

Teoria da definição e princípio de causalidade na dedução do *conatus*¹

Theory of definition and principle of causality in the deduction of the conatus

Paula Bettani Mendes de Jesus
paulabettani@yahoo.com.br
USP

Resumo: Ao realizar a dedução do *conatus* na Parte III da *Ética*, Espinosa apresenta na esfera dos modos finitos a mesma conclusão depreendida na Parte I com a dedução da potência de Deus: essência e existência não se desvinculam e, em última instância se identificam. Em Deus, dada a definição de *causa sui*, essa identidade é “facilmente” explicada, no caso dos modos, entretanto, parece haver maior dificuldade, pois, pelo *de Deo*, a essência deles não envolve existência. Diante disso como conciliar duas ideias aparentemente inconciliáveis, uma “essência que não envolve existência” com a relação intrínseca e necessária entre essência e existência? Como sustentar que semelhante à substância, a essência e a existência dos modos também não se desvinculam? O que prende uma a outra? Esse artigo propõe esclarecer essas questões por meio da articulação de duas temáticas importantes na filosofia de Espinosa, a noção de causalidade e a teoria da definição.

Palavras-chave: causalidade; teoria da definição; essência; existência; *conatus*; Espinosa.

Abstract: In the deduction of *conatus* in Part III of *Ethics*, Spinoza presents the same conclusion to the finite modes that he did in Part I concerning the power of God: essence and existence do not separate and, ultimately, identify themselves. In God, given the definition of *causa sui*, this identity is “easily” explained, in the case of modes, however, there seems to be greater difficulty, since, according to the *de Deo*, their essence does not involve existence. How can we reconcile two apparently irreconcilable ideas, an “essence that does not involve existence” with the intrinsic and necessary relation between essence and existence? How can we maintain that, similar to substance, the essence and the existence of the modes do not separate? What binds one to another? This article proposes to clarify these questions through the articulation of two important themes in Spinoza’s philosophy: the notion of causality and the theory of definition.

Keywords: causality; theory of definition; essence; existence; *conatus*; Spinoza.

¹ O presente artigo, que é parte da minha pesquisa de doutorado ainda em estágio de desenvolvimento, foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de pessoal de Nível superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

I

[...] *A definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega a essência da própria coisa; ou seja, põe e não tira a essência da coisa* (ESPINOSA, 2015, EIII, P4, dem., p. 249, *itálicos nossos*).

[...] *Nenhuma coisa tem em si algo pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência* (pela Prop. 4 desta parte); ao contrário, *opõe-se a tudo o que pode tirar-lhe a existência* (ESPINOSA, 2015, EIII, P6, dem., p. 252, *itálicos nossos*).

As passagens acima estão compreendidas no grupo de proposições que, no interior da Parte III da *Ética*, operam a dedução do que Espinosa denomina *conatus* ou, podemos dizer, esforço de perseveração no ser. A questão que gira em torno delas e que orienta a letra deste texto é a seguinte: embora quando consideradas separadamente as duas demonstrações pareçam tratar de coisas distintas, uma da afirmação da essência, a outra da afirmação da existência, observadas em conjunto elas explicitam um único juízo, a saber, essência e existência não se desvinculam. Em um panorama geral, portanto, elas põem no âmbito dos modos finitos ou das coisas singulares aquilo mesmo que no *de Deo* fora deduzido da perspectiva da substância: a essência de uma coisa é sempre afirmação da sua existência. Considerando que essas duas noções são postas em uma relação de reciprocidade, somos encaminhados à conclusão de que negada a existência de algo, nega-se sua essência e, da mesma maneira, negada sua essência, nega-se sua existência. Contudo, assumir esse vínculo na perspectiva dos modos parece, a princípio, impor alguma dificuldade, pois, como é sabido pela EI, a essência das coisas produzidas por Deus, diferentemente da essência Dele, não envolve existência, do contrário tais coisas seriam substâncias, possibilidade negada pelo próprio *de Deo*.

Diante disso, como sustentar que, à semelhança da substância, a essência e a existência dos modos² também não se desvinculam? O que prende uma na outra? O esclarecimento dessas questões perpassa, impreterivelmente, pela articulação de duas temáticas importantes na filosofia de Espinosa: a teoria da definição e a noção de causalidade. São elas que, explícita ou implicitamente, perpassam como fio condutor dos dois panos do díptico³ que constituem a *Ética*. Observadas da perspectiva de Deus e dos modos, elas nos permitem depreender que “a potência divina está para o *conatus* assim como a essência divina está para a essência atual da coisa” (OLIVA, 2018, p. 72). Vejamos.

II

A dedução do *conatus* é uma das primeiras operações feitas na Parte III da *Ética*. Ela compreende cinco proposições: começa na P4 com a afirmação de que nenhuma coisa tem em si a causa de sua destruição, e termina na P8 que, retomando esse pressuposto, conclui que, salvo pela intervenção de causas externas, o esforço de perseveração de uma coisa prossegue por tempo indefinido. Das proposições que compreendem essa dedução nos ateremos a alguns pontos precisos e, obedecendo a uma ordem inversa a de Espinosa, começamos pelas proposições conclusivas daí retornando, sempre que preciso, a questões antecedentes.

² Depois de definir modo, na EI, def. 5, como aquilo que é em outro e concebido por outro, Espinosa distingue os modos em “dois tipos”: de um lado, deduz os modos infinitos que, por sua vez, se distinguem em imediatos e mediatos (Cf. EI, P21, P22 e P23), e, de outro lado, os modos finitos (Cf. EI, P24-P29). Nesse texto nossa abordagem se restringe unicamente aos modos finitos, assim, sempre que nos referirmos a “modo” ou “modos”, são os modos finitos que estão em nosso horizonte. É nessa perspectiva, inclusive, e somente nela, que podemos tratar das coisas singulares — ora, toda coisa singular enquanto coisa finita com existência determinada é um modo finito (pela EI def.5, EI, P25, dem., EI, P28, e pela EII, def. 7). Nem todo modo, por seu turno, é uma coisa singular, haja vista que, como dissemos, além dos modos finitos há também os modos infinitos, sobre os quais não nos debruçaremos.

³ Emprestamos essa expressão de Marilena Chaui, que geralmente faz uso dela para se referir à articulação entre Natureza naturante e Natureza naturada.

Deixando de lado a proposição oito, começamos destacando a sexta e a sétima proposições, pois, observando a mesma perspectiva extensiva que rege todo aquele conjunto de proposições,⁴ juntas elas dão nome à “lei suprema da natureza” (ESPINOSA, 2008, *TTP*, XVI, p. 253), isto é, dão a conhecer aquilo que, de acordo com Espinosa, caracteriza a essência de toda e qualquer coisa singular. Dessa maneira, enquanto uma anuncia que “cada coisa [isto é, toda coisa], o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (ESPINOSA, 2015, EIII, P6, p. 251), a outra conclui que esse esforço de perseveração no ser “não é nada além da essência atual da própria coisa” (ESPINOSA, 2015, EIII, P7, p. 251). Para esclarecermos o que está compreendido nessas afirmações interessa-nos mormente a construção e as particularidades das demonstrações respectivas.

É de notar em primeiro lugar que, das cinco proposições de dedução do *conatus*, as proposições 6 e 7 são as únicas direta e explicitamente fundamentadas na Parte I da *Ética*, da qual importam uma noção fundamental, a noção de potência. Tanto a demonstração de uma quanto a da outra encerra duas partes, sendo que em ambas a primeira parte consiste na retomada de duas proposições do *de Deo*. Dessas duas proposições de base uma está compreendida naquele grupo que, conforme a divisão feita por Guérault,⁵ e posteriormente adotada por Chauí,⁶ realiza a dedução da potência de Deus,⁷ estando a outra no grupo em que se tem a dedução de Deus como identidade entre sua essência e sua potência.⁸ Assim, a primeira parte da demonstração da proposição 6 (“as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada, isto é, coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus pela qual ele é e age” (ESPINOSA, 2015, EIII, P6, dem., p. 251)) se sustenta no corolário da proposição 25⁹ e na proposição 34¹⁰ da Parte I. E a primeira parte da demonstração da proposição 7 (“da essência dada de uma coisa qualquer seguem necessariamente [efeitos]; e as coisas não podem nada outro a não ser o que segue necessariamente de sua natureza determinada” (ESPINOSA, 2015, EIII, P7, dem., 251)), nas proposições 36¹¹ e 29.¹² O recurso a essas passagens denota um objetivo claro da parte de Espinosa. Assentado na ontologia da imanência, o filósofo pode, na segunda parte das demonstrações, i) mostrar em que consiste a potência das coisas singulares, e ii) esclarecer que, assim como em Deus, também nelas essência e potência se identificam.

As duas primeiras proposições convocadas por Espinosa na demonstração da EIII, P6, (EI, P25, corol., e P34) dão sustentação ontológica ao que as proposições 4¹³ e 5¹⁴ demonstram de uma perspectiva lógica, isto é, corroboram o porquê de uma coisa somente poder ser destruída pela ação de causas externas,

⁴ O caráter genérico dessa dedução pode ser confirmado quando observamos o substantivo que Espinosa emprega e que rege toda ela: *res* (coisa). Nesse primeiro momento, para demarcar a amplitude do *conatus* e o fato de que todas as coisas, sem distinção, têm como motor o esforço de perseveração no ser, Espinosa não o relaciona a nada específico, pelo contrário, em tom abrangente diz, “nenhuma coisa”, “à medida que uma coisa”, “cada coisa” etc. Consolidado isso é somente a partir da proposição 9 que o emprego do substantivo *res* desaparece e a abordagem de Espinosa assume um tom menos abrangente voltando-se para o *conatus* de uma coisa singular específica, o ser humano.

⁵ GUEROULT, M. 1968. *Spinoza I: Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne.

⁶ CHAUI, M. 1999. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I: *Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras.

⁷ Compreende as proposições 16 a 29.

⁸ Compreende as proposições 30 a 36.

⁹ “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (p. 91).

¹⁰ “A potência de Deus é sua própria essência” (p. 107).

¹¹ “Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito” (p. 109).

¹² “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (p. 95).

¹³ “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa” (p. 249).

¹⁴ “Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra” (p. 249).

não contendo nada em si, isto é, nenhuma causa interna, da sua própria destruição. O caráter lógico dessa premissa pode ser elucidado pelo princípio de não contradição e pela teoria da definição, a que retornaremos. O aspecto ontológico, por sua vez, perpassa toda a Parte I da *Ética* e está na identificação das coisas singulares como expressão da “essência atuosa de Deus”,¹⁵ portanto, no reconhecimento das coisas singulares como intrinsecamente afirmativas.

Pouco antes da primeira metade da Parte I da *Ética*, a dedução empreendida por Espinosa encaminha ao seguinte ponto: “tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido” (ESPINOSA, 2015, EI, P15, p. 67). Tal enunciado entremeia e sintetiza dois outros: um que identifica Deus como única substância (P14), e outro que se dedica à dedução da causalidade divina (P16). Desenvolvendo essa tríade de proposições, Espinosa contraria toda a tradição que o antecede, pois apresenta uma outra maneira de compreender a causalidade divina. Porque não é dada nenhuma substância além de Deus e, ademais, porque da necessidade da Sua natureza se seguem “infinitas coisas em infinitos modos” (ESPINOSA, EI, P16, p. 75), tudo o que é só pode ser Nele e por Ele.¹⁶ Isso significa, por conseguinte, não apenas que causa e efeito não se separam como, em rigor, que Deus não é causa transitiva e sim causa imanente de todos os seus efeitos. É o que enuncia o texto da proposição 18 da EI, cuja demonstração é feita retomando as três proposições aqui mencionadas. Deus não é separado nem se separa do mundo.

Porque são imanescentes a Deus, as coisas singulares exprimem Sua potência como uma parte dela, o que pode ser entendido em dois sentidos contíguos: primeiro, no sentido de que se seguem de Deus como efeitos Seus, portanto resultam da Sua atividade, isto é, da Sua potência de agir, de maneira que a totalidade do real se explica pela causalidade divina; e, segundo, no sentido de que a potência delas, isto é, das coisas singulares, espelha a potência de Deus. O que entendemos por isso? Que por serem expressão finita do infinito, as coisas singulares e, por conseguinte, uma parte do seu ser e do seu agir, ou seja, da sua potência, pode ser explicada de maneira semelhante à maneira de ser e agir de Deus. Isso se confirma quando observamos que a mesma dedução operada no *de Deo* para a potência de Deus, é operada no *de Affectibus* para a potência das *res singulares*. Nas duas Partes nos deparamos com conclusões semelhantes: a potência de Deus é afirmação da sua essência que é idêntica a sua existência, a potência das coisas singulares é afirmação da sua essência que é esforço para continuar existindo; da essência dada de Deus se segue agir e produzir efeitos, no mesmo sentido, da potência dos seres singulares, pela EIII, P7, dem. e pela EI, P36, se segue agir e produzir efeitos necessários e determinados.¹⁶

Com efeito, enquanto expressão da potência de Deus, as coisas singulares são por natureza “intrinsecamente positivas e indestrutíveis [devendo, por isso], ser concebidas como potências de existir” (CHAUI, 2016, p. 177), ou, em outras palavras, concebidas como graus afirmativos de potência. Contudo, como mostra a Parte III e, de maneira mais incisiva a Parte IV da *Ética*, não devemos esquecer que, embora seja parte de Deus, um singular é modo finito, isto é, uma parte da natureza que, enquanto tal, não pode ser concebida senão em comércio com as outras partes. Em conformidade com o axioma I¹⁷ que segue o lema III da pequena física isso significa que nem as mudanças sofridas por uma coisa singular, nem as mudanças por ela causadas, podem ser compreendidas tão somente a partir da sua natureza só, pelo contrário. Esse entendimento envolve uma série de outros fatores e circunstâncias. Ora, as mudanças pela quais um indivíduo passa são o resultado de uma complexa trama de experiências, encontros e relações, e nessa trama cada coisa singular é apenas um dos fios, isto é, uma causa parcial e, portanto, inadequada.

¹⁵ Essa expressão aparece uma única vez no decorrer da *Ética*, no escólio à proposição 3 da Parte II. Em seu comentário sobre o *de Mentis*, Macherrey esclarece que, “uma essência atuosa é uma essência que é diretamente portadora de uma potência de agir através da qual ela revela sua verdadeira natureza” (MACHEREY, P. 1997. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La deuxième partie, la réalité mentale. Paris: PUF, 1997, p. 58, nota 1, tradução nossa).

¹⁶ Cf. ESPINOSA, 2015, EI, def. 5, e axiomas 1 e 2, e EI, P15.

¹⁷ “Todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante” (ESPINOSA, 2015, EII, P13, lem. 3, ax.1, p. 155).

Ocorre que, embora essa relação com o exterior seja fundamental do ponto de vista da conservação e da expansão da potência (e aqui podemos pensar em termos fisiológicos, biológicos e mesmo políticos), nem sempre se trata de uma relação de conveniência: nem todo encontro é um bom encontro. Com respeito às relações inter-humanas, por exemplo, Espinosa não cessa de ponderar que a condução por afetos que são paixão pode fazer com que os seres humanos não convenham uns com os outros, e sejam contrários uns aos outros, preceito que sustenta na *Ética* e que retoma no *Tratado político*. A experiência ensina cotidianamente que, porque tem sua conduta mais orientada pelos afetos que são paixão do que pela razão, os seres humanos são, em grande medida, “invejosos e molestos uns aos outros”, e, por isso, mais propensos à vingança que ao perdão,¹⁸ ao desprezo que a empatia, à intolerância que ao respeito, ao ódio que ao amor etc. Nesse sentido, a contrariedade, o conflito e a destruição, em maior ou menor medida, estão sempre atravessando as relações humanas. Uma parte da natureza sempre pode ser destruída por outra. O axioma do *de Servitude* é contundente, “na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente e mais forte pela qual aquela pode ser destruída” (ESPINOSA, 2015, EIV, ax., p. 318).

Essas questões são importantes porque são elas que estão antecipadas na segunda parte da demonstração da EIII, P6. As coisas singulares são parte de Deus e, portanto, internamente afirmativas, mas como vivem em relação com as outras partes, contam também com uma determinação externa que, em contrapartida, nem sempre tem caráter afirmativo, como bem sintetiza Chaui (2016, p. 177): “a finitude do modo humano, o peso da exterioridade e o risco destrutivo que esta pode ter explicam a necessidade de esforçar-se”. A potência de existir de uma coisa singular realiza-se então como *conatus*, isto é, como esforço para continuar existindo, seja por meio da oposição ao que se apresenta como entrave (perspectiva da EIII, P6, dem.), seja pela composição com o que se lhe apresenta como auxílio (perspectiva da EIII, P7, dem.).

É importante não perdermos de vista o que dissemos acima: a dedução da potência das coisas singulares na Parte III da *Ética* é feita de maneira semelhante à dedução da potência de Deus na Parte I. Dessa maneira, tendo estabelecido a causa da potência das coisas singulares, e tendo determinado em que consiste essa potência na proposição 6 da EIII, o próximo passo de Espinosa deve ser mostrar, tal como na EI, P34, que potência e essência são inseparáveis, é o que empreende na demonstração da EIII, P7. Essa demonstração tem início com um jogo de simetria entre essência e natureza – o que também ocorre na primeira definição da EI –, movimento a partir do qual passa à relação entre essência e potência. Recorrendo à proposição 36 da Parte I, o que primeiro se sustenta é que uma essência é uma potência de agir (da essência de uma coisa necessariamente seguem efeitos) e, complementar a isso, o apelo à EI, P29 exclui das ações das coisas singulares a contingência e, indiretamente, a livre vontade, pontuando, assim, que o poder de uma coisa segue de sua natureza de maneira determinada.

Considerando que Deus é a causa pela qual as coisas existem e operam, isto é, pela qual são e agem ou, o que é o mesmo, levando em conta que as coisas singulares são expressões da potência de Deus, a primeira conclusão a que se chega é que também elas existem e agem produzindo efeitos necessários e determinados. Assim, uma coisa singular é efeito, mas também é causa, e é dessa perspectiva que se deve determinar a conformidade entre sua essência e sua potência. Destarte, se da essência de uma coisa necessariamente seguem efeitos, e se tudo o que uma coisa pode (isto é, todos os seus efeitos) é precisamente o que segue da sua natureza determinada,¹⁹ então a potência e a essência dessa coisa não se distinguem. Essa coincidência é justamente o que Espinosa denomina de “essência atual”. Pela proposição 6 da EIII sabemos que a potência de uma coisa singular é seu *conatus*, isto é, o esforço que ela faz para perseverar em seu ser,

¹⁸ Cf. ESPINOSA, 2015, EIV, P35, esc., p. 429; e ESPINOSA, B. 2009. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, cap. 1, §5, p. 8 e cap. II, §5, p. 12.

¹⁹ Vale lembrar que, por natureza e essência Espinosa entende o mesmo, ver, por exemplo: EI, P36, dem. e EIII, P57, dem. Sendo assim podemos estabelecer uma identificação tripla: natureza/essência/potência.

por conseguinte, atentando ao precedente, “a potência, ou seja, o esforço (*potentia sive conatus*) pelo qual [cada coisa] se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual” (ESPINOSA, 2015, EIII, P7, dem., p. 251).

III

Apresentado esse panorama retornamos aos primeiros apontamentos desse texto. Conforme avança a dedução do *conatus*, Espinosa põe em equivalência não apenas a potência e a essência de uma coisa, mas também a essência e a existência dela. Assim, ancorando-se na proposição 4 da Parte III da *Ética*, a proposição 6 dessa mesma Parte atesta que nenhuma coisa tem em si algo pelo qual possa ser destruída, isto é, algo que tire a sua existência. Quando partimos dessa consideração e retornamos à proposição evocada, observamos, no entanto, que Espinosa parece tratar de coisas distintas em uma passagem e outra. Ora, se na P6 discorre sobre a afirmação da existência, na P4 seu acento recai sobre a noção de essência. Destarte, demonstra nosso autor, a definição de uma coisa afirma e põe sua essência, e de maneira alguma a nega ou suprime. Contudo, apesar da suposta dessemelhança, se Espinosa põe as duas passagens em relação e, mais precisamente, recorre a uma para afirmar a outra, temos de concluir que, em rigor, essência e existência não se desvinculam. Mas como compreender esse vínculo? No caso de Deus não há maiores dificuldades, pois ele está assegurado desde a definição de abertura da *Ética*: a natureza (essência) do que é causa de si não pode ser concebida senão como existente. A maior dificuldade consiste em pensar essa inseparabilidade na perspectiva dos seres singulares já que, diferentemente de Deus, eles têm uma essência que não envolve existência. O que precisa ser esclarecido é que tanto em Deus quanto nos modos finitos essência e existência são inseparáveis e concomitantes. Essa compreensão justifica o apelo da EIII, P6 a EIII, P4, mostrando que não há disparidade entre as afirmações proferidas pelas duas passagens.

Os fundamentos implícitos que orientam e dão sustentação a essas questões são a noção de causalidade e a teoria da definição que, desenvolvida por Espinosa no *Tratado da emenda do intelecto*, é retomada na *Ética* em dois momentos, no segundo escólio à proposição 8 da Parte I,²⁰ e na definição 2 da Parte II. Nessa passagem, Espinosa (2015, p. 125) diz “*pertencer à essência de uma coisa* aquilo que, dado a coisa, é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou *aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido*”. Ao definir o que entende por “pertencer à essência” Espinosa elucida, então, não apenas que essência e existência estão implicadas – porque, dada uma, a outra necessariamente é posta –, como também que se implicam mutuamente,²¹ o que significa que, assim como não há coisa (existência) sem essência, da mesma maneira (vice-versa), não há essência sem coisa, isto é, sem existência. Uma é condição *sine qua non* da outra e, por isso, dada ou tirada uma delas, a outra é simultaneamente dada ou tirada, essência e existência são sempre juntas — é exatamente o que o *Tratado da emenda* explicita por meio da noção de definição genética.

Na “segunda parte do Método”,²² Espinosa está pensando nas “condições de uma boa definição”, isto é, naquilo que, observado em uma definição, faz dela uma definição perfeita. Conforme o texto indica,

²⁰ Nessa passagem Espinosa destaca quatro pontos a respeito da verdadeira definição: i) “a verdadeira definição de cada coisa nada envolve nem exprime exceto a natureza de cada coisa definida”, ii) “nenhuma definição envolve nem exprime um certo número de indivíduos, visto que nada outro exprime senão a natureza da coisa definida [...]”, iii) “de cada coisa existente é dada necessariamente uma certa causa pela qual existe” e, iv) “esta causa, pela qual alguma coisa existe, ou deve estar contida na natureza e definição da coisa existente, ou deve ser dada fora dela” (p. 55). Esses mesmos pontos são apresentados na Carta 34 de Espinosa a Hudde.

²¹ Essa consideração também aparece no *Breve tratado*, nele, porém, o ensinamento da EII, def. 2 é apresentado como uma regra, a regra a partir da qual é possível saber o que pertence à natureza de uma coisa. Semelhante a passagem da *Ética*, o *KV* diz que, “*pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o qual ela não pode existir nem ser entendida*; porém não só isso, mas de tal maneira que a proposição seja reversível, a saber, que *o que se afirma também não pode, sem a coisa, existir nem ser entendido*” (ESPINOSA, B. *Breve tratado*. Trad. Luís C. Oliva e Emanuel A. R. Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, p. 91, §5).

²² Do parágrafo 91 em diante.

para ser assim distinguida, a definição precisa cumprir uma única exigência, dizer o que a coisa definida é, isto é, dar a conhecer a essência do definido, na medida em que expõe sua causa, isto é, como ele existe. Posto esse critério, a conclusão não se faz esperar, uma definição perfeita é uma definição genética. Para ilustrar essa questão, Espinosa recorre a um exemplo clássico, o do círculo. Defini-lo como uma figura em que os pontos são equidistantes do centro nada mais faz que indicar uma propriedade sua, trata-se, assim, de uma definição nominal. Para determinar a essência do círculo e com isso cumprir o critério de perfeição apresentado acima, é necessária uma definição que mostre sua gênese. Nesse sentido, acentua o *Tratado da emenda*, “o círculo deve ser definido como a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel” (ESPINOSA, 2004, *TIE*, §96, p. 57). Eis a definição perfeita do círculo, ela exprime o que é o círculo, oferece sua essência, dizendo a causa que o gera,²³ ou seja, que o faz existir. Como consequência, todas as propriedades do círculo podem ser deduzidas dessa definição, o que não acontece naquela outra que opera por meio de predicados.

Em certo sentido, o que Espinosa faz a partir disso não é senão sustentar a premissa aristotélica de que conhecer é conhecer pelas causas. Contudo, apesar de ser orientado pelo mesmo pressuposto que o filósofo grego, desenvolve esse pensamento de maneira completamente distinta, exibindo conclusões que em nada o aproximam de Aristóteles. Em primeiro lugar, não propõe pensar a causalidade dividindo-a em quatro tipos (formal, material, eficiente e final).²⁴ Em segundo, tece uma rigorosa crítica à noção de causa final. Como podemos acompanhar no Apêndice do *de Deo*, a crença de que a natureza é orientada por alguma finalidade é fruto da ignorância e fonte de toda a superstição; trata-se, diz Espinosa, de um “arraigado preconceito”.²⁵ Das quatro causas apresentadas por Aristóteles, o autor da *Ética* mantém apenas duas, a causa formal e a causa eficiente, mas, sem distingui-las, como faz o estagirita, as identifica. É exatamente isso que acompanhamos no parágrafo acima com a definição genética do círculo. Defini-lo como uma figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra, móvel, é defender que não há hiato entre o movimento de construção do círculo e o próprio círculo. Nesse sentido, não somente a causa eficiente do círculo é interna, como se identifica com sua causa formal. Essa coincidência entre causa eficiente e causa formal contemplada por uma definição perfeita, isto é, pela definição genética tem nome: causa eficiente imanente, e na *Ética* é apresentada sob a forma de axioma, “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve” (ESPINOSA, 2015, *EI*, ax., 4, p. 47). Resumidamente, por meio daquela coincidência Espinosa pode mostrar que causa e efeito ou, essência e existência são dadas a um só tempo e não se separam.

Do que precede conclui-se então que a pergunta pela essência de uma coisa e a pergunta por sua existência não são questões distintas, sempre que uma é feita a outra está pressuposta. Porque abarca a causa produtora

²³ No tocante ao método justifica-se, assim, a adoção ou preferência da definição genética em relação à definição nominal. Nesse ponto Espinosa parece ter seguido de perto o pensamento de Hobbes. No *De corpore*, o filósofo já chamava a atenção para a definição genética como fonte de conhecimento das coisas justamente porque ela tem como ponto de partida a causa do definido. Naquele texto, precisamente no capítulo sobre o método, Hobbes distingue duas sortes de definições, uma das quais diz respeito a “termos que significam coisas das que se pode compreender a causa” (HOBBS, 2000, p. 85). Porque abrange a causa geradora e a maneira de geração da coisa, isto é, a maneira de construção do definido, as definições daquele tipo permitem que se tenha do definido ideias claras e perfeitas. Para ilustrar essa questão, Hobbes se utiliza do mesmo exemplo posteriormente evocado por Espinosa, o do círculo, cuja definição genética mostra que ele é “uma figura nascida da circundução de uma linha reta em um plano” (HOBBS, 2000, p. 85). Nesse caso, como no texto de Espinosa, temos uma definição que diz o que a coisa é, na medida em que contempla a sua causa geradora, e Hobbes esclarece o motivo disso, “a razão pela qual digo que o que tem causa ou geração deve ser definido pela causa e pela geração é esta: o fim da demonstração é o conhecimento das causas e da geração das coisas [fim que coincide com aquilo mesmo que apresenta acerca da filosofia no §2 do capítulo I; a filosofia é o conhecimento dos efeitos pelo conhecimento das causas ou gerações], a qual se não pode ser conseguida por definições, não poderá ser obtida pela conclusão do primeiro silogismo [...]” (HOBBS, T. 2000. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madri: Trotta, p. 86, tradução nossa).

²⁴ Para ver sobre as quatro causas conferir: ARISTÓTELES, 2005. *Órganon*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, (*Analíticos Posteriores*, Livro II, cap. XI); _____. 2009. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP, (Livro II, cap. III); _____. 1984. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores), (Livro II, cap. II).

²⁵ ESPINOSA, 2015, *EI*, ap., p. 111.



e, ademais, porque esta é interna, imanente, a definição não apenas põe como também afirma a coisa definida, vinculando sua essência e sua existência em uma relação necessária que, como esclarecemos, é de simultaneidade e reversibilidade.²⁶ Eis o motivo pelo qual é impossível afirmar ou negar qualquer uma delas sem que, ao mesmo tempo, se afirme ou negue a outra. Em qualquer definição que se queira perfeita essa equivalência opera. No contexto da Parte III da *Ética* isso não apenas esclarece o texto da proposição 4 como, inclusive, elucida o debate que orienta e permite à demonstração da proposição 6 invocá-la.

Apesar de estar assegurada a necessidade da relação entre essência e existência, e apesar do seu ponto de sustentação ser o mesmo – o caráter afirmativo da definição – quer se trate de Deus, quer dos modos, a maneira de compreendê-la em um caso e outro é distinta, e isso por um motivo já apontado: a essência de Deus envolve existência, a essência dos modos não. Assim, uma questão carece de esclarecimento, em que medida não há conflito ou contradição na afirmação de uma essência que não envolve existência – ideia que parece supor certa distância entre as duas coisas – com a relação de simultaneidade e reversibilidade que a definição impõe entre essência e existência? A resposta para essa dificuldade pode ser delineada do interior mesmo do *Tratado da emenda*. Pouco antes de introduzir a discussão sobre a definição genética, Espinosa salienta que, a condição para se ter ideias claras e distintas é a de que as coisas sejam concebidas ou por sua essência ou por sua causa próxima, e prossegue:

Se uma coisa existe em si ou, como se diz comumente, é causa de si mesma, ela deverá ser entendida só pela sua essência; se, porém ela não existe em si, mas requer uma causa para existir, então deve ser compreendida pela sua causa próxima. Pois, na verdade o conhecimento do efeito nada mais é do que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa (ESPINOSA, 2004, *TIE*, §92, p. 55).

Dirigindo-nos à *Ética*, trata-se de Deus e dos modos, e da causalidade que opera em cada um ou, mais corretamente, das duas maneiras de ser distinguidas no axioma 1 da primeira Parte, “tudo que é, ou é em si ou em outro”. Pelas definições 3 e 5²⁷ da EI, ser em si (*in se*) e ser em outro (*in alio*) designam a maneira de existência de uma coisa, assim, é em si aquilo que existe por sua própria atividade, e é em outro aquilo que para existir requer a atividade de outra coisa que não ela. Lembremos, porém, que conhecer é conhecer pelas causas, nesse sentido, *in se* e *in alio* não dizem respeito apenas à existência das coisas, mas também ao conhecimento disso que existe. Dessa maneira, seguindo o §92 do *Tratado da emenda*, aquelas definições ressaltam que, aquilo que existe por sua só atividade é concebido por si mesmo, por sua essência, de maneira que o conhecimento que se tem dela não está subordinado ao conhecimento de nenhuma outra coisa da qual dependa. E, em contrapartida, aquilo que é em outro, porque o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, só pode ser concebido por outro. Em termos gerais, aquilo que é em si é causa de si, aquilo que é em outro reporta a outra coisa como sua causa, e é a partir dessa causa que a conjunção entre sua essência e sua existência deve ser explicada.

Deus é *causa sui* (pelo precedente, em si, por si e concebido por si), por conseguinte, dada a definição de causa de si como “aquilo cuja essência *envolve* existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (ESPINOSA, 2015, EI, def. 1, p. 45, itálico nosso), Nele a inseparabilidade entre essência e existência se explica por sua própria natureza. O emprego do verbo *involvere* destacado na citação tem papel chave nessa compreensão, ele conecta a essência e a existência do que é causa de si em uma relação tal que

²⁶ Embora esta não seja uma questão considerada por Espinosa, podemos dizer, a partir do que foi exposto, que a definição genética tal como apresentada por ele, parece dar conta daquelas quatro questões que, segundo Aristóteles, formulamos acerca das coisas que conhecemos, são elas: o que, *to oti* (pergunta pelo fato), porquê, *to dioti* (pergunta pela causa), se é, *ei esti* (pergunta pela existência), o que é, *ti estin* (pergunta pela essência). Cf. ARISTÓTELES, 2005, p. 313.

²⁷ Respectivamente, definição de substância (“aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”), e definição de modo (“afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido”).



uma não pode ser concebida sem a outra.²⁸ O que, certamente, poderia ser questionado já que a essência e a existência das coisas singulares também não podem ser concebidas uma sem a outra e, apesar disso, sua essência não envolve existência. Para evitar qualquer dubiedade precisamos considerar que “envolver existência”, no caso de Deus, e “não envolver existência”, no caso dos modos, está diretamente relacionado à natureza mesma da coisa, assim “o envolvimento da existência significa que a ação própria da coisa é existir, ou seja, é a afirmação plenamente atual da sua existência”, dessa maneira “o ser mesmo da coisa é seu gerar-se como existente” (OLIVA, 2015, p. 264). Pelo que vimos até aqui, se esse é o caso de Deus, não é o caso dos modos finitos, cuja natureza é um esforçar-se para continuar existindo. Envolver, diz Deleuze (2017, p. 19), é implicar²⁹: a essência do que é causa de si implica existência, portanto, a natureza do que é causa de si não pode ser concebida senão como existente. Em outras palavras, Deus existe necessariamente porque é da sua natureza, isto é, da sua essência, existir, a essência de Deus é uma existência necessária por si mesma.

A definição de abertura da *Ética* cumpre de maneira absoluta o critério de perfeição da definição exigido pelo *Tratado da emenda*. E dizemos “de maneira absoluta” porque não se trata de uma definição pela causa próxima, mas pela essência mesma da coisa como causa de si. Além disso, ela coloca no interior da ontologia, e como ponto de partida e sustentação de toda a filosofia de Espinosa – pois se todo conhecimento é um conhecimento das causas, devemos partir do conhecimento da causa de todas as coisas –, nada mais que a controversa ideia de uma causa eficiente interna, ou melhor, de uma causa eficiente de si, noção que já havia aparecido em Descartes, mas apenas como possibilidade e por analogia.³⁰ Essa questão, no entanto, não desenvolveremos no momento. Resta agora esclarecer a perspectiva dos modos.

Por serem em outro e por outro, a relação entre a essência e a existência dos modos não se explica pela necessidade da sua essência, mas pela necessidade da sua causa, isto é, de Deus. O que não significa que não são necessários, mas antes, que uma causa que não são eles põe sua necessidade.³¹ Dessa maneira, embora pela EI, P24, a essência dos modos não envolva existência – nega-se aos modos o estatuto de substâncias – dada a natureza de Deus, existem necessariamente. É sob essa consideração que, após haver deduzido Deus nas 24 primeiras proposições do *de Deo*, o escólio à proposição 25 (“Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência delas”), conclui que “no sentido (*eo sensu*) em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo causa de todas as coisas” (ESPINOSA, 2015, EI, P25, *esc.*, p. 91). Daqui se seguem duas considerações, a primeira mais diretamente relacionada à proposição, e a segunda, ao escólio. Em primeiro lugar, podemos reconhecer os interlocutores de Espinosa. Nosso autor se põe em diálogo direto com a tradição escolástica e a distinção por ela estabelecida entre essência e existência, aquela sendo incriada e necessária, e esta, por sua vez, por um ato voluntário de Deus no momento da criação, o *fiat* do Gênesis, criada e contingente.³² Essência e existência seriam, assim, não apenas distintas como também

²⁸ É nesse mesmo sentido que o verbo *involvere* é empregado, por exemplo, na demonstração da EII, P49, “concebamos [...] um modo de pensar pelo qual a mente afirma que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos. Essa afirmação envolve o conceito, ou seja, a ideia de triângulo, isto é, não pode ser concebida sem a ideia de triângulo. *É o mesmo, com efeito, se eu disser que A deve envolver o conceito de B ou que A não pode ser concebido sem B*” (ESPINOSA, 2015, EII, P49, *dem.*, p. 217, *itálico nosso*).

²⁹ Marilena Chauí (1999, p. 786-787) destaca três sentidos para o verbo envolver: incluir/conter, implicar/depender e unificar/igualar, mas não faz isso a fim de opô-los. Segundo a autora, todos os três sentidos são contemplados na definição 1 do *de Deo*, e indicam uma única coisa, que “a causalidade de que se trata não é uma sequência temporal de eventos, nem uma sucessão de fatos encadeados, mas a ação mesma de uma causa que dá a razão de sua existência e que por isso mesmo não pode conceber-se senão existente”.

³⁰ Cf. DESCARTES. R. 1996. *Oeuvres de Descartes IX*. Ed. C. Adam & P. Tannery. Paris: J. Vrin, p. 73-95. Primeiras objeções e Respostas.

³¹ Pelo escólio 1 à proposição 33 da Parte I da *Ética* “uma coisa é dita necessária ou em razão da sua essência ou em razão da sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente” (p. 103). O primeiro caso refere-se a Deus, o segundo, aos modos.

³² Guérout (1968, p. 332) ressalta que, em conjunto as proposições 24 e 25 da Parte I “têm um caráter refutativo e indireto [...] é falso que as essências das coisas produzidas por Deus envolvam existência, isto é, sejam substâncias e, é ‘absurdo’ ‘negar’ que

separadas antes da posição de uma na outra. Na contramão dessa interpretação, o autor da *Ética* sustenta que em nenhum caso há precedência da essência com relação à existência, ambas se dão simultaneamente porque Deus é causa eficiente *não apenas* da existência das coisas, *mas também* da essência delas. Negar isso seria afirmar que as essências das coisas singulares podem ser concebidas sem Deus, o que pela proposição 15 da EI (“tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”) é absurdo.

Para a segunda consideração repetimos o que diz o escólio à EI, P25, “no sentido em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo também causa de todas as coisas”. A expressão “no sentido” tem uma função precisa, incorporando a crítica à “escola”, evidenciada pelas respectivas proposição e demonstração, o escólio coloca em relevo a própria atividade causal e potência produtiva de Deus que, nos termos do Prefácio da Parte III é “sempre a mesma e uma só e a mesma em toda parte”, isto é, não assume sentidos distintos conforme esteja referida a Deus mesmo ou aos modos. Por conseguinte, assim como da dedução de Deus como causa de si segue como consequência necessária a inseparabilidade entre sua essência e sua existência, da mesma maneira, concebê-lo como causa de outro no sentido em que é dito causa de si é assumir que Ele é causa não apenas da existência e da essência dessa outra coisa, mas também que as causa de maneira simultânea e inseparável, pois é causa eficiente imanente. Esse é um passo importante, “ao negar a fratura ontológica entre criador e criaturas através da causalidade imanente de Deus, Espinosa pode entregar ao homem os instrumentos conceituais para conhecer a natureza divina” (GATTO, 2016, p. 289), e, por conseguinte, para compreender sua própria natureza, o que tem desdobramentos relevantes tanto no campo da ética, quanto no da política.

Com esse vaivém julgamos ter respondido os questionamentos levantados nesse íterim. A atividade causal eficiente e imanente de Deus garante, ou seja, põe e explica a necessidade, simultaneidade e inseparabilidade não apenas entre a sua própria essência e existência, como também entre a essência e a existência dos seus efeitos. Ademais, uma vez estabelecido no início da *Ética* o caráter essencialmente ativo e afirmativo da natureza divina, segue como consequência que todas as suas expressões, porque partilham da sua potência, são afirmativas. O corolário da EI, P24 dá respaldo a essa reflexão: nele, Espinosa pondera que “Deus é a causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir”.³³ Sob tais fundamentos, nosso autor pode demonstrar indo além da interpretação defendida por seus contemporâneos – estamos nos referindo a Descartes e a Hobbes, que pensam o *conatus* de uma perspectiva primordialmente física e mecânica³⁴ – que o esforço de perseveração no ser tem suas raízes fincadas fundamentalmente na ontologia.

Deus, prossegue o corolário mencionado, “é a causa do ser das coisas”, e como Ele é causa delas no mesmo sentido em que é dito causa de si, a essência atual de uma coisa singular é, reafirmamos, intrinsecamente afirmativa. Vimos que, para Espinosa, a essência atual de uma coisa é seu *conatus*, isto é, a ação mesma de existir, do que segue que a essência de uma coisa singular é não apenas logicamente inseparável da sua existência, sob o risco de contradição com a teoria da definição e com a noção de causalidade eficiente imanente por ela envolvida, como, inclusive, ontologicamente inseparável dela. Feito esse percurso podemos concluir, retomando as palavras de Oliva que, “a potência divina está para o *conatus* assim como a essência divina está para a essência atual da coisa”.

Deus seja causa das essências” (tradução nossa). Sobre isso e sobre os destinatários da crítica de Espinosa conferir: GUEROULT, 1968, p. 327-331, §§III e IV.

³³ Embora não seja diretamente invocada por Espinosa essa ideia reverbera no corpo da EIII, P6 e, de maneira mais clara, no parágrafo 2 do capítulo 2 do *TP*, quando o filósofo começa a deduzir a noção de direito natural relacionando-o à potência.

³⁴ Sobre o entendimento da noção de *conatus* em Descartes e Hobbes, conferir: OLIVA, L. 2018. O *conatus* em Descartes, Hobbes e Espinosa. In: *Dois pontos*, v.15, n.1, Filosofia e Ciências nos séculos XVII e XVIII, p. 61-77. Disponível em: < <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/57176/35686> >. Acesso em: 11/08/2018, e JESUS, P.B.M. 2015. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. São Paulo. 140 p. Dissertação (Mestrado). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-06112015-152933/pt-br.php> >.



Referências

- ARISTÓTELES. 2005. *Órganon*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro.
- _____. 2009. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP.
- _____. 1984. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores).
- CHAUÍ, M. 1999. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2016. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. II: Liberdade. São Paulo: Companhia das letras.
- DELEUZE, G. 2017. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DESCARTES, R. 1996. *Oeuvres de Descartes IX*. Ed. C. Adam & P. Tannery. Paris: J. Vrin.
- ESPINOSA, B. 2015. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.
- _____. 2014. *Breve Tratado*. Trad. Luís C. Oliva e Emanuel A. R. Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. 2004. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad. Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2008. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo P. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2009. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- GATTO, A. 2016. "A teoria cartesiana das verdades eternas na interpretação de Espinosa". In: *Cadernos Espinosanos*, n.35, p. 269-293, jul-dez. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/120388> >. Acesso em: 15/08/2018.
- GUEROULT, M. 1968. *Spinoza I: Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne.
- HOBBS, T. 2000. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madri: Trotta.
- JESUS, P. B. M. 2015. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. São Paulo. 140 p. Dissertação (Mestrado). Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-06112015-152933/pt-br.php> >.
- MACHEREY, P. 1997. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La deuxième partie, la réalité mentale. Paris: PUF.
- OLIVA, L. 2018. "O *conatus* em Descartes, Hobbes e Espinosa". In: *Dois pontos*, v.15, n.1, Filosofia e Ciências nos séculos XVII e XVIII, p. 61-77. Disponível em: < <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/57176/35686> >. Acesso em: 11/08/2018.
- _____. 2015. "Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa". In: *Discurso*, v.45, n.2, p. 249-272, março. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/112516> >. Acesso em: 25/01/2019.

Recebido em 4 de maio de 2019. Aceito em 4 de novembro de 2019.