

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CURSO DE FILOSOFIA

MONOGRAFIA

**A RELAÇÃO ENTRE ESSÊNCIAS NOS CONCEITOS DE
SUBSTÂNCIA E MODO FINITO NA *ÉTICA* DE ESPINOSA.**

MIÉCIMO RIBEIRO MOREIRA JÚNIOR

SEROPÉDICA, RJ

2014



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

**A RELAÇÃO ENTRE ESSÊNCIAS NOS CONCEITOS DE
SUBSTÂNCIA E MODO FINITO NA *ÉTICA* DE ESPINOSA.**

MIÉCIMO RIBEIRO MOREIRA JÚNIOR

ORIENTADOR: NELMA GARCIA MEDEIROS

Monografia apresentada ao curso de Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

SEROPÉDICA, RJ

2014

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

MIÉCIMO RIBEIRO MOREIRA JÚNIOR

Monografia apresentada ao curso de Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

MONOGRAFIA APROVADA EM

Prof. Dr. Nelma Garcia Medeiros

Prof. Dr. Walter Valdevino Oliveira Silva

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha família e aos meus amigos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora pela paciência e alegria com que orientou minha pesquisa.

Epígrafe

“Não há nada que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida”. (Bento de Espinosa, *Ética* IV, prop. 67)

RESUMO

Moreira Júnior, Miécimo Ribeiro. **A relação entre essências nos conceitos de substância e modo finito, na *Ética* de Espinosa**. Monografia (Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2014

O esforço inicial do projeto consiste em expor os conceitos presentes na primeira parte da *Ética*, para que seja possível estabelecer a essência da substância. Feito isso, o trabalho se voltará para o aprofundamento da discussão a respeito do conceito de ‘modo finito’, cuja essência Espinosa chamou de ‘conatus’, ou seja, esforço de perseverar na existência. Por fim, tentaremos avaliar a equivalência entre essência e potência na substância e nos modos finitos.

Palavras-chave: Espinosa, substância, modos finitos, essência, *conatus*.

ABSTRACT

Moreira Júnior, Miécimo Ribeiro. **A relação entre essências nos conceitos de substância e modo finito, na *Ética de Espinosa***. Monografia (Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2014

The initial effort of the project consists of exposing the concepts presented in the first part of the *Etichs*, in order to be possible to establish the essence of the substance. Then, the work will turn to the deepening of the discussion about the concept of ‘finite mode’, whose essence Spinoza called ‘conatus’, that is, the effort of persisting in existence. Finally, we try to value the equivalence between essence and potency in the substance and in the finite modes.

Keywords: Espinosa, substance, finite modes, essence, *conatus*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	p. 10
2	SUBSTÂNCIA	p. 11
2.1	Definições da <i>Ética</i> I	p. 11
2.2	Substâncias cartesianas	p. 17
2.3	Univocidade espinosista	p. 20
3	MODO FINITO	p. 25
3.1	O conceito de <i>conatus</i> hobbesiano	p. 25
3.2	O <i>conatus</i> na filosofia de Espinosa	p.28
3.2.1	A existência da coisa finita	p. 30
3.2.2	Afeto e afecção nos modos finitos	p. 33
4	CONCLUSÃO	p. 35
	BIBLIOGRAFIA	p. 37

1 Introdução

Se buscarmos compreender o conceito de ‘modo finito’ no complexo sistema conceitual da *Ética*¹ de Espinosa, seremos conduzidos a questões fundamentais que não dizem respeito apenas à essência desse tipo de modo. Portanto, mais importante que a simples definição do conceito de ‘modo finito’ é determinar sua função no plano de imanência resultante da filosofia espinosista.

O objetivo inicial é entender como se articula essa engrenagem conceitual, para, em seguida, nos aprofundar na principal questão almejada, ou seja, determinar o conceito de ‘modo finito’ (também nomeado ‘coisa singular’) no plano conceitual espinosista. Em paralelo, serão apontadas algumas implicações que a equivalência entre essência e potência pode causar na compreensão do homem como coisa singular.

Ao conceito de substância de Espinosa atribui-se a essência que envolve a existência e cuja expressão se dá através de infinitos atributos, cada um constituindo a essência da própria substância. Desta forma, a substância é em si e por si é concebida, diferentemente dos modos (afecções da substância), que são concebidos em outra coisa, isto é, na substância, mas não de forma externa a ela, e sim como um efeito de sua produção. A substância se expressa através de infinitos atributos, que, ao se expressarem, modalizam-se. Não caberá, para cumprir os objetivos estabelecidos, a investigação minuciosa de toda a teoria dos modos, dado que ela é muito ampla, complexa e escapa em muitos pontos da questão fundamental, ou seja, investigar a equivalência entre essência e potência na substância e nos modos.

Tentaremos, no primeiro capítulo, prosseguir de forma sintética, e desse modo, em princípio, esclarecer o conceito espinosista de substância. Em seguida, trataremos do nível modal, que é a própria substância modalizada expressando-se de infinitas formas e infinitas maneiras. Deve-se evitar a confusão de pensar que a essência dos modos equivale à essência de Deus, ou substância. Elas equivalem a suas respectivas potências, e compreender a forma com que isso ocorre é o que motiva essa pesquisa.

1 SPINOZA, Benedictus de *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

2 Substância

O filósofo Baruch de Espinosa inicia sua obra mais importante, *Ética: demonstrada segundo a ordem geométrica*, tratando da ideia de *substância*, ou como também é chamada: *Deus ou natureza*. Por ter adotado o método demonstrativo, este precisa ser obrigatoriamente o ponto de partida do filósofo holandês, que inversamente ao seu antecessor Descartes, se apoia no princípio de que conhecer verdadeiramente é conhecer pelas causas.

Ao conceito de substância de Espinosa atribui-se a essência que envolve a existência, e cuja expressão se dá através de infinitos atributos, cada um constituindo a essência da própria substância. Desta forma, a substância é em si e por si é concebida, diferentemente dos modos (afecções da substância), que são concebidos em outra coisa, isto é (na substância). A substância se expressa através de infinitos atributos, que, ao se expressarem, modalizam-se.

Desse sistema conceitual, extremamente dependente da ideia de uma substância única e sem transcendência, segue-se uma filosofia imanente bem particular e distante das demais filosofias de seu tempo. Isto por conta das consequências ontológicas que rompem com o dualismo predominante na tradição, e a metafísica que este dualismo sustenta. A compreensão do conceito de substância é fundamental para entender esta filosofia que constantemente é classificada como naturalista, panteísta, pananteísta, racionalista etc. que tem sido revisitada por diversos autores contemporâneos.

2.1 Definições da *Ética* 1

Espinosa, no primeiro livro da *Ética*, constrói um conceito de substância que desvia de alguns problemas que emergiram da filosofia medieval e do dualismo substancial cartesiano. Ele desloca não apenas a discussão ou os problemas, mas também o ponto a partir do qual estabelece um plano ontológico, e com isso sai satisfatoriamente bem sucedido no objetivo de construir um sistema filosófico que pense a imanência. Esse deslocamento, no que se refere à forma com que as ideias se relacionam, é sutil nas primeiras definições, nas quais ele expõe os conceitos que irão funcionar como importantes articulações conceituais sobre as quais a noção de substância que está criando será configurada.

No início da *Ética I*, são dadas oito definições. Dentre essas oito definições, sete: causa de si², coisa finita, substância, atributo, modo, coisa livre, eternidade, são *notae per se* (notáveis por si), isto é, princípios evidentes e universalmente aceitos, que precisam ser tomados como ponto de partida para a explicação do sistema³. A única definição que não se enquadra neste grupo é a de Deus⁴, que será explicada em seguida. Essa distinção não ocorre por qualquer tipo de impossibilidade de que esse conceito seja evidente por si, mas pela necessidade de esclarecer aos homens o que constantemente negligenciam, ou ignoram (EI, prop. 8, esc. 2). Tendo traçado esse objetivo, é imprescindível partir da definição de substância para a construção desse conceito, pois a definição dada por Espinosa não evidencia, a princípio, a conclusão de que Deus e substância são uma única e mesma coisa.

Antes da expansão de nossa compreensão acerca do conceito de Deus, vamos esclarecer definição por definição, com o intuito de expor claramente de onde parte o pensamento espinosista e agregar recursos mínimos para a compreensão do plano ontológico que está em questão. **A primeira definição** a que temos acesso é a de *causa de si*, que é “...aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (EI, def. 1). Essa definição expressa uma propriedade da substância, pois, pela proposição 7 da *Ética I*, “À natureza de uma substância pertence o existir”, ou seja, essa propriedade *notae per se* só pode ser atribuída a algo que não é efeito de outra coisa, e como ficará evidente após as primeiras proposições, é atribuído à substância e apenas a ela. Como pôde ser observado na proposição 7 que acaba de ser citada, a existência necessária é condição intrínseca ao que é causa de si, o que vai torná-la equivalente à essência da substância.

Na obra *Espinosa: Filosofia Prática*⁵, Gilles Deleuze destaca a peculiaridade com que o termo ‘causa de si’ é utilizado:

2 EI, def. 1; EI, def. 2; EI, def. 3; EI, def. 4; EI, def. 5; EI, def. 7; EI, def. 8.

3 FRAGOSO, E. A. da R. *As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza*. UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ., Londrina, v. 2, n. 1, p. 83-90, mar. 2001.

4 EI, def. 6.

5 DELEUZE, Gilles. Trad. Daniel Lins & Fabien Pascal Lins. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

“Tradicionalmente, a noção de causa de si é usada com muitas precauções, por *analogia* com a causalidade eficiente (causa de um efeito distinto), e portanto em um sentido apenas derivado: causa de si significaria “como por uma causa”. Espinosa desarticula esta tradição e faz da causa de si o arquétipo de toda causalidade, seu sentido originário e exaustivo.” (Deleuze, 1981 p. 62)

Isso feito, a ocorrência de uma causalidade eficiente é dependente da noção de causa de si, pois sendo Deus causa imanente de todas as coisas⁶, a causalidade entre as coisas, também é efeito da propriedade auto-causante divina. Fora a substância e seus atributos, tudo o que existe é efeito de uma causa de mesma natureza, dado que coisas de naturezas distintas não podem ser causa uma da outra. Mesmo que dotados dos mesmos atributos, e por isso, pertencentes a uma mesma natureza atributiva, a relação causa-efeito ocorre entre coisas distintas, seja porque Deus é causa eficiente de todas as coisas, ao mesmo tempo que possui uma essência distinta dessas coisas, seja porque simultaneamente o efeito, enquanto coisa finita, sempre remete sua existência a uma outra causa, também coisa finita, que o faz existir e agir. Isso ficará mais claro com a definição seguinte.

Em seguida, temos acesso à definição de coisa finita (ou coisa singular), pelo qual devemos compreender como aquela coisa que em seu gênero “pode ser limitada por outra de mesma natureza” (EI, def. 2). Isso faz referência ao que é finito em seu gênero, pois aquilo que pode ser limitado apenas o é por um outro de mesma natureza. Por exemplo: um pensamento é limitado por outro pensamento e um corpo limitado por um corpo, mas um pensamento não pode ser limitado por um corpo, nem um corpo pode ser limitado por um pensamento. Essa definição ajuda no esclarecimento da anterior, pois, para compreender a relação de causa e efeito entre as coisas finitas, era preciso, antes, compreender o que é coisa finita.

“Nenhuma coisa singular, 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 infinita 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

6 “Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido (pela proposição 15); portanto (pelo corol. 1 da prop. 16), Deus é causa das coisas que nele existem, que era o primeiro ponto. Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância (pela prop. 14), isto é (pela def. 3), nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma, que era o segundo ponto. Logo, Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.” (EI, prop. 18, dem.)

qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito.” (EI, prop. 28)

Segue-se do que vimos acerca da causalidade –tanto na definição de causa de si, como na definição de coisa finita– que Deus é a causa das coisas finitas no mesmo sentido que é causa de si. Deve-se tomar cuidado com a armadilha de pensar que a coisa finita está submetida a uma dupla causalidade. Quando é dito que a coisa finita remete-se a outra coisa finita que a compele a existir e agir, trata-se também do efeito da causa de si. Desta forma, Deus sempre será causa primeira de todas as coisas, dada a impossibilidade de que seja causa remota⁷; ou que seja censurado seus efeitos, pelo que se segue da proposição 27 da *Ética* I⁸.

Na terceira definição, teremos, finalmente, a definição de substância, pela qual Espinosa compreende como “...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” (EI, def. 3). A compreensão do que Espinosa chama de substância dependerá da primeira definição, dado que o conhecimento de algo envolve o conhecimento de sua causa. Sendo a substância causa de si, ela é necessariamente um conceito que independe de um outro para ser explicado. Isso mostra que Espinosa, diferente de Descartes, não coloca em questão a existência do mundo externo, pois já parte da evidência de sua existência.

Partir da evidência da existência da realidade já está em questão desde a primeira definição. Ao dizer que a causa de si é aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente, a ligação e a correspondência entre o intelecto e a substância já estão feitas, ou seja, ele parte da identidade entre o que é e o que é concebido.

Assim como a terceira definição (substância), a quarta, atributo (EI, def. 4), será precípua nesta parte. Por atributo, Espinosa compreende “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo sua essência” (EI, def. 4). Os atributos são a própria essência da substância, e expressam essa essência em sua totalidade. Mesmo que a substância seja composta por infinitos atributos, esses atributos não constituem realidades separadas, mas sim formas pelas quais o intelecto percebe a essência da substância.

7 Segue-se, em terceiro lugar, que Deus é, absolutamente, causa primeira. (EI, prop. 16, Corol. 3)

8 Uma coisa que é determinada por Deus a operar de alguma maneira não pode converter a si própria em indeterminada.

Como será esclarecido, não é possível compreender o conceito de substância sem compreender paralelamente seus atributos, dado que a substância é a totalidade dos atributos, e estes atributos são a forma pela qual o intelecto compreende a essência da substância. Pensar os atributos dessa forma é de suma importância para se estabelecer o plano de imanência ao qual Espinosa buscará demonstrar nas primeiras proposições da *Ética*.

O conceito seguinte faz parte do que Espinosa chama de natureza naturada, diferente dos outros dois conceitos anteriores. Se tomarmos em consideração o conceito de causa de si, ficará claro que aquilo que possui a propriedade de ser causa de si é necessariamente produtivo. Pela explicação dada acerca da causalidade, podemos notar que, dessa produção causa de si resulta algo que é também efeito de si⁹.

No escólio da proposição 29, podemos encontrar uma clara formulação das ideias de natureza naturante e de natureza naturada. Por natureza naturante Espinosa compreende aquilo que “existe em si mesmo e que 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”. Por natureza naturada ele compreende “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”.

Por já possuímos a ideia de que a filosofia espinosista é uma filosofia imanentista, compreendemos que não há separação, mas apenas uma diferença entre a forma com que esses níveis se expressam. **Trata-se do conceito de modo**, e cuja definição é “...as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (EI, def. 5). Notemos que, diferente do que é causa de si, os modos são concebidos em outra coisa, mas por meio dessa coisa permanecem sendo concebidos e condicionados a existir pela realidade que é a substância e seus atributos.

Sexta definição. Nesse momento, define-se o que Espinosa compreende por Deus: “...um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EI, def. 6). Apenas duas definições irão receber uma explicação: a de Deus e a de eternidade. Na explicação da definição de Deus é introduzida a distinção daquilo que é absolutamente infinito e aquilo que é infinito apenas em seu gênero. É absolutamente infinito aquilo

⁹ RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 34.

que envolve todos os atributos, ou seja, aquilo ao qual não pode ser negado algo que exprima uma essência. Em oposição, está o que é infinito em seu gênero, pois a isto se pode negar que seja constituído de diversos atributos. Portanto, a substância é absolutamente infinita, enquanto o atributo é infinito apenas em seu gênero.

Os atributos são infinitos em seu gênero e, por serem a forma pela qual percebemos a essência da substância, também são concebidos por si. Esses atributos da substância comparecem em modalizações, ou seja, se expressam de infinitos modos de infinitas maneiras.

A sétima definição trata de uma composição entre a definição de dois estados alternáveis das coisas. Primeiro, a coisa livre, “...que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”; depois, a de coagida, que “é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (EI, def. 7). A liberdade é um tema central na filosofia espinosista, mas não resulta numa filosofia do livre arbítrio. Ao contrário, Espinosa combate a ideia de livre arbítrio abertamente no apêndice do livro I da *Ética*.

Ao final das definições chegamos à oitava e última definição, a de eternidade, que Espinosa compreende como “...a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna” (EI, def. 8). A eternidade, desta forma, é também uma propriedade da substância¹⁰.

Notamos, por essas definições, que Espinosa mantém um vocabulário ainda impregnado pela filosofia cartesiana. O filósofo holandês conhecia profundamente a filosofia cartesiana, o que fica claro em sua obra de juventude *Princípios da filosofia de Descartes*. Apesar da manutenção desse vocabulário, dele se formularão conceitos deveras distintos. Para enriquecer nossa compreensão desse ponto de distinção fundamental entre esses dois sistemas, tentaremos, a seguir, entender o que interdita a compatibilidade entre o conceito de substância em Espinosa e o de Descartes. Primeiro demonstrando a metafísica cartesiana; em seguida, nos atentaremos de forma mais dedicada às proposições da *Ética*, já que até aqui não esclarecemos muito o funcionamento desse sistema, mas apenas nos dedicamos a explicar as definições para introduzir o assunto em questão nesta primeira parte do nosso trabalho.

10 Na *Ética* V, Espinosa indica que essa propriedade é, de alguma forma, extensível ao modo finito que é o homem, como experiência imanente de ser, estar e existir, sem começo nem fim. Cfr. EV, prop. 23, esc.).

2.3 Substâncias cartesianas

Pensar o que existe é o que orienta as reflexões sobre a substância na filosofia cartesiana. Não poderia ser diferente pelo fato de que na fundação do conceito de substância na filosofia cartesiana, a palavra existência está presente: “Eu penso, logo eu *existo*”. Aqui, quando o termo *existo* surge, já se está falando de substância¹¹.

É a partir dessa modalidade do ser, ou seja, da constatação de uma existência indubitável, que é substância, que todo o pensamento metafísico cartesiano vai se desdobrar. Ao assumir o cogito como princípio indubitável, Descartes estabelece uma realidade existencial bem específica, e, portanto, não unívoca. Apesar da ocorrência de uma definição unívoca na obra *Segundas Respostas*¹², Descartes reconhece a incompatibilidade disso com seu pensamento e faz, na obra *Princípios da Filosofia*¹³, a separação entre a definição de substância que só pode ser aplicada a Deus, e a definição das substâncias finitas.

O ego, essa realidade existencial a partir da qual o pensamento metafísico cartesiano irá se edificar, é estabelecido sem o recurso a qualquer outro gênero de ser, e portanto, o reconhecimento da existência do cogito independe de qualquer materialidade. Além disso, o pensar é também inseparável de sua substancialidade. Ao contrário do nada, todas as coisas são dependentes de qualidades ou propriedades pelas quais são afetadas, e, portanto, onde há qualidade ou propriedade, há algo que delas depende, e se desta forma encontramos a propriedade de pensar, então deve se seguir disso que existe algo que pensa. Se para pensar é preciso ser, e isso nos leva a conhecer um ser pensante, esse ser que existe apenas enquanto pensa e que não dispõe de qualquer outro atributo que não seja o pensamento é indissociável de seu atributo. Disso concluímos que o eu constitui uma substância separada das demais.

Se já está posto que não há uma única substância no pensamento cartesiano, e que a substância não pode ser dita de forma unívoca, precisamos compreender como o cogito irá desencadear o conhecimento das outras substâncias, e, com isso, marcar a

11 BEYSSADE, Jean-Marie. “A teoria cartesiana das substâncias” in *Analytica*, vol. 2, no2, 1997, pp. 11-36.

12 BEYSSADE, Jean-Marie. “A teoria cartesiana das substâncias” in *Analytica*, vol. 2, no2, 1997, p. 2.

13 DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução coordenada por Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

fronteira entre a substância criadora e as substâncias criadas. O argumento conceitual de Descartes é distinguir as ideias por seu grau maior ou menor de conteúdo. A ideia de Deus, um ser eterno e infinito, não pode ser fruto da nossa mente, mas causada por este.

Caso fosse fruto da nossa mente, as características de um ser perfeito seriam atribuídas a nós, e não a um ser superior. Desta conclusão, Descartes acredita encontrar o fundamento para a existência de uma realidade objetiva, pois, existindo essa ideia “em mim”, é necessário que exista um ser poderoso e real o suficiente para dar conta da riqueza dessa ideia, e colocá-la em “minha” mente. Daqui, já se pode observar que compreendemos o ser divino na medida em que compreendemos nossa finitude em comparação ao ser perfeito e infinito.

O argumento anterior não dá conta de explicar a origem do ser que duvida. A existência do ser que duvida não pode ser tirada dele mesmo, já que, se assim o fosse, teria lhe atribuído absoluta perfeição. Se, portanto, esse ser que duvida não possui absoluta perfeição, só pode ter sido gerado por um ser que goze desse status, posto que a ideia da causa permanece reconhecível para o efeito. Esse argumento, somado ao anterior, possibilitará que Descartes alcance a explicação da necessidade da existência de Deus, posto que, através dele, Descartes extrai uma ideia clara e distinta de algo que, devido a sua realidade objetiva, concebe como existente.

Na hierarquia substancial cartesiana, o pensamento está acima do corpo e abaixo de Deus, dado que o corpo é apenas a representação das ideias que retiramos do atributo extensão. Deus, sendo a substância perfeita e infinita, é também a substância criadora. O pensamento, por ser o ponto indubitável donde parte o conhecimento de Deus, ser do qual emanam as ideias claras e distintas, está acima das coisas corporais, pelas quais constantemente somos enganados.

Descartes pensa que a verdade encontrada nas coisas sensíveis é derivada das ideias claras e distintas da geometria, que, por sua vez, são adquiridas através da mente. A mente é, portanto, a maneira pela qual Deus possibilitou o conhecimento das coisas, capacitando, dessa forma, que o entendimento transponha os enganos dos sentidos.

Descartes, diferentemente de Espinosa, não parte do mais amplo (Deus) para as menores partes, ou seja, de forma sintética. O que funda a certeza da qual todo o conhecimento deve se desdobrar é a descoberta do cogito, como já havíamos mencionado anteriormente. Porém, não é por proceder do cogito a Deus que o segundo não possua anterioridade substancial, como é visto nos argumentos das provas de sua existência.

A substância divina doa existência às demais, a que chamamos cogito e extensão. Não há hierarquia existencial entre as substâncias criadas, mas apenas entre

essas e a criadora. Isso exclui completamente toda possibilidade de univocidade, já que não há em Deus qualquer necessidade das substâncias criadas. Estas só possuem o status de substância puramente por possuir com Deus uma relação de causa e efeito, e, portanto, a substância divina é fonte de possibilidade da existência das substâncias criadas, mas não possui um comprometimento maior que esse.

As substâncias criadas diferem entre si não em realidade, como já foi dito, mas como criações distintas de uma substância anterior a elas. Mesmo diferentes, somos uma composição dessas duas substâncias. Segundo Descartes, temos esse conhecimento, mas não dispomos de explicação racional para justificá-lo. O que vimos até aqui sobre Descartes é suficiente para compreender minimamente que em seu pensamento existem múltiplas substâncias e a impossibilidade de uma univocidade.

Mas, se no princípio Descartes problematiza a questão da impossibilidade de um sentido unívoco para a substância, dado que até o momento o conceito era trabalhado sob a ótica bipolar da infinitude/finitude, após ter estabelecido a existência de múltiplas substâncias, e a gênese das finitas a partir da infinita, agora o filósofo pode resgatar uma condição unívoca de independência que elas possuem entre si. Não é condição de possibilidade que elas existam independentes umas das outras (dada a condição de subsistência das substâncias finitas), mas condição real de existência. A ideia de que as substâncias são modalizações da existência formula o conceito que expressa a propriedade da substância divina, ou seja, ser causa de si. A conservação e independência causal de Deus empurra ao nível de subsistência a substância pensante e a substância extensa (que entre si são independentes).

2.3 Univocidade espinosista

Tomando conhecimento das oito definições que iniciam a *Ética*, e compreendendo brevemente as substâncias cartesianas, tentaremos agora mostrar de forma mais consistente o conceito de substância em Espinosa. Ocorre na filosofia cartesiana a hierarquização de substâncias, tendo Deus como substância criadora das outras duas substâncias. Uma delas tem como atributo principal o pensamento; e a outra, a extensão. Essa diferença atributiva resulta também numa diferença e exclusão de naturezas, donde se segue o dualismo cartesiano¹⁴.

14 VALENTIM, M. A. "Substância e objeto: a ontologia cartesiana" in *Analytica* (UFRJ), vol. 13, no. 2, p. 181-223, 2009.

O que foi exposto até aqui deixa suficientemente claro que a ontologia espinosista é incompatível com a cartesiana. Não há uma substância criadora (Deus) separada de substâncias criadas (pensamento e extensão), mas apenas uma única substância, chamada de Deus ou natureza, e seus infinitos atributos. Agora que temos o conhecimento das definições que servirão como pilares para as proposições do primeiro livro da *Ética*, e conhecendo outro sistema filosófico cujas consequências são deveras distintas – mas de onde Espinosa herdou boa parte de seu vocabulário –, podemos prosseguir com maior profundidade no estudo da substância espinosista.

Existe a diferença essencial entre aquilo que existe em si e aquilo que existe em outra coisa. Logicamente, aquilo que existe em si é anterior àquilo que existe em outra coisa. A substância e seus atributos existem em si, e, como já foi esclarecido, sua explicação não depende da explicação de outra coisa. Dessa forma, duas substâncias com atributos diferentes nada têm em comum, caso contrário seriam concebíveis uma pela outra, ou mesmo causariam uma à outra, o que, pela definição de substância e pelo axioma 4, é impossível¹⁵, dado que a substância se concebe por si. Disso compreendemos que não pode haver duas substâncias de mesmo atributo, já que os atributos são aquilo que o intelecto compreende como constituindo a essência da substância. Se o intelecto concebe da mesma forma a essência de duas substâncias, não há como distingui-las, o que nos leva a crer que existe apenas uma única substância.

Se levarmos em consideração que não pode haver duas substâncias que compartilhem um atributo, como vimos anteriormente, e que não há duas substâncias de mesmo atributo, como acabamos de ver, concluiremos que uma substância não pode ser causada por outra. A partir disso, já podemos concluir que existe apenas uma única e mesma substância, pois não foi criada por outra, nem pode coexistir compartilhando essência com outra.

Para compreender como essa substância funciona, vamos destacar o conceito de expressão, seguindo, a partir daqui, as ideias expostas na obra *Spinoza et le problème de l'expression*, de Gilles Deleuze¹⁶. Precisamos, antes de qualquer coisa, fazer algumas considerações acerca do conceito de expressão.

15 “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último.” (EI, Axioma 4)

16 DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éd. de Minuit, 1968.

Se relembrarmos as definições apresentadas no início deste capítulo, veremos que o termo expressão já se encontra presente na sexta definição¹⁷. Além desse uso específico, ela crescerá ao longo da obra, tanto em importância, quanto em possibilidades de uso. Se destacarmos a proposição 10 da primeira parte da *Ética*, em específico o escólio, encontraremos a ‘expressão’ em três formas:

“Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles **exprime** a realidade, ou seja, o ser da substância. Está, portanto, longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância. Nada, na natureza, pode, na verdade, ser mais claro do 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) como consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais **exprime** uma essência precisa – eterna e infinita”. (EI, prop. 10, esc.)

Esse trecho é importante em diversos pontos, pois é na proposição ao qual esse escólio pertence que Espinosa esclarece que cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo¹⁸. Notamos aqui também um importante ponto de distinção entre a filosofia espinosista e a cartesiana. Se em Descartes¹⁹ as substância pensamento e extensão são dotadas de atributos essenciais, divergentes e excludentes, na univocidade substancial espinosista isso não é possível. Espinosa opera com uma única substância, seus atributos são distintos, e, por conta disso, como foi demonstrado nas definições, coisas distintas não podem ser causa uma da outra. Isso nos leva à pergunta: como atributos distintos que não têm nada em comum podem ser a essência da mesma substância indivisível?

Dada a impossibilidade de múltiplas substâncias e a ideia de que concebemos a substância através dos diversos atributos tal como ela é em si mesma, Espinosa

17 “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.” (EI, def. 6)

18 Isso ganhará sentido com a reflexão acerca do escólio, que estamos por iniciar.

19 Não retornaremos à questão das múltiplas substâncias na filosofia cartesiana. Descartes foi aqui mencionado simplesmente para uma explicação comparativa.

esclarece a questão anteriormente posta com o conceito de expressão. É isso que dá tanto valor ao trecho citado, ou seja, é um ponto importante de esclarecimento da doutrina dos atributos, no qual a noção de expressão é central.

A já mencionada definição 6 nos rememora que os atributos exprimem uma essência eterna e infinita de Deus, ou seja, os atributos são expressões distintas de uma mesma substância. Além disso, podemos destacar agora as três funções que a noção de expressão assume na citação. Primeira função: um atributo exprime uma essência da substância, mas só enquanto expressão em seu gênero. Como a essência da substância envolve a existência eterna, cada gênero atributivo deve exprimir, junto com a essência de Deus, sua existência eterna (EI, 19 e 20, dem.). Segunda função (mudamos para o nível modal): aqui se compreende que os atributos, por sua vez, também se expressam através das infinitas modalizações. Terceira função: essas modalizações expressam uma essência precisa, ou seja, o produto das modalizações também são expressão da realidade divina.

Disso se segue a compreensão de Deus como uma realidade produtora, auto causante (*causa sui*), passível de ser compreendida como causa e como efeito, sem, contudo, que ocorra separação ou relação de exclusão recíproca. Primeiro, a sua substância e seus infinitos atributos, que formam a natureza naturante, exprimem por si mesmo sua existência através da expressão em si da natureza naturada, que é o mundo modal, inseparável da substância. Podemos negar aos modos uma infinidade de atributos, e de quantos mais atributos uma coisa é dotada, mais realidade essa coisa possui. Entretanto, como pode ser possível que uma expressão uniforme comporte a variação de realidade na substância?

Por realidade, aqui, podemos compreender a potência. Quanto mais atributos, maior o poder que essa coisa possui. Já estamos aqui entrando na questão da essência dos modos, a que pretendemos nos dedicar apenas no segundo capítulo. Seguiremos aqui uma explicação sintética da relação expressiva entre a substância e os modos. Segundo a tese deleuzeana, a palavra expressão possui dois importantes correlativos: *explicare* e *involvere*, ou seja, o explicar e o envolver²⁰. Os atributos, além de exprimir a essência da substância, ora a explicam, ora a envolvem, pelo segundo escólio da oitava proposição da *Ética I*. Esses termos explicam um duplo aspecto da expressão da substância, e são herdados de uma longa tradição filosófica, que historicamente se estende dos neoplatônicos a Giordano Bruno, que era comumente acusada de

20 DELEUZE, 1968, pág.12.

panteísmo. Entretanto, Espinosa coloca a imanência como princípio e instaura uma noção de expressão absolutamente insubordinada a qualquer plano transcendente.

O objetivo de Deleuze é dar conta de explicar a multiplicidade no Um. Que a substância se expressa em infinitos atributos e que seus atributos se expressam infinitamente através de suas modalizações já nos ficou claro. Mas apenas com o recurso do duplo movimento explicar e envolver é que podemos pensar numa substância que é ao mesmo tempo produtora e produto, e, portanto, imanente.

É com isso que a noção de causa de si ganha seu significado completo, ou seja, que a substância, por ser causa de si, produz determinações intrínsecas a si mesma. Essa determinação ocorre através dos modos, cujo conceito tratamos muito pouco até aqui, mas que ganhará mais atenção.

3 Modo finito

Dedicamo-nos, anteriormente, a explicar a natureza produtora da substância. Doravante, o objetivo que nos orientará é o de explicar a essência dos modos finitos. Contudo, nos cabe algumas considerações acerca desse conceito. Podemos encontrar no corolário da proposição 25 da *Ética* I uma definição do conceito de modo finito, mas nomeado com o termo ‘coisas particulares’, que são as “afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”. Sempre que os termos ‘modo finito’, ‘coisa singular’, ‘coisa particular’, aparecerem, tratar-se-á do mesmo conceito. Isso já havíamos compreendido minimamente, quando nos dedicamos ao estudo da causalidade. Seguiremos agora no estudo do conceito de *conatus*.

A ideia de *conatus* é dependente de noções físicas que não são compartilhadas integralmente por Descartes, Hobbes e Espinosa. Descartes não utiliza o termo *conatus*, mas sim o termo *inclinação*²¹. Faremos uma breve explanação acerca do conceito de *conatus* tal como Hobbes o compreendia, com o intuito de contribuir para o esclarecimento do conceito no pensamento espinosista, pois ambos compreendem o *conatus*, em termos genéricos, como o esforço de perseverar na existência.

Com efeito, o conceito hobbesiano pode nos trazer importantes intuições acerca dessa noção de perseveração, posto que ele toma esse conceito como uma alternativa mecanicista à filosofia cartesiana, que era predominante na época. Espinosa, tal como Hobbes, participa desse esforço de pensar a natureza humana como uma natureza afetiva e desfragmentada. Após a exposição do conceito hobbesiano de *conatus*, retornaremos a Espinosa com o intuito de observar como ele mantém a expressão imanente da substância ao propor essa noção de essência dos modos.

2.3 O conceito de *conatus* hobbesiano

21 LIMONGI, M. I. M. P. . *Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões*. In: *Discurso*. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 31, p. 417-439, 2000.

A noção hobbesiana de *conatus* depende da noção de inclinação cartesiana²². Hobbes critica a ideia cartesiana de inclinação, pois o que Descartes pretende fazer é criar uma distinção entre inclinação e movimento, sendo que, para Hobbes, o que Descartes chama de inclinação, que é aquilo que possibilita o movimento quando este se encontra livre de interferência externa, já é o próprio movimento, e não uma pré-disposição.

A substituição executada por Hobbes entre o termo inclinação e o termo *conatus* promove a eliminação da noção de uma potencialidade no movimento. Essa potencialidade de movimento, que já está presente em Aristóteles na distinção entre ato e potência é recusada por Hobbes pelo motivo de ele entender que todo movimento é realizado pela determinação de um movimento atual. Isso é compatível com a noção física mecanicista, pois mostra que todo movimento é resultado de um movimento que o causa. É criticando a noção cartesiana de inclinação que Hobbes fará surgir a ideia exprimida no termo *conatus* como princípio do movimento, e portanto, também movimento.

Porém, antes desse deslocamento realizado nas questões de filosofia natural, o termo já havia sido utilizado por Hobbes para abordar outro assunto. A concepção física de *conatus*, que ganhará papel central na teoria do movimento, em contraposição à noção cartesiana, é cronologicamente secundária à utilização do termo no que diz respeito às paixões.

Nesse contexto, *conatus* é compreendido como o movimento interno que provoca o apetite e a aversão, ou seja, o princípio do movimento passional. Existe também aí um desencontro com a teoria das paixões cartesiana, mas não iremos nos dedicar a isso no momento, o que exigiria um estudo tal sobre Descartes que não nos propomos a fazer neste trabalho.

Hobbes, diferente da distinção feita por Descartes, pensa na percepção e na paixão como movimentos que possuem a mesma origem. Em outras palavras, é na percepção da coisa que ocorre a paixão e, dessa forma, há uma equivalência entre sentir e perceber. Sendo assim, definir as paixões como um esforço conativo é compatível, por ser, dessa forma, compreendido o *conatus* como um movimento interno imperceptível que impulsiona o corpo a agir, seja lá com qual objetivo.

O *conatus*, no que diz respeito às paixões, é o princípio de movimento iniciado na imaginação (sua primeira origem interna), especificamente em relação às ações

22 Essa noção de inclinação está presente no texto *Dióptrica* (1637), de autoria de René Descartes.

voluntárias. O que isso significa é que, quando somos afetados por alguma coisa, imaginamos qual deva ser a ação necessária em resposta e, a partir dessa imagem, o corpo agirá, sendo o início dessa ação o *conatus*. Há uma continuidade entre a percepção e o princípio da ação, pois a percepção da coisa é a responsável pela imaginação do agir do indivíduo que, em seguida, executará uma ação correspondente ao imaginado. Entendemos, aqui, que o *conatus* é uma paixão, e é essa paixão que principiará a ação.

Hobbes não pensa na ação como um somatório dos pequenos movimentos internos provocados pelo *conatus*, mas como o movimento resultante de uma ponderação do indivíduo em relação ao objeto da ação. Hobbes parece utilizar esse conceito de igual forma tanto nas questões referentes ao fisiológico quanto nas referentes ao psicológico. Não há uma distinção clara sobre isso, o que faz parecer que a distinção entre esses planos consiste em serem as paixões físicas os movimentos que se encontram em nós, e as paixões psicológicas, o reconhecimento desses movimentos ou a aparência que os mesmos possuem. Notamos, aqui, que o conceito de *conatus* se opõe ao conceito de inclinação cartesiano tanto em relação à física, quanto em relação à psicologia, mas não iremos nos estender no estudo sobre o conceito de inclinação cartesiano.

Hobbes cria a distinção entre dois tipos de movimento: o movimento vital e o voluntário (ou animal). O movimento voluntário, principiado pelos movimentos iniciais do *conatus*, é uma corroboração ao movimento vital, que são os movimentos do organismo que têm início na gestação e perduram por toda a vida.

O movimento vital nada mais é que a imaginação, ou seja, a consciência das relações com as coisas, pois, ao afetar o corpo, os objetos resultarão em prazer ou desprazer. O apetite é a esperança de obtenção de prazer, que é a contribuição ao movimento vital. Seguindo na compreensão do que sejam os movimentos voluntários, compreendemos que há uma sobreposição desses movimentos.

Os hábitos, ou tendências, são gerados pela escolha consciente dos movimentos voluntários. A consciência é o princípio de todo movimento voluntário. Disso compreendemos que a consciência é formada pela relação do corpo com os objetos, podendo esta relação resultar em acréscimo da vitalidade do corpo, ou, ao contrário, em diminuição do movimento (vitalidade). O movimento voluntário é o que vai propiciar as relações entre o corpo e os objetos, o que nos fornece a conclusão de que há consciência na formação da consciência. O fato de a memória consciente da formação de uma tendência ter se perdido não diminui o grau de determinação consciente da ação. A ação

irrefletida só é possível caso não haja uma afetação de desprazer, pois é o desprazer que irá motivar futuras deliberações.

Portanto, se compreendemos que o *conatus* é um estado atual de movimento, dado que o princípio de movimento é já movimento, compreendemos também que o *conatus* é um estado atual de consciência, o que justifica dizer que qualquer ação é já deliberada, ou seja, independente do movimento resultante da deliberação, ela já é consciente. Isso vai em sentido contrário à ideia de inclinação física e passional cartesiana.

Em Espinosa, assim como em Hobbes, o esforço conativo só pode ser interrompido por forças externas. Mas o *conatus* espinosista não se basta à continuidade de movimento. O esforço de perseveração em Espinosa não se basta exprimir uma relação de movimento e repouso com o ambiente, e, portanto, não pode ser explicado a partir dos estados de movimento e inércia. Na filosofia espinosista, o *conatus* adquire o aspecto de intensidade, ou nos termos utilizados por Espinosa, o *conatus* é a potência de agir das coisas singulares, e também sua essência atual, passível de variação.

2.3 O *conatus* na filosofia de Espinosa

O *conatus*, em Espinosa, é a essência do que nós somos, ou seja, esse modo finito que chamamos de homem. Somos compostos pelos atributos pensamento e extensão, que em composição se modalizam em ideias e corpos. Esses atributos são distintos, mas ao se manifestarem através das infinitas modalizações, comparecem em condição paralela. Digo paralela, pois em algumas leituras da filosofia de Espinosa usam o termo paralelismo como forma de classificar a teoria da relação entre corpo e mente presente na *Ética*²³.

Isso significa que, dadas as distinções e a impossibilidade de uma relação causal entre atributos distintos, os modos só podem ser compreendidos sob a perspectiva da unidade substancial. Corpos e ideias pertencem a atributos distintos, mas que, por serem expressões de uma única e mesma realidade, que é a substância, são afetados simultaneamente. Os modos finitos existem em simultaneidade numa infinidade de planos, dos quais conhecemos apenas dois: atributo pensamento e atributo extensão, e através dos quais sentimos e percebemos as outras coisas. Essa informação nos é dada

23 JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula; Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

por Espinosa no axioma cinco da parte II: “Não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos do pensar”.

Sabemos, pelas primeiras proposições do primeiro livro da *Ética*, e pelo que já foi exposto na primeira parte desse trabalho, que a substância é a totalidade dos atributos, existentes em si, e que por si são concebidos, ou seja, não dependem do conceito de outra coisa para serem concebidos. Os modos não possuem essa autonomia. Esses modos que são as composições dos infinitos atributos são infinitos, mas, ao contrário dos atributos, sua existência na infinidade não implica o comparecimento imediato de todos os modos possíveis.

Para esclarecer essa questão, devemos entender que o que não existe é apenas aquilo cuja definição implica contradição, por exemplo, uma bola quadrada. Isso nos é esclarecido na primeira demonstração alternativa da proposição 11 da parte I:

“Para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe. Por exemplo, se um triângulo existe, deve-se dar a causa ou a razão pela qual ele existe; se, por outro lado, ele não existe, deve-se também dar a razão ou a causa que impede que ele exista, ou seja, que suprima sua existência. Ora, essa razão ou causa deve estar contida na natureza da coisa ou, então, fora dela. Por exemplo, a própria natureza do círculo indica a razão pela qual não existe um círculo quadrado, pois, evidentemente, admiti-lo envolve uma contradição. Por sua vez, o que faz com que uma substância exista também se segue de sua própria natureza, porque esta última envolve, é óbvio, a existência[...].” (EI, prop. 11, Dem. Alt. 1)

Excluída a existência de coisas cuja definição implica contradição, todo o resto fica disponível em possibilidade²⁴. Poder não existir, segundo Espinosa, é impotência, e o contrário, poder existir é potência. Quanto mais atributos formam uma coisa, tanto mais de realidade essa coisa é dotada, e, portanto, maior é a sua potência. Se a definição de uma coisa não implica sua existência em ato, a sua força de existir, que aumenta conforme seu nível de potência, determinará sua capacidade de afetar e ser afetado.

Disso concluímos a potência infinita da substância, ou força de existir, pois seu conceito envolve o de existência, e sua composição atributiva é absolutamente infinita, o que torna sua existência necessária e sua potência absoluta. Diferente da substância nessa questão são os modos, cujo conceito está explicado por meio do conceito de

24 As ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus, da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus. (EII, prop. 8)

substância, o que faz sua existência contingente, dada sua composição atributiva limitada.

3.2.1 A existência das coisas finitas

Uma coisa só possui existência real enquanto possuir potência, e, pelo que observamos anteriormente, quanto mais atributos compõem uma coisa, maior sua realidade, e portanto, maior é a sua potência. A definição da coisa não se altera antes, durante e depois da existência da mesma, o que impossibilita que seja essa a origem de sua existência. Desta forma, compreender o que torna algo existente resulta também na compreensão da forma pela qual a substância se expressa infinitamente através das coisas.

A definição do que Espinosa compreende como *conatus* é dada na proposição 6 da terceira parte da *Ética*: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”. Essa potência de perseverar em seu ser é a essência da qual tiramos a compreensão do conceito de *conatus*.

Essa coisa singular é um modo definido e determinado pelo qual os atributos de Deus exprimem sua potência infinita, ou seja, o esforço conativo é a perseveração na existência e a expressão determinada da essência de Deus²⁵. Chamamos de uma expressão local por ser as coisas singulares, assim como os modos em geral, determinados essencialmente pela substância, o que, pelo sistema que está sendo estudado, implica numa determinação também espacial. Por ser uma única e mesma substância, a mesma envolve todo o existir, pois, pela proposição 15: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”.

Mesmo levando em consideração as distinções entre a essência/potência da substância e a essência/potência dos modos, não se deve fazer uma separação delas. Pela proposição 25 da primeira parte da *Ética*, tomamos conhecimento de que Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas. Algo que possui um nível existencial inferior ao da substância não pode ser explicado sem ela. Assim, a substância será causa tanto de sua existência, quanto de sua essência. Tudo o que existe, existe por respeitar a ordem determinada da substância, e a existência real só é possível através da expressão da substância.

²⁵ Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida. (EI, prop. 29)

Na proposição 16, Espinosa explica-nos que da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras, pois tudo aquilo que existe, existe exclusivamente pelas leis de sua natureza. Ora, por ser a substância expressa em infinitos atributos, que por sua vez exprimem uma essência infinita em seu gênero, concluímos que a substância se expressa em infinitas coisas de infinitas maneiras. Além disso, devido à sua potência infinita, a substância não pode ser coagida por uma causa qualquer, pela proposição 14²⁶ e pela proposição 17²⁷, a agir (o que é evidente de um ser cuja essência é ser causa de si).

Deus, essa substância dotada de infinitos atributos, pelas leis de sua natureza expressa-se infinitamente sem coação ou padecimento. Isso nos orienta a pensar que Deus, ou substância, por diversos motivos, não pode ser coagido. Seguindo esse pensamento, fica evidente também que ele não padece, pois, pela necessidade de sua existência e de sua potência absolutamente infinita, ele não pode sofrer diminuição de potência. Na proposição 19, da primeira parte, Espinosa esclarece que Deus é eterno.

Sendo Deus eterno, e sua essência ou sua potência existindo eternamente (pela proposição 20), concluímos que a expressão de Deus, ou a manifestação de sua potência, não podem ser encobertas, no sentido de que não podem ser impedidas de comparecer em ato. Disso se trata a impossibilidade do padecimento divino, que é fundamental para distinguir a substância e os modos sem separá-los. Isso fica claro na demonstração da proposição 15 da *Ética I*:

“Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância (pela prop. 14), isto é (pela def. 3), uma coisa que existe em si mesma e que por si mesma é concebida. 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. Mas, além da substância e dos modos, não existe nada (pelo ax. 1). Logo, sem Deus, nada pode existir nem ser concebido. C.Q.D.”

São das conclusões seguintes que sairão muitas das teses espinosistas classificadas como heréticas. Isso porque as consequências retiradas dessas ideias resultam num inevitável abandono de um compromisso moral por parte de Deus, ou, como destaca Deleuze em seu livro *Espinosa: Filosofia Prática*, “[...]se o mal não é

26 Proposição 14: Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância.

27 Proposição 17: Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém.

nada, não é porque apenas o Bem é e faz ser, mas, pelo contrário, é porque o bem não é mais que o mal, e por que o Ser está para além do bem e do mal”. No escólio da mesma proposição, o filósofo desenvolve uma série de críticas à transcendência religiosa. A proposição de um novo conceito ajudará na compreensão da distinção entre a potência de Deus e a potência do homem, a saber, o de afeto.

“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”. (prop. 15, esc.)

3.2.2 Afeto e afecção nos modos finitos

Entrando na questão dos afetos, recorreremos à definição 3 da terceira parte da *Ética*, na qual Espinosa define esse mesmo conceito. Essa definição expõe que os afetos são as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. Sendo o *conatus* o esforço de perseveração na existência, esse esforço ocorrerá nas relações afetivas dos modos como sendo essas afecções, tanto no corpo quanto na mente.

Mesmo sendo através da ação que o *conatus* aumenta a potência do modo finito, o esforço conativo será o movimento que resultará tanto na ação quanto no padecimento, pois essa distinção não pode ser feita a priori. Portanto, dentro da situação determinada por Deus, na qual o modo finito se encontra, ocorrem relações nas quais eles agem ou padecem.

Eles agem quando nessas relações afetivas são causa adequada, cujo conceito é explicitado na primeira definição do terceiro livro da *Ética*. Causa adequada é aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Causa inadequada ou parcial é aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.

Por ser explicado pela eternidade, e possuir uma potência absoluta, Deus não pode padecer. Não há o que possa não ser compreendido por ele, tanto por consequência de sua potência infinita, quanto por ser as coisas e as relações a manifestação dele mesmo. Disso concluímos que o padecimento dos modos finitos é também a expressão de Deus, que, em consequência das questões impostas até aqui, não possui um comprometimento moral com os modos, e, portanto, rompe qualquer possível relação deste tipo.

Mesmo que as relações destrutivas estejam irreversivelmente presentes na existência real dos modos finitos (pelo axioma da *Ética* IV), resistir à destruição não é agir em oposição à essência de Deus, pois pelo que também já foi exposto, não existe na

substância algo que possa ser contrário a sua natureza. Desta forma, a mesma natureza que nos compõe, também nos decompõe em sua expressão. O modo finito, sua ação ou padecimento, e as afecções resultantes das suas relações com as outras coisas, são partes da expressão infinita de Deus. E são essas afecções o resultado do esforço conativo de cada coisa singular por permanecer na existência, ou seja, a força com que Deus se expressa nelas.

4 CONCLUSÃO

Até aqui, o esforço foi de explicar as relações entre os conceitos de substância e de modo finito. Tratamos do conceito de substância, em especial, na primeira parte deste trabalho, e pelos resultados lá obtidos, podemos concluir acerca da ideia de Deus, que seu poder não se dá de forma análoga ao de um tirano. Isso ocorre não por uma impotência, dado que sua potência é absoluta, mas porque a substância espinosista não é dependente de qualquer tipo de arbítrio transcendente; seja para guiar a realidade a um determinado fim, seja para favorecer um modo finito qualquer. A substância é a própria realidade, e desta forma, por estarmos operando em um plano único, ou seja, num regime de imanência, a realidade não é passível de coação ou influência, seja interna ou externa²⁸.

Disso se propõe que Deus não é um ser dotado de vontade, ou seja, sendo Deus aquilo cujo conceito não depende de outro para existir, ele não pode possuir vontade, dado que a vontade é um modo definido de pensar, e, portanto, tem sua existência referida a alguma causa ou razão que a determina a existir e agir. É o que Espinosa nos apresenta na proposição 31 da mesma parte da *Ética*, ou seja: “Um intelecto em ato, quer seja finito, quer seja infinito, tal como a vontade, o desejo, o amor, etc., deve estar referido à natureza naturada e não à natureza naturante”. Disso concluímos que os modos definidos do pensar, tal como os modos definidos da extensão, são expressões da substância, sem, contudo, representar a essência da mesma sob a perspectiva da eternidade. A realidade é a expressão da substância como ela concebe a si mesma, mas essa expressão não se opera pela liberdade da vontade.

Se, entretanto, sabemos que há distinção entre a essência e a potência de Deus e do homem (um modo finito), então precisamos de algo que nos auxilie a compreender essas essências, para que seja possível relacioná-las. Para isso, podemos recorrer a três proposições fundamentais²⁹ para se compreender a essência da substância, e que podem nos servir de ponte para discutir a essência dos modos finitos. As proposições 19 e 20 possuem uma continuidade e definem a essência da substância como algo eterno. Deus é algo que existe necessariamente, ou seja, à sua natureza pertence o existir. Por ser algo

28 “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém”. (EI, prop. 17)

29 “Deus, ou dito de outra maneira, todos os atributos de Deus são eternos.” (EI, prop. 19); “A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa.” (EI, prop. 20); “A potência de Deus é a sua própria essência.” (EI, prop. 34).

eterno, os atributos, que são expressões da substância que envolvem sua essência, também serão eternos.

Se, portanto, aquilo que exprime sua essência, ou seja, seus atributos, é o mesmo que exprime sua existência, então sua essência e sua existência são a mesma coisa. Disso se segue que a essência e a existência de Deus e seus infinitos atributos são eternos, como já havia sido constatado. Na proposição 34, essa questão ganha um novo aspecto, posto que agora a essência é compreendida como a potência da substância.

“Segue-se, com efeito, exclusivamente da necessidade da essência de Deus que Deus é causa de si mesmo (pela prop. 11³⁰) e (pela prop. 16³¹ e seu corol. 1³²) causa de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a sua própria essência. C. Q. D.” (EI, prop. 34, Dem.)

Ora, como vimos na segunda parte deste trabalho, a essência dos modos finitos também é sua própria potência. Contudo, não se pode afirmar que eles compartilham da mesma essência, dada a distinção da potência e a impossibilidade de sobreposição de essências. Nem por isso as coisas finitas deixam de ser necessárias, dado que também são expressões da essência de Deus.

A essência do modo, em consequência do que acaba de ser apresentado, é grau de potência, ou seja, parte da potência divina, pelo que se encontra na proposição 4 da parte IV: “A potência do homem, enquanto se explica pela sua essencial atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da Natureza”. Se o *conatus*, sendo a essência dos modos finitos, é perseveração, logo, sua essência se dá na duração, mesmo que indefinida; e não na eternidade. Isso entra novamente em questão na quinta parte da *Ética*, com a defesa da beatitude, mas esse ponto não está em nossa proposta. Tal como o poder de auto afetação corresponde à essência de Deus, a disponibilidade afetiva corresponde à essência do modo finito existente em ato, ou seja, o *conatus*.

30 Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.

31 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).

32 Segue-se disso, em primeiro lugar, que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino.

BIBLIOGRAFIA

BARRETO, Ana Cláudia G.; BILATE, Danilo; BARROS, Tiago M. da S. (org.). *Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

BEYSSADE, Jean-Marie. “A teoria cartesiana das substâncias” in *Analytica*, vol. 2, nº 2, 1997, pp. 11-36.

BONNEAU, Cristiano. “Sobre o fundamento de Estado em Espinosa a partir do conceito de necessidade”. Em: *Conatus*, v.5, n.10, dez. 2011.

CAMPOS, André. “A endoreconstrução do contrato social em Spinoza”. Em: *Conatus*, v.3, n.5, jul. 2009.

CHAUÍ, Marilena. *A política em Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

COSTA, Admar Almeida da. HADDAD, Alice Bitencourt. AZAR FILHO, Celso Martins. *Filosofia e prazer – diálogos com a tradição hedonista*. Seropédica, RJ: Edur, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Éd. de Minuit, 1968.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução coordenada por Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. “As definições de *causa sui*, substância e atributo na *Ética* de Benedictus de Spinoza”. Em: UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ., Londrina, v. 2, n.1, p. 83-90, mar. 2001.

_____. “O conceito de Liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza”. Em: *Revista Philosophica de Lisboa*, n.27, 2006, p.157-173.

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

GOMES, Débora. “A noção hobbesiana de estado de natureza e a teoria política de Spinoza”. Em: *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*: n.2, 2011.

JAQUET, Chantal. A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa. Trad. Marcos Ferreira de Paula; Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LIMONGI, M. I. M. P. . *Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões*. In: Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 31, p. 417-439, 2000.

MEDEIROS, Nelma Garcia de. “Espinosa: um pensamento sem sujeito”. In: *Anais do Colóquio Ética e Alteridade*. Seropédica; Edur- Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/eticaalteridade/artigos/Nelma_de_Medeiros.pdf>

NADLER, Steven. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. São Paulo: Ed. 34, 1993.

ONETO, Paulo Guilherme Domenech. “Spinoza e a passagem ao político”. Em: *Conatus*, v.1, n.1, jul. 2007.

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

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

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

_____. *Introdução à Filosofia moderna: De Descartes a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

VALENTIM, M. A . “Substância e objeto: a ontologia cartesiana.” *Analytica (UFRJ)*, vol. 13, no. 2, p. 181-223, 2009.