruch-espinosa/>>. Acessado em mai. de 2016. s/p.

⁴¹ Os homens “acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinada por nada mais além de si próprios” (E III, prefácio).

⁴² Imaginar que ser livre é poder escolher entre coisas ou situações opostas e agir segundo fins escolhidos pela vontade. Todavia, para Spinoza o livre arbítrio é uma ilusão, e ser livre é agir de acordo com a necessidade de sua natureza.

Posto que imaginam a Natureza agindo segundo fins e para servi-los — surge a superstição que o próprio Deus é dotado de liberdade humana e age em vista de fins e segundo a vontade e intelecto. Porém, como vimos, a ideia de contingência é formada quando os homens ignoram ou julgam confusamente as coisas, pois não conhecem por suas causas primeiras. Deus age e existe apenas pelas leis e perfeição de sua natureza, pois não existe nenhuma causa que leve Deus a ser coagido, nem extrinsecamente, nem intrinsecamente, como nos diz o corolário 1 da proposição 17 do livro I. E, por esse motivo, somente Deus pode ser dito causa livre.⁴³

Vale ressaltar o que Spinoza realiza quando situa o entendimento divino na dimensão modal — quando recusa a possibilidade de ser o entendimento divino e a vontade livre um atributo da substância, o filósofo impede que se diferenciem entendimento e vontade livre, na medida em que tal diferenciação se estabelecia quando eram ambos considerados (pela tradição filosófica do seu tempo) atributos de Deus. No momento em que são considerados modos do pensamento, tendo em vista serem modos de pensar que englobam a totalidade da ação divina, passam os dois a ser uma só e mesma coisa. Se o ato de conceber e o ato de querer são expressões do atributo pensamento, em relação ao querer e ao conceber divinos, eles não podem ser distintos, ou seja, ambos exprimem a mesma potência, infinita em seu gênero, do atributo pensamento, não havendo nenhuma diferença entre o entendimento de Deus e sua vontade. Nas palavras do filósofo:

Sei, evidentemente, que há muitos que julgam poder demonstrar que à natureza de Deus pertencem o intelecto supremo e a vontade livre, pois dizem não conhecer nada de mais perfeito que possa ser atribuído a Deus do que aquilo que é, em nós, a suprema perfeição. Além disso, ainda que eles concebam Deus como sendo, em ato, sumamente inteligente, não crêem, mesmo assim, que Deus possa fazer com que tudo aquilo que ele compreende em ato se torne existente, pois julgam que assim se destruiria o seu poder. Se, dizem, Deus tivesse criado tudo o que está no seu intelecto, então não poderia criar nada mais, o que, acreditam eles, é incompatível com a sua onipotência. Preferiram, assim, instituir um Deus indiferente a tudo e que só cria aquilo que decidiu, por alguma vontade absoluta, criar (E I, prop. 17 Corol. 2).

⁴³ “além da perfeição de sua própria natureza, não existe nenhuma causa que, extrínseca ou intrinsecamente, leve Deus a agir” (E I, prop. 17, corol. 1). Logo, somente Deus-substância é absolutamente livre, não se encontrando “causa-livre” no plano modal.

Visto isso, Spinoza conclui que, sendo o intelecto assim como a vontade apenas um modo de pensar, devem estar referidos à natureza naturada⁴⁴ e não à natureza naturante⁴⁵ — como os demais modos de pensar. Desta forma, ambos não podem existir e nem ser determinados a operar a não ser por outra causa finita, e essa, por outra, até o infinito. Deste modo, não podem ser chamadas de causa livre, mas de necessária. “Embora de uma vontade dada ou de um intelecto dado se sigam infinitas coisas, nem por isso se pode dizer que Deus age pela liberdade da vontade” (E I, prop. 32, corol. 2). “Segue-se disso, [...] que Deus não opera pela liberdade da vontade” (E I, prop. 32, corol. 1), e “é por isso que a vontade, assim como as outras coisas naturais, não pertencem a natureza de Deus” (E I, prop. 32, corol. 2), descartando, mais uma vez, a ideia de um Deus antropomórfico.

É fundamental destacar que todo o raciocínio spinozista usado a fim de refutar a ideia de um Deus antropomórfico também se estende aos milagres. A identidade entre essência e potência de Deus e entre intelecto e vontade indica que as leis comuns da natureza derivam da necessária expressão de sua ação. Ação que é marcada pela necessidade interna da natureza de Deus, o que configura a sua livre necessidade. Pois, “se, portanto, as coisas tivessem podido ser de uma outra natureza ou se tivesse podido ser determinadas a operar de uma outra maneira, de tal sorte que a ordem da natureza fosse outra, então a natureza de Deus também teria podido ser diferente da que é agora [...], o que é absurdo” (E I, prop. 33, dem.), posto que, segundo Spinoza, essa outra natureza também deveria existir e, por consequência, poderia também existir outros deuses. Desta maneira, Spinoza pode refutar também a ideias dos milagres, que também colaboram com a produção da imagem de um ser transcendente que, dotado de poder e livre arbítrio, pode estabelecer e suspender a ordem de causalidade inscrita na realidade.

O vulgo compreende por potência de Deus a livre vontade de Deus e sua jurisdição sobre todas as coisas que existem, as quais são, por essa razão, comumente consideradas como contingentes. Diz-se, pois, que Deus tem o poder de tudo destruir e de tudo reduzir a nada. Além disso, freqüentemente compara-se o poder de Deus ao dos reis (E II, prop. 3, esc.).

⁴⁴ “Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas” (E I, prop. 29., esc.).

⁴⁵ “Por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre” (E I, prop. 29, esc.).

Todavia, Spinoza tira da sua noção de substância uma teoria que se afasta do livre arbítrio: a “vontade de Deus” e as leis da natureza, são uma e a mesma realidade, que se expressa de forma diversa, ou seja, todos os fenômenos são o efeito necessário — leis invariáveis e não atos de arbítrio de um ser transcendente governa o mundo do seu trono no céu —, o mundo, na concepção de Spinoza, é regido pelo determinismo e não pela finalidade.

É porque agimos em vista a fins conscientes, que supomos que todos os fenômenos se produzem em função de tais fins; é porque somos humanos, que cremos que todos os acontecimentos se reportam ao homem e que tudo se destina a satisfazer as nossas necessidades. Mas isso é uma ilusão antropocêntrica, como tantos dos nossos pensamentos. Ideias inadequadas que não poderão ser desfeitas se não se tiver o cuidado em “não confundir a potência de Deus com a potência ou a jurisdição humana. ” (E I, prop. 3, esc.).

Considerações finais

O percurso ontológico que parte da substância até os modos finitos dá um caráter de imanência a toda causalidade na filosofia spinozista. Esse plano de imanência – para tomar emprestada a expressão de Deleuze e Guattari – constitui a construção de um plano horizontal que expressa a produtividade da substância absolutamente infinita. Deus, por ser causa de todas as coisas, do mesmo modo que causa a si, possui uma igualdade de ser para com os seus modos, porém não de essência. Cada coisa singular apenas exprime por sua potência uma parte da potência de Deus.

Todavia, a sequência Deus → atributos → modos infinitos imediatos → modos infinitos mediatos → modos finitos não pressupõe qualquer degradação ou afastamento em relação à substância. Jamais é possível afirmar que as coisas singulares não estão ligadas à substância. Dizer que Deus é causa imanente significa dizer que ele está em todas as coisas. A causa se exprime no causado — Deus se encontra em seus efeitos, os modos, não podendo ser considerado causa remota dos mesmos —, mas, não é seus efeitos, ou seja, seus modos, por diferirem em essência. Somente a substância infinita é causa de si, e, portanto, não pode constituir a essência de um modo.

As coisas singulares são e existem em Deus, que produz sem sair de si. E, não sendo causa transitiva, não se pressupõem o afastamento entre causa e efeito. Deus produz efeitos no mesmo plano em que se encontra a causa. O efeito permanece na causa, a expressando, e esta, por sua vez, o envolve, não existindo hierarquia entre causa e efeito. Logo, a distinção entre infinito e finito é secundário na obra spinozista, posto que, o finito participa e se vincula ao infinito.

O processo de produção dos modos finitos é intrínseco ao infinito, pois ele se inicia no infinito e se processa no interior do mesmo. O contrário do que ocorre na causa transitiva, onde a produção do finito se dá apenas a partir do infinito, conduzindo Deus para fora da ordem da natureza, pois, não existindo nada em comum entre o finito e o infinito, se promove uma distância entre causa de si e os processos de causalidade da natureza, possibilitando Deus agir mediante descontinuidades com a ordem necessária instituída por ele próprio. Algo descartado por Spinoza que não admite a imagem de um Deus “externo” a seus efeitos que, por ato de arbítrio, intervém na ordem comum da natureza. Para o filósofo, Deus não é o monarca que governa o universo, razão pela qual — pelo que foi explicitado até aqui —, não faz sentido em sua acepção tradicional.

É no mínimo incômoda essa nova concepção proposta por Spinoza — essa perspectiva da relação entre o infinito e o finito. Contudo, ela é muito importante para que se recuse as falsas concepções que dizem respeito à transcendência divina, e, por sua vez, também, tudo que decorre desse pensamento, como, por exemplo, a ideia de vontade de Deus, ou que é Deus o criador e monarca do universo e juiz do homem. Além disso, também é fundamental para que o filósofo recuse os “mistérios teológicos”, posto que, o mesmo se funda em uma incomensurabilidade entre o entendimento finito e o infinito.

Mas quais são as consequências práticas disso? Um pensamento que nega os valores transcendentos como forma constitutiva do mundo talvez revele não só uma luta contra os resíduos da transcendência, mas um grito em prol da liberdade de pensamento. Em sua obra a *Ética*, não encontramos nenhum “deve ser feito”. O que encontramos é a demonstração do que um pensamento livre pode. Spinoza nos mostrou uma outra forma de ser no mundo — onde não há pecado original (uma falta constitutiva) ou mandamentos. Onde não há segredos ou mistérios. O que existe para o filósofo é potência e um princípio de ordenação da natureza que não está fora dela mesma. O pensamento spinozista é uma *máquina de guerra*⁴⁶ e, assim como acontece com pensamento nietzschiano, se mostra uma verdadeira pedra no sapato do pensamento moderno, uma pedra na máquina, que não se consegue ignorar.

⁴⁶ Máquina de Guerra é um dos muitos conceitos cunhados por Deleuze e Guattari. Segundo os autores a “máquina de guerra em si mesma, parece efetivamente irreduzível ao aparelho de Estado, exterior a sua soberania, anterior a seu direito: ela vem de outra parte. Indra, o deus guerreiro, opõe-se tanto a Varuna como a Mitra. Não se reduz a um dos dois, tampouco forma um terceiro. Seria antes como a multiplicidade pura e sem medida, a malta, irrupção do efêmero e potência da metamorfose. Desata o liame assim como trai o pacto. Faz valer um furor contra a medida, uma celeridade contra a gravidade, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Editora, 34, 1995. p. 8).

Bibliografia

BERNAL, César. O Conceito de modos em Spinoza. *Revista Conatus*. v. 1, n. 2, p. 11-16, dez. 2007.

CHAUÍ, Marilena. A definição real na ética I de Espinosa. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 11, n. 1, p. 07-28, jan.-jun. 2001. Disponível em: <<http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Marilena%20Chaui%2011-1.pdf>>. Acessado em mai. de 2016.

CHAUÍ, Marilena. A idéia de parte da natureza em Espinosa. *Discurso*. v. 24, p. 57-127, 1994.

CHAUÍ, Marilena. Espinosa: poder e liberdade. *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. DCP-FFLCH - Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006.

CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

CHAUÍ, Marilena. Uma subversão filosófica: o homem e a liberdade. *Revista Cult*. n.109. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/baruch-espinosa/>>. Acessado em mai. de 2016.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o Problema da Expressão*. Disponível em: <<https://ayrtonbecalle.files.wordpress.com/2015/07/deleuze-g-espinosa-e-o-problema-da-expressc3a3o.pdf>>. Acessado em mai. de 2016.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Editora, 34, 1995.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

FARIA, Maria. *A simplicidade da substância, a distinção dos atributos e a identidade dos modos na Ética de Espinosa*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

PIREZ, Frederico. O Debate sobre os Modos Infinitos em Espinosa. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 12, n. 1 e 2, p. 103-116.

PONCZEK, Roberto. *Deus ou seja a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da Física*. Salvador: EDUFBA, 2009.

RAMOND, Charles. *Vocabulário de Spinoza*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza*. Petrópolis: Vozes, 2006.

RUSMANDO, Luis. *Multiplicidade de Atributos e Monismo em Espinosa*. Salvador: UFBA, 2010.

SILVEIRA, Carlos. *A relação entre a substância e os modos na filosofia de Espinosa*. Porto Alegre: UFRGS, 2013.

SCRUTON, Roger. *Espinosa*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngüe latim – português. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

STERN, Ana L. S. *A imaginação no poder – obediência política e servidão em Spinoza*, Cap. “A imanência absoluta”, Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013. Acessado em out. de 2016. Disponível em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0821488_2013_cap_2.pdf.