

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Fernando Bonadia de Oliveira

Coerência e comunidade em Espinosa

São Paulo,
2015

Fernando Bonadia de Oliveira

Coerência e comunidade em Espinosa

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Homero Silveira Santiago.

São Paulo
2015

Autorizo a reprodução total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Folha de Aprovação

OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. Coerência e comunidade em Espinosa. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

_____ em __/__/__

Banca examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Agradecimentos

À minha família, pelo apoio e compreensão: Deise, Carla e Fernanda.

A Homero Santiago, pela orientação e cuidado que tornaram possível a realização desta pesquisa.

Aos professores Luís César Oliva, Marilena Chaui, André Rocha e Cristiano Rezende, pela disposição em aceitar participar do exame de defesa de tese.

Ao Grupo de Estudos Espinosanos (USP), pelo convívio e aprendizado.

Aos funcionários da USP, pela qualidade dos serviços prestados.

Aos amigos, alunos e ex-alunos, pela compreensão e motivação em todos os momentos.

A Victor Fiori Augusto, pela constante interlocução e pela revisão final desta tese.

SUMÁRIO

RESUMO / 7

ABSTRACT / 8

APRESENTAÇÃO / 9

CAPÍTULO 1: UM PROBLEMA DE COERÊNCIA / 14

- 1.1. O problema / 14
- 1.2. Um modelo pré-socrático / 17
- 1.3. As críticas de Sócrates / 24
- 1.4. As críticas de Aristóteles / 31
- 1.5. O elogio de Nietzsche / 39
- 1.6. A coerência contra a ordem moral do mundo / 43

CAPÍTULO 2: OS VÁRIOS SENTIDOS DA COERÊNCIA / 53

- 2.1. A correspondência entre Espinosa e Henry Oldenburg / 53
- 2.2. Coerência metafísica e coerência física / 58
- 2.3. Da coerência política à coerência biológica / 75
- 2.4. Coerência ética / 102
- 2.5. *Cohaerentia sive convenientia* / 118

CAPÍTULO 3: CONVENIÊNCIA E COMUNIDADE / 123

- 3.1. A coerência de um livro / 123
- 3.2. Conveniência e comércio / 131
- 3.3. Não ter algo em comum / 144
- 3.4. Diferenciação e comunidade / 161

CAPÍTULO 4: COMUNIDADE E COERÊNCIA / 169

- 4.1. Interioridade / 169
- 4.2. Exterioridade / 179
- 4.3. Transições / 185
- 4.4. A comunidade contra a ordem moral do mundo / 195

CAPÍTULO 5: PRODUÇÃO DE TOTALIDADE / 205

- 5.1. A ordem das partes / 205
- 5.2. A ordem comum / 211
- 5.3. Ter algo em comum / 219
- 5.4. Ter direitos comuns / 229
- 5.5. Produzir totalidade / 248

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS / 256

RESUMO

Oliveira, Fernando Bonadia de. Coerência e comunidade em Espinosa. 2015. 267f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Este trabalho desenvolve uma investigação sobre as noções de coerência e comunidade nas obras de Bento de Espinosa (1632-1677), em especial na *Ética demonstrada em ordem geométrica*. A noção de coerência, entendida como modo pelo qual as partes da natureza se relacionam para compor o todo do universo, é um problema central em toda a história da filosofia. Espinosa também se posicionou em relação a essa questão, formulando uma teoria que procura explicar a relação entre as partes do universo sem recorrer a nenhuma causa exterior a ele, configurando assim uma filosofia da imanência. Nessa perspectiva, o objetivo da pesquisa consiste em mostrar como o problema da coerência apareceu em diferentes campos da obra espinosana, sendo sempre solucionado através de uma mesma explicação imanente da natureza, que se estabeleceu definitivamente com a introdução da noção de *comum* na cadeia dedutiva da *Ética*. Para isso, partimos de uma perspectiva histórica e examinamos inicialmente algumas cartas de Espinosa, verificando como a pergunta sobre a coerência da natureza foi ali respondida. Posteriormente, ao analisar a *Ética*, apresentamos como, em cada de uma de suas cinco partes, a ideia de comunidade se faz presente, emergindo tanto no campo especulativo quanto no campo prático.

Palavras-chave: Coerência, Comum, Comunidade, Espinosa, *Ética*.

ABSTRACT

Oliveira, Fernando Bonadia de. Coherence and community in Spinoza. 2015. 267f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This work develops and investigation about the notions of coherence and community in Baruch Spinoza's (1632-1677) works, especially in the *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*. The notion of coherence, understood as mode through which the parts of nature relate to each other to compose the whole of the universe, is a central problem to the whole history of philosophy. Spinoza also took a stand on this issue, formulating a theory that tries to explain the relation among the parts of the universe without resorting to any cause external to it, thus configuring a philosophy of immanence. In this perspective, the aim of the thesis consists in showing how the problem of coherence appeared in different fields of Spinoza's works, always being solved by the same immanent explanation of nature, which was definitely established by the introduction of the notion of "common" into the deductive chain of the *Ethics*. For this purpose, we start from a historical perspective and initially examine some of Spinoza's letters, verifying how the question concerning the coherence of nature was answered. Afterwards, analyzing the *Ethics*, we show how the idea of community is present in each of its five parts, emerging both in the speculative field and in the field of practice.

Keywords: Coherence, Common, Community, Spinoza, *Ethics*.

APRESENTAÇÃO

O problema da relação entre as partes e o todo atravessa a história da filosofia. As filosofias que se colocaram sob a perspectiva da transcendência tiveram de solucionar o problema da relação entre as partes e o todo da natureza mediante o recurso a uma causa exterior, um Deus ou certa entidade que, de fora do mundo, cria o mundo e todas as coisas que nele habitam. O modo pelo qual esse ser ordena e coordena cada parte do todo discrepa em cada forma transcendente de pensamento a mobilizar intermináveis debates. Já as doutrinas que pretendem se colocar sob a perspectiva da imanência não podem recorrer a uma causa exterior; precisam, ao contrário, de um fundamento interno, de uma lógica intrínseca ao próprio real que opere de maneira autorregulada, sem carecer da ação de algo a intervir de fora.

O filósofo Bento de Espinosa, no século XVII, decidiu-se pela segunda alternativa e, por isso, foi associado com muita razão por Yirmiyahu Yovel ao passado pré-socrático ou pré-cristão da filosofia, tempo em que as concepções de mundo buscavam se afastar da mitificação da natureza. De acordo com o comentador, Espinosa retomou a ideia de imanência abandonada desde Platão, dando a ela uma renovada fundamentação¹.

A polêmica em torno da relação entre parte e todo da natureza – o que será chamado, ao longo deste trabalho, de “*problema da coerência*” – acompanhou toda a produção de Espinosa, entendida como produção de uma filosofia da imanência.

O objetivo do trabalho ora proposto consiste em mostrar como o problema da coerência apareceu em diferentes domínios da obra espinosana, sendo sempre solucionado através de uma mesma explicação imanente da natureza, que se consolidou com a introdução da ideia de *comunidade* na cadeia dedutiva da *Ética*. “Coerência” não deve, pois, ser compreendida aqui em registro lógico, como indicador de certa teoria da verdade, nem como vínculo que une sujeito e predicado em dado raciocínio². Do mesmo modo,

¹ Yovel, Y. Marx's ontology and Spinoza's philosophy of immanence. *Studia Spinozana* – an international and interdisciplinary series. Würzburg: Königshausen & Neumann, vol. 9, 1993, p. 218.

² O trabalho não discute, por consequência, temáticas relativas ao afastamento ou à aproximação da epistemologia espinosana de uma teoria coerentista da verdade. Tal matéria, já estudada entre alguns comentadores de Espinosa, não será aqui posta em questão (sobre esse ponto, cf. Gleizer, M. Ideia adequada, holismo semântico e verdade como coerência em Espinosa. In: *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, 2009, p. 65-85). Igualmente, a noção de *coerência* não será tomada especificamente na acepção da palavra que remete à relação entre sujeito e predicado; em certa passagem do *TEI* sobre natureza das ficções (§62;

“comunidade” não designa, em especial, algum tipo de coletivo humano ou sociedade comum de homens³, mas *o ser comum das coisas*, que emerge no espinosismo em diversos contextos, sempre pondo em relação as partes de um todo⁴.

Ao situar o pensamento espinosano na breve história da imanência, Yovel nos convenceu a atentar aos primeiros passos da filosofia, e a repor as teorias mais antigas da coerência, tendo por objetivo descobrir como o autor da *Ética* se posiciona em relação a esse debate original. Para tanto, foi necessário revelar como as críticas de Sócrates e de Aristóteles combateram as explicações imanentes dos primeiros filósofos, e de que forma, ao desqualificá-los, deram origem à necessidade de um transcendente capaz de explicar todos os nexos do mundo.

Anaxágoras ofereceu a ação liberadora da Inteligência (*Nous*) como instrumento imanente de explicação para a articulação entre os infinitos elementos existentes na natureza. Platão e Aristóteles, porém, encontraram dificuldades na doutrina de Anaxágoras; em todas as críticas que lhe fizeram, denunciaram a ausência de algum princípio moral ou finalista na ação da Inteligência, e a condenaram como fenômeno meramente mecânico, aleatório e indeterminado.

De nossa parte, ao recolocar o pensamento espinosano na tradição da filosofia antiga não tivemos em mira empreender um longo desvio de cunho simplesmente comparativo, apontando possíveis marcas da tradição pré-socrática em Espinosa, mas detectar qual é o nervo central da “nova e poderosa sistematização” que o filósofo, no século XVII, conferiu à imanência. A fim de não incorrer em nenhuma negligência metodológica, sobretudo o anacronismo, é importante reconhecer que a consideração da filosofia espinosana no nível da filosofia pré-socrática não significa tomá-la fora de seu próprio tempo. Ao invés disso, considerando Espinosa em seu tempo, o mostraremos em busca de um sistema que, protegido das críticas dos defensores maiores da transcendência, viesse a produzir um saber blindado contra toda forma de ignorância.

GII, 24), o próprio filósofo emprega o nome “coerência” nesse sentido. Ele escreve: “(...) se falamos, por acaso, de homens que repentinamente são transformados em animais, isso é dito de modo muito geral, de maneira que não se apresenta em nossa mente nenhum conceito, isto é, nenhuma ideia ou coerência entre sujeito e predicado (*idea, sive cohaerentia subjecti et praedicati*)”.

³ A esse tipo de comunidade se refere Alexander Matheron na quarta parte do livro *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Minuit, 1969).

⁴ A noção de comunidade, dada sua generalidade, abraça a *multiplicidade de maneiras* pelas quais o ser comum das coisas é tomado nas deduções da *Ética*; veja-se, por exemplo, as expressões *algo em comum, noção comum, direito comum, consenso comum* etc. frequentemente empregadas pelo filósofo.

Como este trabalho se inicia com a análise dessa problemática, o primeiro capítulo do texto possui um acento marcadamente histórico. A pertinência da discussão sobre a coerência na Antiguidade para os fins deste estudo é explicitada no decorrer do capítulo em pontos que dão a conhecer como o nome de Espinosa foi lançado pela crítica de sua época, especialmente por Leibniz, ao universo das investigações pré-socráticas.

Se Leibniz, como veremos, relegou Espinosa ao grupo dos partidários do puro mecanicismo e o identificou, negativamente, ao naturalismo neo-estoico, Nietzsche apresentou-nos uma leitura positiva da cosmologia de Anaxágoras⁵, muito mais valiosa para o intento de situar o pensamento espinosano na tradição filosófica antiga. Segundo ele, o *Nous* é um exemplar precioso do mais profundo espírito trágico, afinal nele se anuncia a busca da negação da ordem moral do mundo, que patrocinaria, posteriormente, “um milênio e meio de cultura transcendente”. Espinosa, como o próprio Nietzsche admitiu, também se recusou a introduzir a moral na ordem da natureza e, por conseguinte, conforme demonstraremos, pode ser pensado na vizinhança dos pré-socráticos.

Além de se aproximar da tradição pré-socrática, Espinosa tirou proveito das escolas helenísticas formadas no momento em que as mentalidades se recompuseram do “desenlace sufocado” dado por Aristóteles à filosofia⁶.

O primeiro sinal disso é a leitura das cartas trocadas entre ele e Henry Oldenburg, o Secretário da Royal Society de Londres. A correspondência que travaram atravessou todo o período de composição da *Ética*; embora tenha sido intermitente, foi sempre acompanhada, em algum nível, da discussão a respeito da coerência.

Objeto por excelência do segundo capítulo, esse especialíssimo trânsito de cartas entre Holanda e Inglaterra, enleado a notícias científicas e trocas de informações políticas, contém um número enorme de passagens em que Espinosa se reporta a raciocínios similares aos da filosofia do jardim e da filosofia do pórtico. Da primeira à última carta, os correspondentes avançaram da discussão metafísica em torno das primeiras páginas da

⁵ Essa mudança de perspectiva em relação ao período pré-socrático é bem compreensível e já foi notada por diversos historiadores. O conhecimento da filosofia pré-socrática no tempo de Espinosa e Leibniz era muito diferente daquele que os historiadores (e filósofos como Hegel e Nietzsche) passaram a ter na segunda metade do século XIX, quando os escritos do período grego “trágico” começaram a ganhar uma armadura filológica mais rigorosa e completa.

⁶ Marx, na primeira linha de sua tese de doutorado, escreve: “Parece acontecer à filosofia grega o que não se deve suceder numa boa tragédia: apresentar um desenlace sufocado. Com Aristóteles, o Alexandre Magno da filosofia grega, parece findar na Grécia a história objetiva da filosofia” (Marx, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Tradução: E. Bini & A. Venâncio. São Paulo: Global, 1985, p. 17).

Ética em composição à discussão das principais polêmicas disseminadas pelo *Tratado Teológico-Político*.

Em todas as etapas desse diálogo, a coerência da natureza foi problematizada em vários campos do conhecimento: a metafísica, a física, a política, a biologia e a ética. Examinamos, com foco voltado à noção de coerência, as críticas de Oldenburg às primeiras linhas da *Ética* e as objeções de Espinosa ao ensaio publicado por Robert Boyle. Em seguida, empenhamo-nos em compreender a definição de *cohaerentia* dada na famosa Carta 32 de maneira muito próxima à noção de *convenientia*.

Feita essa problematização inicial, os capítulos restantes envolvem o estudo da noção de comunidade no corpo da obra maior de Espinosa. Na terceira etapa do trabalho, partindo da constatação de que a *Ética* é também um todo composto de cinco partes, procuramos evidenciar como se ligam os termos *conveniência* e *comércio* no pensamento espinosano, e também como ambos favorecem o entendimento da gênese da expressão “ter algo em comum” na ordenação geométrica do livro.

Os dois capítulos finais exploram o lugar das expressões associadas à ideia de comunidade, tanto nas primeiras quanto nas últimas partes da *Ética*. O escopo dessa parte da tese consiste em demonstrar como a mesma ordenação de nomes, conceitos e argumentos disposta por Espinosa no plano da metafísica é utilizada identicamente no plano da política, e como é possível compreender o processo de elaboração de seu pensamento sem as rupturas que os comentadores frequentemente enxergam quando ponderam a construção de seu projeto filosófico.

O trabalho vai gradualmente se deslocando dos problemas descortinados pelo pensamento antigo para incidir em uma temática profundamente contemporânea, concernente ao significado atribuído à noção espinosana de “comum” por filósofos políticos cuja produção bibliográfica vem aumentando nos últimos quinze anos. Esse significado se deve fundamentalmente à resposta dada pelo filósofo para a pergunta sobre a coerência e por sua defesa racional da imanência.

Ao fim, pretendemos ter esclarecido, entre outras coisas, que na filosofia de Espinosa *coerência* e *comunidade* não são conceitos estáticos a descrever unicamente regras ou leis de concordância natural entre as coisas, mas o fundamento do que definiremos mais adiante como *produção de totalidade*, produção que se faz tanto mais

intensa para os homens em toda a natureza, quanto mais eles instituem direitos comuns na política.

CAPÍTULO 1: UM PROBLEMA DE COERÊNCIA

Os bons vi sempre passar
no mundo graves tormentos;
e, para mais m'espantar,
os maus vi sempre nadar
em mar de contentamentos.
Cuidando alcançar assim
o bem tão mal ordenado,
fui mau, mas fui castigado.
Assim que, só para mim,
anda o mundo concertado.
(Camões)

1.1. O problema

O desconcerto do mundo, cantado pelo poeta Luís de Camões, coloca em questão a desconformidade dos acontecimentos da vida. Os bons, merecedores da mais alta tranquilidade da alma, enfrentam graves turbulências; os maus, indignos da felicidade, nadam contentes nos mares da vida. Sinal maior de que a existência reina em desacerto foi o destino do próprio poeta: ciente do desconcerto, ele escolheu ser mau e alçar assim o bem mundano “tão mal ordenado”. Tendo sido mau e punido, amargou a pena de viver um mundo que só para ele foi imprevisivelmente justo. O desarranjo reinante, capturado pelo verso camoniano, contempla, do ponto de vista moral, a desafortunada ordenação entre as partes da natureza. Os versos não fazem alusão à autoridade de quem as ordenou tão mal, apenas lamentam.

Voltaire, no *Poema sobre o desastre de Lisboa*⁷, não só manifesta o desajuste do mundo, como também escancara sua face mais cruel e sagrada. As vítimas do abalo ocorrido coincidentemente no dia de Todos os Santos, com seus “membros dispersos”, entre mulheres e infantes “uns nos outros amontoados”, foram todas submetidas a um extremo sofrimento, uma calamidade total⁸. A Igreja, representada por membros da Companhia de Jesus, afirmou que o tremor na capital era uma punição de Deus não só pelos pecados cometidos no reino português, mas também em virtude da rala devoção dos

⁷ A referência é ao horripilante terremoto seguido de *tsunami* que abateu a capital portuguesa em 1755, deixando aproximadamente quinze mil mortos, e mais de vinte mil construções em ruínas.

⁸ Voltaire. *Poème sur le désastre de Lisbonne*. In : *Mélanges*. Ed. Jacques van den Heuvel. Paris: Gallimard, 1961, p. 304.

governantes. Um grande líder dos jesuítas, Gabriel Malagrida, afamado no Brasil e em Portugal, condenou severamente aqueles que construíam abrigos para os desamparados e recomendou a todos, com ênfase, fazer penitências e procissões. Pombal, contra a Companhia, defendeu a bandeira da superação da tragédia e preferiu aproveitar a oportunidade e reconstruir a cidade de acordo com o espírito intelectual e econômico da época. O primeiro-ministro do rei D. João propalou, afinado ao discurso iluminista, que tudo se devia apenas a causas naturais, e mais nada⁹.

Voltaire e Rousseau discutiram com a maior profundidade (e para além da mera lamentação) a questão teológica e filosófica da providência envolvida nesse caso específico. Rousseau se empenhou em livrar da culpa o divino: atribuiu o terremoto a razões naturais, ajuntando a elas a responsabilidade dos próprios cidadãos que, ao construírem casas em um local tão geologicamente desfavorável, nada diferente podiam esperar¹⁰.

Voltaire pergunta se acaso a destruição da cidade foi obra de um “Deus livre e bom” que, do alto de sua bondade, punia os maus. Também contra a Companhia, ele indaga: haveria mais vícios em Lisboa do que em Londres e Paris? “O Universo inteiro, sem este abismo infernal, sem engolir Lisboa, teria estado em maior mal?”. O autor evidencia sua indignação relativamente à ideia de um Deus justo que, por meio de uma “benévola escolha”, tudo determina e, apesar disso, não impede que uma catástrofe aconteça: todo o poema repele, com veemência, o dito dos filósofos segundo o qual “tudo está bem” e “tudo é necessário”¹¹. Seu foco mais evidente – a teoria do otimismo – recai naturalmente sobre Leibniz.

Leibniz nunca me ensina por quais nós invisíveis,
No mais bem ordenado dos universos possíveis,
Uma desordem eterna, um caos de infelicidades,
Aos nossos vãos prazeres mistura certas dores que são verdades,
Nem por que é que o inocente, tal como o culpado,
Sofre do mesmo modo este mal desgraçado¹².

⁹ Marques, J. The paths of providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon earthquake. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas-SP, v. 15, jan/jun 2005, p. 34-35.

¹⁰ Rousseau, J.-J. Carta sobre a providência. In: *Escritos sobre a religião e a moral*. Tradução J. Oscar de Almeida Marques. Campinas-SP: IFCH-UNICAMP. Cadernos de Tradução, n. 2, agosto de 2002, pp. 7-22.

¹¹ Voltaire, op. cit., p. 309.

¹² Idem, p. 308.

As amarras leibnizianas do universo mais bem ordenado possível tecem a realidade como “uma desordem eterna”, um autêntico “caos de infelicidades” e misturam dores de verdade a prazeres inúteis. Os “nós invisíveis” que atam as partes todas do mundo fazem do culpado e do inocente o mesmo alvo de uma idêntica sentença, igualmente desgraçada para ambos. Os argumentos de Leibniz para a sustentação da tese do melhor dos mundos são bem conhecidos:

Da perfeição suprema de Deus depreende-se que, ao produzir o universo, Ele terá escolhido o melhor plano possível, onde haja a maior variedade com a maior ordem, com o melhor ordenamento do terreno, do lugar e do tempo (...). A sabedoria suprema de Deus levou-O a escolher, sobretudo, as *leis do movimento* mais bem ajustadas e mais convenientes às razões abstratas e metafísicas (...). Tudo nas coisas está ordenado de uma vez por todas com tanta ordem e consonância quanto é possível, porque a suprema sabedoria e bondade só pode agir com uma harmonia perfeita (...)¹³.

Na concepção leibniziana, todos os mundos possíveis, concorrendo no intelecto de Deus, pretendiam à existência cada um mediante as potencialidades de suas perfeições¹⁴; como é sumamente perfeito, Deus escolheu o mundo que apresentou a maior variedade e a melhor ordenação, optando pelas leis mecânicas mais convenientes e adequadas à melhor harmonia possível.

Como acreditar – inquire Voltaire – que a melhor harmonia possível presente no intelecto de um Deus perfeitíssimo seja de tal maneira cruel que Lisboa esteja em ruínas, mas se dance em Paris?¹⁵

O terremoto de Lisboa retrata uma situação exemplar para se problematizar a coerência entre partes e todo, afinal, esse episódio coloca em pauta, a um só tempo, a determinação da ordem física e a instituição da ordem moral do mundo: um sismo, todos sabem, é um confrontar-se de partes de placas rochosas subterrâneas que, seguindo certas leis de movimento naturalmente dadas, chocam-se umas com as outras; igualmente, implica um problema moral, na medida em que resulta em inúmeras mortes de inocentes e promove toda sorte de dores tanto aos bons quanto aos maus, indiferentemente.

¹³ Leibniz, G. *Princípios da Natureza e da Graça fundados na Razão* (§§10-11; §13). In: *Obras escolhidas*. Tradução: A. Borges Coelho. Lisboa: Horizonte, s/d., p. 9-10.

¹⁴ Leibniz, *Princípios da Natureza...*, op. cit, p. 9.

¹⁵ Voltaire, op. cit., p. 302.

O desastre que se eternizou na memória dos europeus no século XVIII mobiliza, pois, o problema da coerência tanto no plano físico quanto no plano moral. A coerência ou a falta de coerência da natureza assaltou os homens em todos os tempos históricos, de modo que desde as primeiras especulações dos filósofos pré-socráticos, ou mesmo antes deles, com as explicações mitológicas para a origem do universo, o problema da relação entre parte e todo foi profundamente discutido.

1.2. Um modelo pré-socrático¹⁶

Aristóteles, no primeiro livro da *Metafísica*, ao constatar que “a sabedoria é uma ciência a respeito de certos princípios e causas”, regressa a Hesíodo e à base de sua cosmogonia que propunha a *terra* como “o primeiro corpo que veio a ser”¹⁷. No início, segundo o poeta, só havia Caos; depois, conformando uma primeira ordem ao mundo, surgiu Terra¹⁸.

Quando, porém, como explica Aristóteles, os homens passaram a se admirar de sua ignorância a respeito da natureza e do universo, eles foram aprimorando suas questões

¹⁶ Doravante serão feitas citações de pensadores pré-socráticos, Platão e Aristóteles.

Para a citação dos pré-socráticos utilizaremos as diversas traduções oferecidas pela coleção *Os Pensadores (Pré-socráticos)*. São Paulo: Abril Cultural, 1999). Em um único caso, que será pontualmente assinalado, empregaremos a tradução preparada por Gerd Bornheim (*Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998). Em todas as citações, informaremos a paginação da consagrada edição Diels-Kranz, sinalizada por “DK”. Para as citações de Platão e Aristóteles que remetem aos pré-socráticos também ofereceremos a numeração de página da edição Diels-Kranz (antecedida pela mesma sigla). Neste capítulo, sempre que houver a indicação “*Os Pensadores*”, seguida de número de página, estaremos nos referindo ao volume sobre os pré-socráticos.

As obras de Platão citadas serão as seguintes: *Apologia de Sócrates* (Tradução: S. Regino. São Paulo: Martin Claret, 2009; edição bilíngue), *Sofista* (Tradução: J. Paleikat & J. Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983), *Crátilo* (Tradução: L. Souza. In: Souza, L. *Crátilo de Platão – estudo e tradução*. 2010. Dissertação [Mestrado em Letras]. Universidade de São Paulo, São Paulo), *Protágoras* (Tradução: A. Lobo Vilela. Lisboa: Inquérito, s/d), *Fédon* (Tradução: C. Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2011).

Finalmente, listamos as edições de Aristóteles empregadas: *Metafísica* I, II e III (Tradução: L. Angioni. Campinas-SP: IFCH/Unicamp, 2008; Col. Cadernos de Tradução, n. 15); *Metafísica* XII (Tradução: L. Angioni. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas-SP, v. 15, jan./jun. 2005); *Física* I e II (Tradução: L. Angioni. Campinas-SP: IFCH/Unicamp, 2008; Col. Cadernos de Tradução, n. 1); *Física* III e IV (*Física*. Traducción: G. Echandía. Madrid: Gredos Editorial, 1995); *Sobre a geração e corrupção* (*On the generation and corruption*. Translation: H. Joachim. In: Barnes, J. *The complete works of Aristotle*, vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1984); *Ética a Nicômaco* (Tradução: L. Vallandro & G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973); e *Retórica* (Tradução: M. Alexandre Júnior, P. Alberto & A. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005).

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica* I, 8, 989 a 10.

¹⁸ Os versos da *Teogonia* que inspiraram a afirmação de Aristóteles são precisamente os seguintes: “Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também / Terra de amplo seio (...)” (cf. Hesíodo, *Teogonia*. Tradução: J. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 91).

quanto à cosmogonia, e começaram a investigar impasses sobre dificuldades maiores, “sobre as afecções da lua, do sol e dos astros, e sobre a geração do todo”¹⁹.

Os pensadores anteriores a Sócrates e Platão se dedicaram, de fato, a meditar sobre o princípio material do mundo. De acordo com Aristóteles²⁰, os primeiros homens que viveram unicamente voltados ao ócio e ao lazer, dispendo de tempo para pensar, atribuíram a causa de todo o cosmos ou a um único elemento, ou a um conjunto de elementos. Assim, ele relembra que Tales propôs a água como princípio; Anaxímenes e Diógenes o ar; Hipaso e Heráclito, o fogo; Anaximandro o ilimitado (*apeiron*); Pitágoras, o número; Parmênides, o fogo e a terra; Empédocles os quatro elementos: água, ar, fogo e terra (mais amizade e discórdia, formando um total de seis princípios)²¹.

Os pré-socráticos tardios – os que se aproximam mais dos tempos da Grécia clássica – tiveram como bagagem estas concepções cosmológicas que estavam sendo produzidas nas cidades gregas de Mileto, Samos, Éfeso, Eleia e Agrigento por volta do século VI antes da era cristã. Ainda que tais pensadores e muitos outros compusessem a imagem da mais pura sabedoria, absorvida dos povos antigos (egípcios, babilônicos, mesopotâmicos, caldeus etc.), duas teorias se digladiavam e colocavam, em conformidade com a tradição, os problemas fundamentais com os quais toda a filosofia posterior teve de lidar: de um lado, o que se chamou de doutrina imobilista (geralmente referida a Parmênides e aos eleatas), e de outro a doutrina mobilista (frequentemente referida a Heráclito).

Conquanto estudos recentes mostrem que entre as filosofias de Parmênides e Heráclito não há necessariamente a contraposição radical que até hoje domina os manuais de filosofia²², colocava-se para o século V, sob este prisma, o delicado impasse de fazer convergirem as duas concepções sem que se perdesse, de cada uma, a sua natureza fundamental. Ao lado dos eleatas, era necessário manter a tese fundamental do ser uno, isto é, a concepção segundo a qual o ser é e o não ser não é. Ao lado de Heráclito, era necessário explicar a multiplicidade dos seres e do vir a ser de cada coisa, ou seja, dar conta

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica* I, 2, 982 b 15-16.

²⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 3, 983 b 33 a 984 a 4.

²¹ Aristóteles, *Sobre a geração e corrupção* I, 1, 314 a 17-19. Na *Metafísica*, Aristóteles explica que o número era para os pitagóricos um fundamento material; era, pois, “matéria dos entes” (*Metafísica* I, 5, 986 a 15-16). Também o ilimitado de Anaximandro parece possuir o estatuto de matéria ou elemento, como no dizer de Nietzsche, um “elemento primordial” (cf. Nietzsche, F. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução: M. Inês de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 35).

²² Cf. Bocayuva, I. “Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia”. *Kriterion*. Belo Horizonte-MG, n. 112, dez. 2010, p. 399-410.

do múltiplo, não como mera aparência, tal como reivindicavam Parmênides e Melisso, mas como uma realidade.

Esse debate entre mobilismo e imobilismo, como vulgarmente se costumou chamar, acompanhou a filosofia posterior, e envolveu, igualmente, as conjecturas em torno da noção de conhecimento, para além da dimensão meramente física. Sócrates, no final do *Crátilo*, incita uma crítica ao mobilismo extremo que, ao negar qualquer fixidez aos objetos da natureza, impede a própria formação do conhecimento²³. Como se nota, as duas teorias, postas como diametralmente contrárias, deveriam ser conciliadas.

É justamente no entrechoque dessas duas tendências que as filosofias de Anaxágoras de Clazômena e Demócrito de Abdera se formaram no século V; ambas tiveram que dar conta dos impasses impostos entre o ser e o vir a ser. O atomismo de Leucipo e Demócrito foi discutido no século XVII dentro do círculo científico ao qual Espinosa pertencia e será analisado, portanto, mais adiante. Anaxágoras ocupa um lugar essencial na história da filosofia não só pelas circunstâncias históricas e geográficas que vivenciou, mas também pela pluralidade de interpretações que sua cosmologia disseminou ao longo dos séculos; sua doutrina cultivava um vocabulário muito similar (senão idêntico) ao vocabulário filosófico disposto por Espinosa e pelo século XVII no que tange à questão da coerência: é com Anaxágoras que os termos “união”, “separação”, “necessidade” e “acidente/acaso”, “semelhança” e “dessemelhança”, “identidade” e “diferença”, “todo” e “parte” são pela primeira vez colocados de uma forma complexa.

Embora de Clazômena (nascido em 500 a.C.), Anaxágoras fez fama em Atenas, onde chegou com cerca de vinte anos. De imediato, começou a participar de grandes círculos intelectuais da cidade, frequentando os mesmos espaços que Temistócles, responsável por ampliar de maneira significativa o conhecimento grego sobre os mares. Atraindo a atenção de todos por ser jovem e muito sábio, ele se destacou como professor de Péricles e como autor de tratados de filosofia natural²⁴; foi um dos grandes responsáveis por

²³ “Mas nem é possível falar de conhecer, Crátilo, se todas as coisas mudam de forma e nada permanece” (*Crátilo*, 440a).

²⁴ Gershenson, D. & Greenberg, D. *Anaxagoras and the birth of scientific method*. N. York, Toronto & London: Blaisdell, 1964, p. 1, 3-4.

trazer toda a tradição dos debates cosmológicos para Atenas, a cidade que se tornava então, graças a Péricles, uma liderança política²⁵.

Anaxágoras, com sua cosmogonia, situa-se entre os primeiros a teorizar a relação entre as partes do universo, avançando em relação às explicações que se restringiam a oferecer o princípio material do mundo. À luz da física, manteve a observação atenta e cuidadosa dos fenômenos como base de seu método: nada escapava de sua percepção capciosa, nem as estrelas durante a noite, nem o sol durante o dia; tempestades e terremotos foram por ele estudados, bem como a totalidade do mundo orgânico e inorgânico²⁶. Somada ao pensamento dos atomistas, a filosofia de Anaxágoras representa o ponto mais elevado deste modo de inquirir a natureza e refletir sobre causas e princípios. Não há como negar que Heráclito, alguns pitagóricos e vários pensadores alinhados aos eleatas também tenham indagado sobre a coerência da natureza; no entanto, é com o filósofo de Clazômena que todas essas tendências parecem encontrar seu momento máximo de desenvolvimento; depois dele, com as críticas que lhe foram feitas por Platão e Aristóteles, a filosofia enveredará por outro caminho.

Antes de Anaxágoras, a escola de Mileto (com Tales, Anaximandro e Anaxímenes) não passou da menção ao princípio material do mundo e de discussões sobre a natureza desse princípio. No plano da física, Anaxágoras, assim como Empédocles, tinha em mente manter a concepção ontológica dos eleatas, para a qual o ser é e o não ser não é, mas sem abandonar, como fizera Parmênides e seus seguidores, a explicação da multiplicidade, relegando-a ao estatuto de mera aparência.

Para a maioria dos intérpretes, o pensador de Clazômena fundamenta sua cosmologia na ideia de que as causas da matéria são ilimitadas²⁷. *Nous*, isto é, a Inteligência²⁸ - uma matéria muito sutil – é para ele a causa do movimento, da separação e da ordenação de todas as coisas existentes. Todas as coisas existentes, ilimitadas em quantidade e em pequenez (tamanho), estavam a princípio absolutamente juntas, quando essa Inteligência começou a separá-las. Diz-se que estavam “a princípio absolutamente

²⁵ Idem, p. 2.

²⁶ Idem, p. 5.

²⁷ O termo “ilimitadas” traduz aqui *ápeira*, literalmente, “sem limites”. No entanto, costuma-se traduzir por “infinitas” (cf. *Os Pensadores*, p. 221) ou “indefinidas”, em alguns casos.

²⁸ *Nous* será traduzido aqui como “Inteligência”, porém, há diversas traduções para esta palavra: “Espírito”, “Entendimento”, “Mente” etc.

juntas”, pois as coisas sempre permanecem juntas, ainda que – depois da ação do *Nous* – fiquem mais ou menos separadas.

No fragmento 11 do tratado anaxagoreano *Sobre a natureza*, o filósofo apresenta sua mais notória tese, a de que “em cada coisa há uma porção de cada coisa, exceto no *Nous*”²⁹. Desse modo, em sua concepção, tudo é parte de tudo e somente a Inteligência permanece homogênea. Embora para muitos comentadores o *Nous* seja, na verdade, o único princípio da cosmogonia de Anaxágoras, sua aparição no quadro do pensamento filosófico pré-socrático vai além desse dado, pois faz emergir duas grandes descobertas: a primeira consiste na admissão de um único princípio ordenador e inteligente de todas as partes da natureza, reconhecidas agora como multiplicidades reais; a segunda corresponde ao sentido em que esse princípio motriz opera: separando de cada coisa o que ela tem de diferente de si mesma e reunindo, em um processo infindo, o que é *comum* a cada uma delas. Esse movimento impresso pela Inteligência sobre todas as coisas as separa sempre mais, mas nunca absolutamente. Dois fragmentos de *Sobre a natureza* nos informam acerca disso:

Fragmento 8: As coisas neste cosmos não estão isoladas, nem separadas com machado umas das outras, nem o quente do frio, nem o frio do quente.

Fragmento 13: E quando o Espírito (*Nous*) começou o movimento, separou-se de tudo o que era posto em movimento; e tudo o que o espírito pôs em movimento foi separado. E quando as coisas foram postas em movimento e separadas, a revolução separou-as ainda mais umas das outras³⁰.

O primeiro fragmento, concordando com a tese da presença de todas as coisas em todas as coisas, assegura que nada no cosmos está isolado (isto é, sem conexão com o circundante) ou separado por ruptura (como com um machado). O segundo marca um princípio temporal para o movimento (“quando o espírito começou o movimento”), e cria uma identidade lógica entre mover e separar, considerando que ambas as ações se estendem cada vez mais no tempo, embora nunca separe as coisas definitivamente (“a revolução separou-as ainda mais umas das outras”).

O modo pelo qual as coisas estão separadas (fragmento 8) e o tempo em que essa separação se deu, ainda que de forma inconclusa (fragmento 13), leva Anaxágoras a admitir – para grande parte dos comentadores – a tese de um caos original, tal como no poema de

²⁹ DK 59 B 11. *Os Pensadores*, p. 223.

³⁰ A citação está conforme a tradução de Gerd Bornheim (DK 59 B 8, 13). Em *Os Pensadores*, p. 222 e 223.

Hesíodo; obriga-o, ademais, a ter que explicar como agiu certa vez essa Inteligência, a única coisa que a nada se mistura, sendo totalmente ilimitada, autônoma, homogênea e por si mesma (como se lê no fragmento 12).

O oitavo capítulo da *Metafísica* I aperfeiçoa o entendimento desse caos anaxagoreano. Nessa passagem, Aristóteles critica a cosmogonia de Anaxágoras por pensar as coisas como originalmente juntas, reivindicando aquela prioridade do não-misturado. Para o estagirita, é

de vários modos absurdo afirmar que todas coisas estavam misturadas no início – porque é preciso que elas estivessem previamente dadas como não-misturadas, e porque não é verdade que qualquer coisa naturalmente é apta a se misturar com qualquer coisa (...)³¹.

Anaxágoras construiu, como se percebe pela crítica aristotélica, uma ideia de caos diferente do caos mitológico, de modo a não defini-lo mais como não-ser, mas como um ser imóvel, que não vem a ser nem deixa de ser, não se gera nem se corrompe, que permanece desde sempre eterno. Com isso, ele manteve a salvo o essencial da doutrina de Parmênides: por mais que reconheça a existência de infinitas substâncias, nunca haverá mais ou menos substâncias, elas sempre existirão em idêntica quantidade. Por outro lado, ele não relegará o movimento, empiricamente perceptível, ao não-ser ou ao aparente: a mudança e o movimento serão tidos como realidade, mobilizando as infinitas substâncias, ainda que não sejam capazes, por si mesmos, de engendrar novos itens ou destruir sequer um deles.

O *início* do movimento (quando a Inteligência começou a mover e separar as coisas) e o *término* do movimento (se ela finalmente vier a separar absolutamente tudo) são e serão, sempre, desconhecidos pelos homens³². No entanto, é possível conhecer como a Inteligência, sendo não-misturada, causa o movimento e ordena as coisas, dispondo-as conforme as percebemos.

Aqui incide o pensamento segundo o qual “qualquer coisa é naturalmente apta a se misturar com qualquer coisa”, tal como Aristóteles enuncia em sua crítica. Esse

³¹ Aristóteles, *Metafísica* I, 8, 989 b 4-9.

³² Cf. Fragmento 7: “Assim das coisas separadas não podemos conhecer a quantidade, nem na teoria, nem na prática” (DK 59 B 7; *Os Pensadores*, p. 222). Nietzsche observa que, como a mistura originária era infinita, o *Nous* precisa de um tempo infinito para desfazê-la por completo (cf. Nietzsche, *A filosofia na idade trágica dos gregos*, op. cit., p. 95).

pensamento é formulado por Anaxágoras, da forma mais clara que chegou à posteridade, no fragmento 12 de *Sobre a Natureza*³³. Nesse texto, ele explica o modo de operação da Inteligência, começando por esclarecer que, se tudo está misturado em tudo e ela é a única coisa homogênea, então não poderia estar misturada a nada, pois se estivesse ligada a um item qualquer, estaria ligada a todos imediatamente. Portanto, embora reconheça que em algumas coisas o *Nous* está incluído (cf. fragmento 11), de nenhuma forma pode-se dizer que se mistura a isso que ele contém ou em que está contido. Trata-se da “mais fina de todas as coisas e a mais pura; e tem todo conhecimento de todas as coisas e a maior força; (...) tem poder sobre todas as coisas que têm alma, tanto as maiores como as menores” (fragmento 12). O sentido da operação do *Nous* é o de ordenar um caos de coisas misturadas, reunindo as “partes iguais” ou as “sementes” de cada coisa que integra o universo. Isso faz surgir a teoria das sementes ou das homeomerias³⁴, por meio da qual o filósofo de Clazômena reivindica que, se tudo tem parte em tudo, o que caracteriza cada coisa é aquilo que ela tem em maior quantidade. Assim, por exemplo, ouro é aquilo em que existem muitas coisas (como cabelo, carne, osso etc.), mas predominantemente ouro.

Os homeômeros, de acordo com a tradição, passaram a designar sempre isso: os compostos de partes exatamente iguais; uma coisa homeômera é encontrada quando, sendo ela dividida infinitas vezes, o que resta é idêntico àquilo que era antes da divisão. As homeomerias não são criadas nem destruídas, mas eternas; apenas parecem geradas e corrompidas na medida em que se combinam e se diluem, mas, como já foi expresso, nem vêm a ser nem deixam de ser. Diante disso, a direção do agir do *Nous* é mais claramente apreendida. Para Simplicio, Teofrasto a descreveu bem afirmando que

(...) na separação do ilimitado as coisas de origem comum eram levadas umas às outras, e porque no todo havia ouro, gerava-se ouro, e porque havia terra, gerava-se terra; e assim também cada uma das outras coisas, que não se engendravam, mas já antes eram subjacentes³⁵.

³³ Sobre o fragmento 12 e sua importância no conjunto dos fragmentos que nos chegaram de Anaxágoras, cf. o longo comentário de Schofield, M. *An essay on Anaxagoras*. London/New York: Cambridge, 1980, p. 3-35.

³⁴ O termo *homeomerias*, literalmente, “partes iguais” é provavelmente uma criação de Aristóteles ao interpretar Anaxágoras. O próprio Anaxágoras parece ter usado a palavra “*spermata*” para se referir às “sementes” de cada coisa.

³⁵ DK 59 A 41. *Os Pensadores*, p. 216.

Esse dado é fundamental, porque evidencia que o sentido da ação do *Nous* (aquilo que separa o ilimitado) se faz como aproximação de coisas comuns ou semelhantes; “tudo é nutrido pelo semelhante”³⁶. Além disso, ele expressa o primeiro momento da história da filosofia em que se cria certa dinâmica de coisas em comum articulada a toda uma maquinaria conceitual dedicada a explicar a coerência da natureza.

Temos, assim, não só a aparição de um princípio inteligente ordenador do caos original, mas também uma compreensão da organização complexa das partes da natureza através do argumento de que “cada homeomeria, semelhantemente ao todo, contém todas as coisas já existentes, e que não são apenas infinitas, mas infinitas vezes infinitas (...)”³⁷.

1.3. As críticas de Sócrates

Desde esse momento, o termo ou mesmo a ideia de homeomeria povoará os estudos sobre física e metafísica, habitando inclusive discussões de filosofia prática. Um exemplo é o *Protágoras* de Platão, quando a noção de homeomeria (não o *termo* propriamente dito) aparece ainda antes de Aristóteles. Nesse diálogo sobre a possibilidade ou a impossibilidade de se ensinar a virtude, após uma longa exposição de Protágoras, Sócrates aponta ao seu interlocutor algumas objeções. A primeira delas diz respeito à natureza das partes que constituem a virtude: seriam elas partes iguais, como as partes do ouro (distintas apenas quanto ao tamanho), ou como as partes do rosto (diferentes como o nariz, a boca, o olho etc.)? O objetivo de Sócrates era saber se, para Protágoras, a virtude era uma e composta de partes diferentes como a justiça, a temperança e a piedade, ou se todas essas qualidades eram apenas nomes diferentes de uma só coisa – a virtude – de modo que, tendo efetivamente uma dessas qualidades, um homem possui imediatamente toda a virtude³⁸.

A noção de homeomeria se apresenta neste debate sobre a moral e, relacionada ou não ao conceito físico de Anaxágoras, ela o expressa bem: a virtude tomada como algo homeômero seria tal que uma vez alguém participando de qualquer parte dela (como a justiça, por exemplo), teria imediatamente acesso a todas as demais (a piedade, a coragem etc.), afinal todas as partes teriam parte em todas as partes.

³⁶ Aristóteles, *Física* III, 4, 203 b 10; DK 59 A 45. *Os Pensadores*, p. 217.

³⁷ *Idem*.

³⁸ Platão, *Protágoras*, 329 c-e.

No decorrer do diálogo, seduzido pela maiêutica, Protágoras é obrigado a experimentar a ironia de Sócrates. Inquirido pelo mestre de Platão, o sofista afirmou que as partes da virtude eram diferentes, de tal forma que seria possível a alguém ter uma parte da virtude e não outra, por exemplo, ser corajoso, mas não ser justo (isto é, participar da coragem, mas não da justiça)³⁹. Entretanto, pouco depois, embaraçado pelas perguntas socráticas, ele foi obrigado a reconhecer que as partes da virtude são profundamente semelhantes entre si, pois não poderia ser dito virtuoso um homem que comete uma injustiça corajosamente, ou aquele que, sendo justo, comete uma impiedade⁴⁰.

É certo que Platão não invoca o nome de Anaxágoras para pensar esta questão no *Protágoras*, mas no *Fédon*, ele é explicitamente evocado para receber a crítica que mais fortemente pesará sobre seu nome ao longo de toda a tradição filosófica. Pode-se dizer, aliás, que toda a tradição filosófica, ao menos no que tange à discussão sobre a coerência entre as partes da natureza, se construiu à luz desta crítica: a ausência de uma teleologia na ação do *Nous* e, mais especificamente, a falta de uma identificação entre o *Nous* e a ideia (moral) de *bem*.

Antes de beber a cicuta, a certa altura do *Fédon*, Sócrates conta que ainda jovem havia ouvido alguém dizer que Anaxágoras expusera em livro a teoria segundo a qual uma Inteligência (*Nous*) seria a causa de tudo e coordenadora de todas as coisas. Encantado com esse pensamento, Sócrates imaginou que o autor demonstrar-lhe-ia como essa mente organizaria tudo em seu lugar, dispendo as coisas da *melhor* maneira possível e para o *bem comum*; Anaxágoras não se limitaria a expor que a Terra era redonda ou plana, mas mostraria o porquê de ser melhor uma forma em relação à outra. O desencanto, porém, se deu quando ele foi estudar a cosmologia anaxagoreana e não encontrou o *melhor* como causa única de tudo, e sim explicações físicas extravagantes que excluía toda e qualquer menção ao bem.

[Anaxágoras] não recorria à mente [*Nous*] para nada, nem a qualquer outra causa para a explicação da ordem natural das coisas, só ao ar, ao éter, à água, e a uma infinidade de causas extravagantes. Quis parecer-me que com ele acontecia como com quem começasse por declarar que tudo o que Sócrates faz é determinado pela inteligência, para depois, ao tentar apresentar a causa de cada um dos meus atos, afirmar, de início, que a razão de encontrar-me sentado agora

³⁹ Platão, *Protágoras*, 329 e.

⁴⁰ Platão, *Protágoras*, 331 a.

neste lugar [no cárcere] é ter o corpo composto de ossos e músculos, por serem os ossos duros e separados uns dos outros pelas articulações, e os músculos de tal modo constituídos que podem contrair-se ou relaxar-se, e por cobrirem os ossos, juntamente com a carne e a pele que os envolvem⁴¹.

A *teleologia* e o *bem*, no entender de Sócrates, deveriam ter sido considerados por Anaxágoras para que sua filosofia pudesse ser, de fato, bem estimada. Ausentes da discussão, essas duas noções retiravam dos fatos sua ordem moral e, então, seria possível explicar, por exemplo, a circunstância de Sócrates estar preso e condenado pelos atenienses, somente pela constituição atual das partes de seu corpo dentro da cela.

Leibniz, no *Discurso de metafísica*, recorre a esta passagem do diálogo de Platão para fazer a crítica aos filósofos “demasiadamente materiais”, que excluem as causas finais da física. O autor traduz de Platão praticamente todo o excerto que versa sobre a crítica ao filósofo de Clazômena no *Fédon*, considerando-a uma “notável passagem” contra os pensadores que se limitam a oferecer causas materiais aos eventos e negligenciam a busca pela finalidade.

No §18 do *Discurso*, sobre a distinção entre força e quantidade de movimento, Leibniz afirma que o movimento – compreendido formalmente – é tão somente mudança de lugar e que, portanto, não é inteiramente real. Porém, a força ou causa próxima da mudança é real e só por meio dela pode-se atribuir mais movimento a um ou outro corpo. A existência da força, como algo mais que grandeza, movimento e figura, evidencia que nem tudo o que se passa com os corpos depende apenas de coisas extensas e de suas afecções. Para dar conta da explicação desse *imaterial* que observa no campo da física, Leibniz se vê obrigado a restituir as antigas “formas ou entes” (as causas finais) que haviam sido abandonadas pelos modernos.

Todos os fenômenos naturais particulares, apesar de poderem ser explicados somente pela mecânica e pela matemática, possuem princípios gerais que são “mais metafísicos do que geométricos”, e conduzem à compreensão da existência de formas ou naturezas indivisíveis, as mônadas, tomadas como princípios reais. Tais princípios –

⁴¹ Platão, *Fédon*, 97 b, DK 59 A 47.

assegura Leibniz contra os filósofos materiais – correspondem então a uma força (*vis*), e não mais a algo extenso⁴².

O objetivo declarado de Leibniz é “reconciliar a filosofia mecânica dos Modernos com a circunspeção de algumas pessoas inteligentes e bem intencionadas que temem com alguma razão que nos afastemos demais dos seres imateriais com prejuízo da piedade”⁴³. Por mais que afirme, logo no início do §19, não querer julgar desfavoravelmente os outros, ele condena a filosofia puramente mecânica dos filósofos de seu tempo por suas “consequências perigosas”. É causa de impiedade pensar que Deus não se propôs nenhum outro fim senão simplesmente ordenar as leis físicas, e que não teve como escopo o bem tomado enquanto “objeto de sua vontade”. Isso coloca, portanto, um problema que está para além da física, na metafísica.

Quando se vivem seriamente estas opiniões que entregam tudo à necessidade da matéria ou a um acaso (...), é difícil que se possa reconhecer um autor inteligente da Natureza. Porque o efeito deve responder à sua causa, e até se conhece melhor pelo conhecimento da causa⁴⁴.

A necessidade material ou o acaso (a fatalidade) não podem ser absolutos, pois se forem absolutos, tornam impossível o reconhecimento da existência de um *autor inteligente* do cosmos, tal como o *Nous* que Anaxágoras pretendeu ensinar. O *Nous*, aliás, personifica de modo exemplar o que Leibniz pretendia atacar, pois tal conceito, na cosmologia anaxagoreana, é causa do movimento; as coisas que no princípio estavam todas juntas e que ele separou e separa (pois é uma atividade), sempre existiram e, por isso, não possuem causa. Ao afirmar que o *Nous* é uma matéria, nega-se toda finalidade moral, ou seja, toda causalidade final, pois o que se tem em vista não é um *bem*.

É pouco racional introduzir uma inteligência soberana ordenadora das coisas e, depois, em lugar de empregar a sua sabedoria, servir-se das propriedades da matéria para explicar os fenômenos. Como se, para explicar uma conquista que um grande príncipe fizesse ao tomar um lugar importante, um historiador pretendesse afirmar que foi porque os pequenos corpos da pólvora para canhão se escaparam com uma velocidade capaz de arrastar um corpo duro e pesado contra as muralhas da praça, ao serem libertados pelo contato da mecha,

⁴² Cf. nota 46 de Julián Marías em Leibniz, G. *Discurso de Metafísica*. Tradução: J. Marías. Madrid: Alianza, 1986, p. 127 (§18).

⁴³ Leibniz, G. *Discurso de metafísica*. In: *Obras escolhidas*, op. cit., p. 65.

⁴⁴ Idem, p. 66-67.

enquanto as partes que compõe o cobre do canhão estavam suficientemente bem entrelaçadas para não se desunirem por esta velocidade; em lugar de fazer ver como a providência do conquistador lhe fez escolher o tempo e os meios convenientes, e como a sua potência ultrapassou todos os obstáculos⁴⁵.

A passagem acima é uma rigorosa reedição da crítica de Sócrates a Anaxágoras, acrescida de um precioso exemplo que mostra, literalmente, como a mesma discussão física pode recair não só no terreno da metafísica (em sentido amplo), mas em relação específica com a política. Na metáfora de Leibniz fica clara a maneira pela qual a previsão metafísica (finalidade) se faz necessária como “escolha” entre possíveis: o príncipe poderia ter escolhido um tempo impróprio para o ataque e, eventualmente, por uma conquista encabeçada pela artilharia quando lhe conviria empregar a cavalaria.

A escolha entre os possíveis e a potência de uma ação que ultrapassa “todos os obstáculos” coincide perfeitamente com a segunda parte da crítica de Platão a Anaxágoras.

Se alguém dissesse que sem ossos e músculos e tudo o mais que tenho no corpo eu não seria capaz de pôr em prática nenhuma resolução, só falaria verdade. Porém, afirmar que é por causa disso que eu faço o que eu faço, e que, assim procedendo, me valho da inteligência, porém não em *virtude da escolha do melhor*, é levar ao extremo a imprecisão da linguagem e revelar-se incapaz de compreender que uma coisa é a verdadeira causa, e outra, muito diferente, aquilo que sem a causa jamais poderá ser causa. A meu parecer, é justamente isso o que faz a maioria dos homens, como que a tatear nas trevas, empregando um termo impróprio e o designando como causa. Daí, envolver um deles a Terra num turbilhão e deixá-la imóvel debaixo do céu, enquanto outro a concebe à maneira de uma gamela larga, que tem como suporte o ar. Quanto à potência que determinou a atual disposição das coisas pela melhor maneira, nem a procuram nem concebem que seja dotada de algum poder superior (itálicos inseridos)⁴⁶.

Sócrates admite certa dependência da matéria como condição para que se dê a consecução de um fim qualquer, mas não como algo suficiente, em seu caso, para que se explique por qual finalidade ele permanece dentro do cárcere. Ele se mantém preso, por ter escolhido que o melhor era morrer condenado pelos atenienses, cumprindo as leis da cidade, sem fugir ou se exilar⁴⁷. Ele escolheu para sua vida, assim como a causa ordenadora escolheu para toda a natureza, aquilo que existisse em vista do melhor e, por isso, deteve

⁴⁵ Idem, p. 67.

⁴⁶ Platão, *Fédon*, 97 d-e.

⁴⁷ Deve-se lembrar que os discípulos de Sócrates tramaram, após a condenação, uma fuga para o mestre, dando-lhe a opção de não morrer. A alternativa da fuga era, portanto, possível a ele.

sobre a situação um poder superior, ou, como preferiu Leibniz, uma potência que supera todos os obstáculos.

Essa crítica de Leibniz aos filósofos excessivamente materiais, assumindo como ícone Anaxágoras, é uma repetição do que já havia sido delineado por ele em “Duas seitas de naturalistas”, texto escrito entre 1677 e 1680⁴⁸. Nesse trabalho, entretanto, ele defendeu a necessidade socrático-platônica da ideia de bem como causa final e se filiou a essa tradição filosófica para se contrapor a duas formas de pensamento, os novos epicuristas e os novos estoicos, que ele reuniu sob a designação “naturalistas contemporâneos”.

Naquele momento – o final da década de 70 do século XVII – havia, segundo Leibniz, aqueles que, como Epicuro, definiam toda substância como corpórea, inclusive “a alma e o próprio Deus”⁴⁹; de outro lado, havia os que, como os estoicos, acreditavam em coisas incorporais como a alma e tomavam Deus como o “poder primário”, a “alma do mundo”, ainda que uma “necessidade cega” fosse a responsável por determiná-lo a agir⁵⁰. O exemplo perfeito de neo-epicurista era Hobbes, e o modelo de neo-estoico, Espinosa.

A explicação leibniziana definiu o estoicismo como um tipo de filosofia limitada à “necessidade mecânica”, cujo Deus não possui entendimento nem vontade, ambos atributos exclusivos dos homens. Todas as coisas possíveis, para os estoicos, não passariam das infinitas variações aleatórias de que a matéria é capaz de realizar e que, por consequência, impedem a existência de causas finais. Os corolários éticos destas doutrinas epicuristas e estoicas seriam, então, idênticos, fixados na crença de que a felicidade não passa de uma vida tranquila entre os mortais e contente com o próprio destino, visto que seria irracional lutar contra o fluxo natural (ou fatal) das coisas e indignar-se com o que é imutável. Descartes⁵¹, Espinosa e Hobbes (esses “modernos”) admitem a providência apenas por nome e, em virtude disso, constituem visões de mundo “perigosas para a piedade”⁵². Já a seita de Sócrates e Platão, proveniente de Pitágoras e à qual Leibniz se alia, defende que as

⁴⁸ Leibniz, G. “Two sects of naturalists”. In: *Philosophical Essays*. Trans. Roger Ariew & Daniel Garber. Indianapolis: Hackett, 1989, p. 281-284.

⁴⁹ Idem, p. 281.

⁵⁰ Idem, p. 282.

⁵¹ Descartes pertenceria também, no entender de Leibniz, ao grupo dos naturalistas por ter rejeitado a busca pelas causas finais. Cabe aqui lembrar, nesse mesmo sentido, a censura de Pascal segundo a qual Descartes emprega Deus apenas para dar início ao movimento no mundo, abandonando-o depois. Cf. Pascal, B. *Pensamentos*. Tradução: S. Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1979; Numeração Lafuma, Fragmento 77, p. 57-58.

⁵² Leibniz, “Two sects of naturalists”, op. cit., p. 283.

causas finais são princípios na física e que todos os físicos devem sondá-las dentro da ordem natural.

Como se percebe, ao colocar Espinosa entre os estoicos, Leibniz o devolve, na verdade, à cena dos filósofos materiais pré-socráticos que afirmavam a necessidade mecânica (e cega) de todas as coisas, e que não indagavam sobre o fim ou o bem em vista do qual o mundo estava assim constituído. Não foi à toa que ele afirmou que Sócrates, zombando de Anaxágoras, parecia zombar igualmente dos supostos naturalistas de seu tempo⁵³.

Espinosa é posto por seu contemporâneo próximo, Leibniz, como um filósofo a ser lido no nível do pensamento pré-clássico, isto é, como um pensador incapaz de conciliar a teoria mecânica moderna com os princípios do bem e da piedade, abrindo-se ao perigo do fatalismo. Entra em questão, nesse ponto, a ausência de providência do pensamento espinosano, que o alinha aos helenistas e o reporta para a filosofia pré-socrática.

Entretanto, sabe-se há tempos que as principais filosofias do helenismo tiveram que lidar com a concepção da divindade como providência (oriunda da tradição religiosa oriental), ainda que tenham escolhido formas discrepantes para pensá-la.

O providencialismo é tratado de maneiras opostas por estoicos e epicuristas. Os primeiros afirmam a imanência de Deus à Natureza e a providência divina, ou o *lógos*, é concebida como a ordenação racional das leis naturais que governam o mundo e a vida humana. Os epicuristas, porém, afirmam a absoluta transcendência de Deus à Natureza e a indiferença divina pelos acontecimentos naturais e humanos, de maneira que não há providencialismo⁵⁴.

Tendo em vista estes modos de afirmar ou excluir a providência, Espinosa parece se relacionar, de alguma forma, às duas escolas e a todos os filósofos envolvidos nessa empreitada contra as causas finais. Sob certa perspectiva, ele está mais ao lado dos epicuristas do que dos estoicos, enquanto negou qualquer forma de providência concebida como intencionalidade moral ou como causa final da ordenação das coisas dadas no mundo. Como os filósofos do pórtico, Espinosa procurou conhecer as leis que regem as relações entre as partes da natureza de forma imanente. Ainda sob outra perspectiva, ele se colocou no nível de Anaxágoras, em que a investigação pelo fim ou pelo bem contidos na produção

⁵³ Idem.

⁵⁴ Chauí, M. *Introdução à história da filosofia* (Volume 2). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 36.

do mundo não faz parte da filosofia verdadeira. Espinosa, como se sabe, posicionou-se quanto ao problema das causas finais e da providência; no entanto, ao negá-las na constituição de sua filosofia, ele fez como Plínio: não pretendeu “transportar-se para fora do cosmos para estudá-lo de fora, como se todo o interior dele já estivesse bastante conhecido”⁵⁵.

A crítica leibniziana que, enfim, coloca Espinosa ao lado de estoicos e epicuristas se reduz, no limite, à crítica a todos os pensadores que, por demasiado apreço à matéria, abandonam as causas finais e a ideia de bem. De todos, Anaxágoras é sabidamente o modelo.

A crítica ao problema do fim e do bem no pensamento de Anaxágoras foi feita, depois de Platão, por Aristóteles, o filósofo para o qual toda ação tem em vista algum bem e, portanto, o bem é aquilo a que todas as coisas se endereçam⁵⁶. Em sua leitura de Anaxágoras, espalhada em diversas obras, encontram-se várias afirmações nem sempre concordantes, bem como concepções sobre a doutrina anaxagoreana vez ou outra não muito fiéis ao que restou de seus fragmentos⁵⁷. Diferentemente de Leibniz, que não teve acesso ao material completo e organizado do que restou da obra de Anaxágoras⁵⁸, Aristóteles – assim como Platão – estava próximo de seus escritos⁵⁹.

1.4. As críticas de Aristóteles

Aristóteles valorizou Anaxágoras como um verdadeiro sábio em várias ocasiões⁶⁰, porém, na maior parte das vezes, tomou-o como o criador de uma doutrina falha,

⁵⁵ Essa citação de *Naturalis Historia* (II, 1) de Plínio, o Velho foi extraída de Hirschberger, J. *História da Filosofia na Antiguidade*. Tradução: A. Correia. São Paulo: Herder, 1957, p. 224.

⁵⁶ Cf. início da *Ética a Nicômaco* (I, 1, 1094 a 1-4; na tradução de Vallandro e Bornheim, p. 249).

⁵⁷ Sobre a leitura aristotélica de Anaxágoras, cf. comentário detalhado de Schofield, *An essay on Anaxagoras*, op. cit., p. 43-67.

⁵⁸ Conforme apontamos na Apresentação, a sistematização e a disposição dos textos e dos documentos históricos relativos ao que de maneira geral se classifica como filosofia jônica, só apareceu nos séculos XIX e XX (cf. Chauí, M. *Introdução à história da filosofia* (Volume 1). São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 46). Leibniz conhecia certamente algo considerável da cosmogonia de Anaxágoras, afinal, em texto intitulado “Contra os filósofos bárbaros”, ele menciona a teoria das homeomerias. Cf. Leibniz, *Philosophical Essays*, op. cit., p. 314.

⁵⁹ Em seu julgamento, Sócrates afirma que os livros de Anaxágoras eram vendidos em Atenas a um dracma cada (cf. Platão. *Apologia de Sócrates*, 26 e).

⁶⁰ Cf. *Metafísica* I, 3, 984 b 14-17: “Assim, quando alguém afirmou que, como nos animais, também na natureza a inteligência estaria inerente como causa do mundo e da inteira ordenação, ele surgiu como um

incompleta e controvertida. As críticas aristotélicas ao sistema anaxagoreano se fizeram acompanhar, repetidas vezes, da menção ao nome de Empédocles, sobretudo no que respeita às objeções quanto ao *Nous*. De maneira geral (e também na maior parte dos escritos de Aristóteles), Anaxágoras despontou como inventor de uma filosofia mais madura e acabada do que a de Empédocles⁶¹, embora, sob alguns aspectos, a cosmogonia do pensador de Agrigento pareça mais consequente⁶².

Aristóteles indicou Empédocles como o físico que pela primeira vez distinguiu as causas, relacionando algumas à matéria e outras ao movimento. Amizade e Ódio⁶³ são, para ele, os dois princípios motores que regem, de variados modos, a congregação e a dissolução dos princípios materiais, correspondentes aos quatro elementos, concebidos em si mesmos como eternos. Ao todo ele somava seis causas; delas, as duas causas de movimento eram responsáveis pela coesão das partes, como também recordou Platão no *Sofista*⁶⁴. No entender de Aristóteles, mais do que Anaxágoras, Empédocles empregou as causas em sua doutrina, mas não o fez suficientemente, nem encontrou nelas algum sentido⁶⁵. Ora Amizade separa e Ódio une, ora Amizade une e Ódio separa, ou então, os dois ao mesmo tempo unem desunindo e unem separando, com ares heraclitianos, sendo e não sendo. Empédocles havia criado, então, um outro princípio motor – o Ódio – para que também as existências inadequadas do mundo pudessem ser explicadas: se Amizade era causa do bem da concórdia e da beleza das coisas, Ódio era, na maior parte das vezes, causa do mal da discórdia; e “as coisas ruins eram mais numerosas que as boas, assim como as feias eram mais numerosas que as belas”⁶⁶. Entretanto, Amizade e Ódio não eram ainda, para Aristóteles, causas “em vista” de algo.

sóbrio, à parte dos antecessores, que se pronunciavam ao léu. Ora, sabemos claramente que Anaxágoras alcançou tais argumentos”. Aristóteles, ao mencionar que todos os povos honram seus sábios, cita o caso do belo funeral de Anaxágoras em Lâmpsaco, cidade em que o filósofo encontrou exílio após sua saída de Atenas (*Retórica*, II, Capítulo 23).

⁶¹ Diz-se que “de maneira geral” porque para a maior parte dos historiadores, Empédocles foi mais um poeta e um místico do que um filósofo. É costume notar em seus escritos um tom mais literário do que propriamente técnico ou científico. Aristóteles, em contrapartida, emprega sem nenhuma distinção de valor o nome de Empédocles ao lado dos demais jônicos.

⁶² Aristóteles prefere a limitação do número de princípios da matéria a poucos (somente quatro), como faz Empédocles, do que a ilimitados, como faz Anaxágoras (*Física* I, 4, 188 a 15-18).

⁶³ No texto de Aristóteles, *philia* e *neikos*.

⁶⁴ Platão, *Sofista*, 242 c-d (DK 31 A 39). *Os Pensadores*, p. 164.

⁶⁵ Aristóteles, *Metafísica* I, 4, 985 a 21.

⁶⁶ Aristóteles, *Metafísica* I, 4, 984 b 37.

O livro XII da *Metafísica* é o texto que permite perceber de forma mais clara a diferença de qualidade entre a crítica de Platão (reforçada por Leibniz na Modernidade) e o questionamento de Aristóteles sobre Anaxágoras. Este livro, repleto de argumentos concisos e lacunares que beiram algumas vezes à obscuridade, pode ser lido de duas maneiras: a primeira, como um curto *compêndio* da filosofia primeira de Aristóteles, na medida em que sintetiza as teses centrais “a respeito dos primeiros princípios e das primeiras causas”. Não obstante, há uma outra hipótese: a obscuridade do texto do livro XII se deve ao caráter ainda “incipiente” dos pensamentos do filósofo à altura de sua elaboração. Se esta segunda alternativa for correta, o livro XII pode então ser concebido como um *primeiro esboço* da filosofia primeira. Seja como for, neste livro estão “as únicas passagens nas quais Aristóteles dedicou-se de maneira não-alusiva à teologia”⁶⁷.

O décimo capítulo do livro XII põe em questão a maneira pela qual o princípio supremo do mundo se relaciona com o próprio mundo. Em 1075 b 2-7, a explicação de Empédocles é rapidamente rejeitada, pois, conforme o texto aristotélico, ele entende a Amizade como *o bem* a título de motor e também de matéria. Mesmo que ele estivesse certo em se expressar dessa forma, o ser pelo qual a Amizade existe não seria exatamente o mesmo, mas seria em parte relativo à matéria, em parte relativo ao movimento, de modo que não se poderia dizer por meio de qual causa (material ou motora) a Amizade afinal é ou existe.

Na sequência, Aristóteles analisa a insuficiência da doutrina anaxagoreana:

Anaxágoras concebe o bem como princípio a título de motor: de fato, a Inteligência propicia movimento. No entanto, ela move em vista de algo, de modo que é outra coisa que é princípio, a não ser que seja como nós dissemos: de certo modo, a arte medicinal é a saúde⁶⁸.

A perspectiva alcançada por Aristóteles para a crítica de Anaxágoras nessa passagem da *Metafísica* é, como se constata, diferente daquela de Sócrates, à medida que reconhece, de início, a presença do *bem* como princípio da Inteligência, ainda que apenas a

⁶⁷ Angioni, L. Comentários ao livro XII da *Metafísica* de Aristóteles. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas-SP, vol. 15, jan-jun 2005, p. 171-172.

⁶⁸ Na sequência da citação, lê-se: “Também é absurdo não propor um contrário para o bem, isto é, para a Inteligência.” Possível referência a Empédocles, que acabava de ser analisado um pouco mais acima como alguém que se servia mal dos contrários, não sabendo empregá-los.

título de movimento. Entretanto, como a Inteligência “move em vista de algo”, Aristóteles deduz que é *outro* o princípio que designa o “algo” ao qual ela, enquanto movimento, se dirige. O filósofo, ao analisar Anaxágoras, separa, como já havia feito em outras ocasiões, o princípio de algo e o “em vista de que” ele se destina; contudo, mantém a possibilidade de que o princípio anaxagoreano exista “em vista de que” do mesmo modo (acrescentamos: *concomitante*⁶⁹) pelo qual a arte medicinal vem a ser saúde.

A associação entre o *Nous* e o modo de ser concomitante é também explorada pela *Metafísica*, desta vez no livro I (capítulo 7). Depois de identificar que filósofos como Empédocles e Anaxágoras buscaram o tipo de causa “de onde procede o movimento”, embora não tenham apresentado com clareza “aquilo que é” e “o que é a essência”⁷⁰, Aristóteles afirma:

Aquilo em vista de que se dão as atividades, mudanças e movimentos, de certo modo o propõem [Anaxágoras e Empédocles] como causa, mas não o propõem desse modo, isto é, do modo que naturalmente convém. De fato, aqueles que propõem a inteligência ou a amizade consideram tais causas a título de *bom*; no entanto, não as propõem como se algo fosse o caso ou viesse a ser em vista delas, mas como se os movimentos procedessem delas. (...) Por conseguinte, sucede que, de certo modo, propõem e não propõem o bem como causa: de fato, não propõem sem mais, mas apenas por concomitância⁷¹.

Assim como no livro XII, outra vez aqui o *bem* aparece na análise do sistema anaxagoreano a fazer as vezes de uma fonte de movimento, mas não do modo “conveniente” nem com “clareza”; junto a Empédocles, Anaxágoras defende sim o bem como causa, mas por concomitância, e não “sem mais”.

Esse caráter concomitante por meio do qual Anaxágoras sustenta sua cosmogonia é reclamado explicitamente no capítulo 4 do livro I da mesma obra. Ao fazer ilimitados os princípios materiais e único o motor, Anaxágoras utilizou-se em vão desse motor (a Inteligência), e “quando tem impasse em saber por que causa algo se dá necessariamente,

⁶⁹ O termo “concomitante” pode ser tomado também como “acidente”, uma vez que não entraremos aqui nas sutilezas conceituais que a expressão “*kata symbebêkos*” mantém em Aristóteles (notadamente definida na *Física*, I, 8), e que leva Angioni a preferir traduzi-la por “segundo concomitância”. Interessa aqui somente tomar “concomitante” sempre em oposição a “por si mesmo” e “enquanto tal”. Cf. Angioni, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2006, p. 120-121.

⁷⁰ Aristóteles, *Metafísica* I, 7, 988 a 32-35.

⁷¹ Idem, 988 b 6-15.

ele o arrasta, mas, nos demais casos, declara como causa do que vem a ser, em vez da Inteligência, qualquer outra coisa”⁷².

A observação de Aristóteles aponta um aspecto ocasional e fantasmagórico do *Nous*, que emerge ante o caos da mistura original e o ordena, fazendo as coisas se congregarem e desagregarem tal como um *deus ex machina*⁷³. Essa constatação, embora não deixe de reconhecer a Inteligência a título de *bem*, é similar àquela de Platão, pois incide igualmente sobre o caráter aleatório do *Nous* que, ao invés de conter em si a explicação para a ordenação das coisas no mundo, limita-se a explicar sobre a água, o ar, o éter e outros itens puramente mecânicos.

O que faltava ao Anaxágoras de Aristóteles, além da clareza argumentativa, era o modo correto de propor o bem como fim do *Nous*. Ao reivindicá-lo como concomitante, não poderia jamais concebê-lo como é “naturalmente conveniente”. Por não compreender uma substância individual nem uma propriedade essencial, a Inteligência correspondia, então, a uma propriedade que carece de um “subjacente heterogêneo”⁷⁴, separado e diferente dela. Como se pode perceber, é esse subjacente separado – esse “outro” – que se constitui de fato um princípio, conforme sugere o fragmento já citado de *Metafísica* XII, 10⁷⁵. De acordo com a interpretação aristotélica, deveria existir uma separação (não explicitada por Anaxágoras) entre o *Nous* e o em vista de que ele é *Nous*. Com essa separação, Aristóteles impõe a necessidade de transcendência ao pensamento anaxagoreano, isto é, instaura a necessidade de uma causa que, separada do motor, faça-o mover tudo em direção a certo fim.

O grande erro de Anaxágoras foi admitir o senso comum dos físicos de sua época, para os quais “nada vem a ser a partir do não ente”⁷⁶, assunto que ocupa praticamente todo

⁷² Aristóteles, *Metafísica* I, 4, 985 a 14-20.

⁷³ Ross traduz esse trecho da *Metafísica* empregando essa expressão “[Anaxágoras] uses reason as a *deus ex machina*...”.

⁷⁴ “A categoria de substância divide-se entre, de um lado, as *substâncias individuais* e, de outro, as *propriedades essenciais*, expressas por predicados também essenciais. Já ‘as demais coisas’ remetem, generalizadamente, às *propriedades* que não têm subsistência própria e que, portanto, necessariamente pressupõem um subjacente heterogêneo. Tais propriedades são chamadas *concomitantes* (ou acidentais, na tradução tradicional). (...) Assim, podemos reafirmar que dois sentidos básicos de ‘ente’ que Aristóteles reconhece em *Metafísica* V 7 – o *ente por concomitância* e o *ente em si mesmo* – representam justamente os dois tipos de estrutura pela qual o mundo se dá (...)” (Angioni, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*, op. cit., p. 35).

⁷⁵ Cf., nesse excerto, a expressão “(...) de modo que é outra coisa que é princípio...”.

⁷⁶ Cf. *Física* I, 4, 187 a 29.

o capítulo 4 do livro I da *Física*⁷⁷. Longe de assumir essa opinião, Aristóteles corrigiu Anaxágoras, introduzindo então sua tese da existência de um “não ente distinto”, a partir do qual as coisas vêm a ser⁷⁸, designado-o como “ser em potência”. Uma passagem do capítulo 2 do livro XII da *Metafísica*, sintetiza bem essa correção ao lema anaxagoreano “tudo estava junto”:

(...) Não apenas é possível que algo venha a ser a partir do não ente por concomitância, mas também é verdade que tudo vem a ser a partir do ente, ou seja, a partir de algo que é em potência, mas que não é efetivamente. E é isso que é o Um de Anaxágoras, pois, melhor que “tudo junto” – melhor que a mistura de Empédocles e de Anaximandro, melhor que como Demócrito afirma – seria dizer que “tudo estava junto em potência, mas não efetivamente”⁷⁹.

Para o assunto que nos ocupa aqui, a saber, a compreensão do ponto decisivo da crítica aristotélica, o mais importante é verificar o que Aristóteles desejava excluir e o que ele pretendia criar a partir da introdução de uma necessidade de divisão entre o *Nous* e sua finalidade. Para isso, convém atentar ao livro II da *Física*, que depois de ter explicado a teoria das causas no terceiro capítulo, examina o que vem a ser pelo acaso (*tyche*) e pelo espontâneo (*automaton*). Aristóteles inicia o quarto capítulo dessa parte da obra pela constatação de que nada vem a ser a partir do acaso e, mesmo tudo aquilo que alguns homens dizem provir do acaso, tem causa determinada: alguém, por exemplo, vai ao mercado para resolver um problema e encontra, por acaso, uma pessoa com a qual desejava tratar. Nessa circunstância, a causa foi o desejo de ir ao mercado, e nada mais.

Os “antigos sábios”, quando abordaram as causas concernentes a geração e corrupção, nada “delimitaram” sobre o acaso, e “tampouco julgaram haver algo por acaso”⁸⁰. Princípios como Amizade e Discórdia (Empédocles), Inteligência (Anaxágoras) ou Fogo (Heráclito e Hipaso) não foram propostos desse modo. Empédocles, embora não tenha considerado casual a ação de Amizade e Discórdia, às vezes admite e às vezes nega a

⁷⁷ Cf. *Física* I, 4, 187 a 26 – 188 a 13.

⁷⁸ Ao distinguir os modos pelos quais “o ente é” e “o não ente não é”, o filósofo explica que existe um modo de não ente que é distinto, na medida em que é um “ser em potência”, um poder-ser (Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII, 2, 1069 b 28-30).

⁷⁹ *Metafísica* XII, 2, 1069 b 20.

⁸⁰ O texto, nesse ponto (*Física* II, 4, 196 a 2-16), avança sobre dificuldades que não temos pretensão de superar neste trabalho: Aristóteles, é certo, mostrará o quão confusa é a opinião desses sábios antigos, ora assumindo ora refutando a intervenção causal do acaso. Importa frisar que Aristóteles percebe uma ambiguidade na concepção de *tyche* dos antigos, ou uma ausência de problematização, como se nota a seguir.

tyche; o próprio sentido de seus princípios motores (que alternam aleatoriamente entre o unir e o separar) é uma evidência disso.

Na sequência de sua explanação sobre o acaso, Aristóteles parece se dirigir a Anaxágoras, afinal cita as noções de Inteligência (como *princípio motor*) e semente (no sentido de *homeomeria*). Segundo ele, alguns pensadores responsabilizam o espontâneo pelo acontecimento do cosmos, “pois afirmam que se gerou a partir do espontâneo o vórtice e o movimento discriminador que estabeleceu o todo nessa ordem”. Não obstante, eles se embarçam em grande controvérsia, porque têm opiniões contrárias quanto ao vir a ser de “animais e plantas” e dos “mais divinos entes manifestos”, como o céu. Os animais e as plantas vieram a ser, no parecer deles, não pelo acaso, mas por meio de uma causa (determinada), como “natureza, ou inteligência, ou alguma coisa de tal tipo”⁸¹; os céus e os demais astros, ao contrário, vieram a ser pelo espontâneo, e não possuem causa no mesmo sentido que plantas e animais: não foi por casualidade que da semente de uma planta veio a ser uma planta e da semente de um homem veio a ser um homem, mas foi como algo determinado que a Inteligência assim procedeu, distinguindo um e outro. Inversamente, no plano celeste, onde se acham os “entes mais divinos”, tudo se deu devido à ação do espontâneo⁸².

Aristóteles argumentou que por vários motivos é absurda essa tese (provavelmente anaxagoreana) da espontaneidade dos astros e da determinação causal das coisas mundanas, uma vez que “não se observa no céu nada que venha a ser a partir do espontâneo, ao passo que, entre as coisas que não seriam a partir do acaso [como plantas e animais], observa-se muitas que sucedem a partir do acaso”⁸³. No capítulo 5 da *Física II*, o filósofo mostra que entre as coisas que vêm a ser *sempre* da mesma maneira ou *no mais das vezes* nenhuma é causada pelo acaso, de modo que o acaso não pode ser dito causa, senão como acidente ou concomitante. No entanto, a “causa segundo concomitância”, ao contrário da “causa em si mesma”, é indeterminável.

Mediante as leis de seu próprio sistema, Aristóteles relegou o bem do *Nous* ao campo do concomitante, do casual e do espontâneo, isto é, daquilo que está abandonado a causas mecânicas aleatórias ou incognoscíveis. O *Nous*, para ele, é aleatório porque repousa

⁸¹ *Física II*, 4 196 a 30.

⁸² *Física II*, 4 196 a 35.

⁸³ *Física II*, 4 196 b 1-4.

na ausência de determinação. O absurdo de Anaxágoras consistiu também na ausência de explicação sobre o que seria, para ele, *tyche* e *automaton*, principalmente quando sustentou que animais e plantas tinham causa, mas os astros não.

A saída que Aristóteles encontrou nessa crítica ao *Nous* (e, por conseguinte, a toda cosmogonia nele fundamentada) foi criar, de um lado, um ser intermediário, ou seja, o ser em potência (com vistas a explicar a geração do ente a partir do não ente) e, de outro lado, salvaguardar a teleologia a todo custo. Ao afirmar que tudo existe em vista de algum bem, ele submeteu a *tyche* à teleologia. Para Shew, essa submissão do acaso ao finalismo foi uma constante nos autores medievais e modernos. Auxiliada pelos argumentos de Marcelo Boeri, citados abaixo entre aspas, a comentadora declara:

Esse tipo de modo de pensar, isto é, um modo de pensar que mantém o determinismo teleológico de Aristóteles sobre e contra os poderes da *tyche*, ressoa firmemente não só nos textos medievais, mas também no pensamento moderno. A ideia de que o “acaso é pelo bem de algo”, como Marcelo Boeri coloca, mostra que um dos principais problemas subjacentes ao modo de pensar a *tyche* em Aristóteles continua sendo sua relação com a teleologia como uma insistência sobre a finalidade da natureza. De acordo com Boeri (...), “acaso e teleologia não são conceitos opostos, mas estão, ao contrário, intimamente relacionados”, porque o acaso não é contrário à natureza, mas é, em si mesmo – ao ser para o bem de algo –, por desígnio: “Tudo é ordenado para algum bem”, Boeri escreve, porque os “processos naturais são determinados não mecanicamente, mas por desígnio”⁸⁴.

A base do questionamento de Aristóteles à filosofia de Empédocles e, sobretudo, a Anaxágoras, é a convicção de que só se poderia acreditar em um *Nous* aleatório como princípio de tudo, se os eventos da natureza ocorressem de forma indeterminada. Desse modo, não haveria entre eles nenhuma lógica ou razão. Pedras soltas no ar, por exemplo, ora cairiam, ora levitariam, arbitrariamente. No entanto, para Aristóteles, não é o que se vê, pois ao contemplarmos os céus, nada se revela espontâneo ou casual.

Conclui-se, enfim, que a crítica aristotélica, embora aprofunde de modo considerável a crítica socrático-platônica, não se diferencia dela em essência. Ao contrário, a interpretação de Nietzsche acerca da filosofia de Anaxágoras não julgará a ausência de teleologia uma deficiência ou uma falha doutrinária, mas a reputará como sendo o seu maior valor.

⁸⁴ Shew, M. *The phenomenon of chance in ancient greek thought*. University of Oregon, Eugene, 2008, p. 77.

1.5. O elogio de Nietzsche

A compreensão da cosmogonia anaxagoreana feita em *A filosofia na idade trágica dos gregos* de Nietzsche se desdobra de uma maneira muito distinta daquela escolhida por antigos, como Platão e Aristóteles, ou por modernos saudosos da causa final como Leibniz. Sabe-se que, de modo geral, as filosofias helenísticas foram deixando os clássicos de lado e preferindo as opiniões dos pré-socráticos. Bem depois delas alguns filósofos do século XIX retomaram também as ideias pré-socráticas, não só despidos do intuito exclusivo de combatê-las, mas, acima de tudo, nutridos da curiosidade de conhecê-las mais detalhadamente⁸⁵. Sob essa perspectiva, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche escreveram sobre Anaxágoras e os demais filósofos trágicos, cada um, evidentemente, empenhado em certo aspecto dessas filosofias, reconhecendo em cada uma delas, por algum ponto, um salto qualitativo em relação à anterior.

Hegel, nos comentários a Anaxágoras, posteriores à análise de Empédocles, afirmou que apenas com o *Nous* começou a aparecer uma luz na história da filosofia, ainda que muito fraca⁸⁶. A identificação do pensamento com o universal (“que é em si e para si”) soou, para ele, como uma descoberta importante, pois foi o momento fundamental em que emergiu a identidade entre o puro pensamento e o ser verdadeiro. O *Nous* é reconhecido como simples, universal, separado e essência do mundo. Em sua concepção, o *Nous* tem um fim, que é pensar⁸⁷: “Pensar é, portanto, este universal, mas puramente para si”⁸⁸.

Nietzsche, porém, não se fixou ao caráter singular da emergência do *Nous* como aparição do universal, tampouco deu relevo aos aspectos metafísicos que Hegel pretendeu enxergar na Inteligência. A tônica de sua abordagem não foi também o problema moral envolvido na defesa de um princípio motor isento de determinação, mas a possibilidade de se conceber esse princípio como um artista, um supremo conhecedor das infinitas leis mecânicas e arquetônicas, que ordena e percorre todos os infinitos elementos (existentes desde toda a eternidade), produzindo o belo.

⁸⁵ Chauí, M. *Introdução à história da filosofia* (Volume 2), op. cit., p. 25.

⁸⁶ Hegel, G. “Preleções sobre a história da filosofia”. Tradução: E. Stein. In: *Pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1999, p. 225.

⁸⁷ Idem, p. 229.

⁸⁸ Idem, p. 227.

De acordo com essa perspectiva, Anaxágoras rejeitou a imposição de fins ou a especulação em torno de um fim para o movimento com objetivo de expulsar de sua cosmogonia todo e qualquer vestígio de explicação mitológica ou preconceitos. Para tanto, segundo Nietzsche, Anaxágoras começou por criar uma teoria do ser indiferente ao devir. Ao fazer eternos os elementos e tornar a geração-corrupção nada mais que agregação e desagregação desses mesmos elementos, ele eliminou o problema do vir a ser, assegurando que “toda modificação só se pode referir à forma, isto é, à posição, à ordem, ao agrupamento, à mistura ou à dissociação das essencialidades eternas que existem simultaneamente”⁸⁹.

Nietzsche tomou o *Nous* como hipótese, tendo como base o que chamou de “caos de Anaxágoras”, isto é, o período em que todas as coisas estavam juntas e o *Nous* não havia ainda movido nada. Essa concepção do caos como um “agregado” de diferentes materiais, uma “confusão total” de todas as coisas até as partes mais minúsculas, foi admitida por Anaxágoras em função da simples observação cotidiana dos processos naturais de nascimento, não em virtude de um sistema de pensamento preconcebido. A verificação empírica de que, na natureza, “tudo nasce de tudo” o levou a deduzir que “tudo está contido em tudo” e que cada coisa singular, como reza a “tese da predominância”, só se definia em razão da presença de um maior número de certo elemento sobre os outros.

O *Nous* era, então, um desses elementos. Anaxágoras, ao caracterizá-lo como “uma matéria muito delicada, revestida da qualidade específica de pensar”, teria feito dele uma exceção entre os demais itens do universo, dotando-o da capacidade de se mover e mover os outros. Na posição defendida em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, o movimento capaz de mobilizar o caos de sementes misturadas e transformá-lo em cosmos ordenado foi um “movimento determinado” de maneira “inteligente”.

O que é que se devia fazer com a confusão caótica do estado originário antes de todo o movimento (...) para que o caos se transformasse em cosmos? Isto só poderia resultar do movimento, mas de um movimento determinado e ordenado de maneira inteligente. É esse movimento que é o meio de ação do *Nous*, o seu fim consistiria em desligar completamente do agregado todas as partes semelhantes, fim que ainda não foi atingido, porque a desordem e a mistura eram infinitas na origem. Só se chegará a esse fim graças a um processo imenso; nunca por ação de uma varinha de condão mitológica⁹⁰.

⁸⁹ Nietzsche, *A filosofia na idade trágica dos gregos*, op. cit., p. 82.

⁹⁰ Idem, p. 99.

Essa passagem do comentário de Nietzsche é altamente significativa, pois evidencia que também para ele Anaxágoras propôs um fim ao movimento do *Nous*. Destarte, a Inteligência se empenha em um “processo imenso” ainda não concluído, que consiste em separar cada uma das homeomerias (ou sementes) das demais que compõe o todo caótico da natureza, infinitamente misturada em sua origem. Não há, ironiza Nietzsche, uma ação de “vara de condão” que, miticamente, ao modo de um *deus ex machina*, possa completar subitamente todo o processo.

Nessa interpretação, porém, o fim cogitado por Anaxágoras é designado como arbitrário e insondável. Se em algum momento o *Nous* concluir sua tarefa de unir todas as sementes, distinguindo umas das outras de forma cabal, ele regressará ao seu estado original, tal como era antes de começar a mover todas coisas. Para Nietzsche, a tarefa desempenhada pela Inteligência é cada vez melhor, na medida em que quanto mais ela trabalha reunindo as partes semelhantes, mais livre se torna sua ação.

(...) o modo de movimento que o *Nous* inventou para realizar ostenta uma adaptação maravilhosa aos seus fins, pois tende a realizar cada vez melhor a sua tarefa; este movimento é uma rotação contínua concêntrica, começou num ponto qualquer da mistura caótica, percorre, na forma de uma pequena volta e por caminhos cada vez maiores, todo o ser existente, extraindo de todas as coisas o semelhante, para o juntar ao seu semelhante⁹¹.

Como já havia sido mencionado por Simplício, o *Nous* opera, também para Nietzsche, em direção à reunião dos semelhantes e à separação dos dessemelhantes. As partes comuns são juntadas e as partes diferentes são separadas num balé sublime representado pela Inteligência que “percorre todo o existente”, ou seja, os infinitos homeômeros.

Anaxágoras partiu da ideia de que a Inteligência começou a agir em um “ponto qualquer” da mistura original, descrevendo um movimento de “rotação contínua concêntrica”. Essa concepção é estimada como a grande façanha de Anaxágoras, pois suas consequências metafísicas constituem um verdadeiro “santuário”.

⁹¹ Idem, p. 100.

No santuário das teses anaxagoreanas, a proposição física de que a Inteligência começou a agir em um ponto aleatório do cosmos, implica, do ponto de vista metafísico, a completa negação de toda explicação finalista para o universo. Por mais que desenvolva um movimento direcionado e determinado, a Inteligência é tida por Nietzsche como arbitrária, porque possuía o “privilégio do arbitrário”, o privilégio de mover-se por si mesma.

Sem dúvida, poder-se-ia agora perguntar por que razão o *Nous* teve a idéia súbita de atingir um ponto material arbitrariamente escolhido nesse grande número de pontos para o fazer girar na dança agitada e por que razão não lhe ocorreu esta idéia mais cedo. Anaxágoras responderia: "Ele tem o privilégio do arbitrário, tem o direito da iniciativa, só depende de si mesmo, ao passo que o resto é todo determinado a partir de fora (...)"⁹².

Sob essa perspectiva, não faltou a Anaxágoras – como quiseram crer Platão, Aristóteles e Leibniz – estipular um fim moral para o movimento. O intuito do formulador da teoria do *Nous* foi precisamente não estabelecer nenhum fim moral⁹³. Era essa, sem dúvida, uma concepção simples e ousada do cosmos, muito diferente da “teleologia desajeitada e antropomórfica” que a tradição quis lhe imputar.

Como é grande a injustiça para com Anaxágoras, quando é censurado da sua abstenção sábia em relação à teleologia, que se revela nesta concepção, e quando se fala do seu *Nous* com desdém, como se fora um *deus ex machina*! Mas justamente porque afastara tanto os fenômenos maravilhosos de origem mitológica ou teísta como os fins e as utilidades humanas, Anaxágoras teria podido pronunciar palavras tão orgulhosas como as que Kant usou na sua história natural do céu. Pois é um pensamento sublime fazer remontar o esplendor do cosmos e a precisão maravilhosa das órbitas das estrelas a um simples movimento puramente mecânico (...)⁹⁴.

Nietzsche critica aqui precisamente a postura, segundo a qual o *Nous*, acidental e espontâneo, é arrastado como um deus mecânico. Para o pensador alemão, esse caráter acidental ou arbitrário é um artifício intencional usado pelo filósofo para refutar toda e qualquer imagem “mitológica ou teísta”, repleta de prejuízos.

⁹² Idem, p. 105.

⁹³ “Anaxágoras não invocou o *Nous* para responder à pergunta especial: por qual razão há movimento e como é que há movimentos regulares? Mas Platão acusa-o de não ter demonstrado o que deveria ter demonstrado, a saber: que cada coisa se encontra, a seu modo e no seu lugar próprio no estado mais belo, melhor e mais conveniente possível” (Idem, p. 107-108).

⁹⁴ Idem, p. 101.

A elaboração do *Nous* (aleatório e arbitrário) visava, então, evitar o emprego de fins e de utilidades humanas na edificação da física. A ação da Inteligência não foi, pois, empreendida por um deus antropomórfico, mas por uma parte especial da natureza, cuja vibração, uma vez desencadeada, “prossegue de maneira necessária e determinada”⁹⁵.

Ao negar a teleologia, a doutrina anaxagoreana fez do devir e do próprio acontecimento do cosmos um fenômeno estético, e não moral. Não foi sem razão que certa vez, conforme recorda Nietzsche, ao ser inquirido sobre o valor que atribuía à existência, Anaxágoras respondeu: “Que eu possa contemplar o céu e a ordem do cosmos”⁹⁶. Como legítimo filósofo pré-socrático, para ele o valor da vida não residia em se ocupar das questões humanas, mas em desfrutar o cosmos.

Anaxágoras, “inspirado pelo mais puro espírito do método das ciências naturais”, não perguntava pelas causas finais do movimento, mas pelas causas eficientes⁹⁷. Nessa leitura, a cosmogonia não tinha em vista (definitivamente) instituir a ordem moral do mundo, mas instituir a ordem estética da ação primordial do *Nous*. *A filosofia na idade trágica dos gregos* reconhece determinados problemas lógicos na concepção de Anaxágoras que, embora ao arripio de sua vontade como físico, acabaram por remeter o *Nous*, novamente, a uma esfera próxima da dos mitos. Isso, porém, não lhe tira o mérito, na medida em que o resultado de sua cosmogonia é estético, e não lógico. Apesar de todas as objeções lógicas dirigidas ao sistema anaxagoreano, a interpretação nietzschiana de Anaxágoras abre espaço para se pensar a filosofia em um mundo que não foi engendrado para ser o mais perfeito possível, mas que existe movido por uma atividade inteligente que combina, ordena, separa, integra, arranja e rearranja suas partes semelhantes, ora compondo, ora decompondo.

1.6. A coerência contra a ordem moral do mundo

Desde a produção do *BT*, durante toda a elaboração da *Ética*, até as vésperas de sua morte, período que se estende pelo menos de 1660 até 1676, Espinosa é frequentemente levado a considerar o problema da ordenação entre as partes e o todo da natureza em uma

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Idem, p. 106.

⁹⁷ Idem, p. 107.

filosofia que sustenta ser Deus uma causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. Este problema que em todos os períodos se apresentou como uma legítima questão filosófica, e que aqui chamamos de problema da coerência, foi sempre resolvido, em última instância, por um *deus ex machina*.

Da mesma forma que no teatro grego a máquina entrava para salvar a cena e conferir um epílogo mirabolante para a trama, sendo na maioria das vezes incoerente com o enredo e muito pouco provável, assim também parece ter sido, sempre, a saída para esse drama filosófico da coerência: afirmar que uma causa primeira – transcendente e sumamente perfeita – cria e ordena (de fora do mundo) todas as coisas.

Ao propor Deus como causa imanente, Espinosa foi constrangido a abrir mão de toda explicação *ex machina* e foi levado a definir a coerência de seu sistema sem poder escapar ao claro labirinto de suas próprias definições. Nessa perspectiva, o filósofo se recolocou, em conformidade com Yovel, no nível da tradição pré-socrática.

A ideia de imanência antecede a cristandade. Ela se iniciou com os primeiros pré-socráticos – Tales, Anaxímenes, Parmênides, Heráclito etc. - isto é, com a própria filosofia ocidental. Mais tarde, contudo, obliterada pelo dualismo platônico e, em especial, reprimida por um milênio e meio de cultura cristã transcendente, a ideia de imanência submergiu e foi esquecida, até que Espinosa, livre da tradição cristã (e também da ortodoxia judaica), reviveu esta ideia na primeira fase da modernidade e deu a ela uma nova e poderosa sistematização⁹⁸.

A supressão da imanência pelo dualismo de Platão e por toda cultura filosófica cristã acabou por estabelecer a transcendência como o perfeito modelo de ordenação do mundo. As críticas socrático-platônicas, aristotélicas e leibnizianas a Anaxágoras são, desta afirmação, senão um atestado, pelo menos uma legítima indicação.

É possível, por conseguinte, concordar com Yovel, ainda que se deva discordar da rapidez com que foi feito. Ao contar a história breve da imanência, abandonada recém-nascida antes de Cristo e retomada somente por Espinosa no século XVII, o comentador esquece de considerar as filosofias do helenismo grego e romano, o estoicismo e o epicurismo, que resgatam, em boa medida, a imanência dos pré-socráticos.

Embora compreendamos a brevidade do retrato de Yovel, o tempo apagado na imagem é essencial para o entendimento do “resgate” espinosano – se assim se pode dizer –

⁹⁸ Yovel, Marx's ontology and Spinoza's..., op. cit., p. 218.

da imanência aos antigos. Epicurismo e estoicismo estiveram na linha de frente do combate que Espinosa travou na Holanda em defesa da imanência e contra os ataques dos ideólogos da transcendência.

Antes de analisar a contribuição destas e de outras teorias que circulavam na Europa do século XVII, convém ter clareza do interesse preciso que o pré-socratismo, prefigurado em Anaxágoras, desperta para a compreensão do comum na filosofia espinosana como o elemento que confere à imanência de Espinosa a “nova e poderosa sistematização” apontada por Yovel.

Pensar a filosofia de Espinosa ao nível do modelo pré-socrático não é, certamente, algo original. Schopenhauer, em suas anotações sobre a história da filosofia, associou, convicto, o espinosismo ao pensamento dos eleatas⁹⁹. Em seu parecer, Espinosa repetiu inúmeras vezes alguns dos poucos fragmentos que nos restaram dos mais antigos filósofos, assim como fizeram Descartes, Leibniz, Kant e outros pensadores; sua vinculação ao eleatismo, mais do que a outros sistemas da mesma época, deve-se à tomada da substância, elemento fundamental de sua metafísica, como um dado cuja origem ele deixou de questionar. Assim como Xenófanes de Colofão tomou o “ser” como fundamento de todas as coisas sem ter antes perguntado por sua procedência, Espinosa também não enxergou que, no fundo, o nascedouro de sua noção de substância era a matéria. Se eleatas como Zenão de Eleia e Xenófanes tivessem percebido que a coisa da qual partem remete ao “intuído” (isto é, aos objetos do mundo material), e não ao “pensado” (onde reside, de acordo com eles, o ser do verdadeiro, uno, imóvel e imutável), teriam facilmente verificado que seguiam o caminho errado. Assim também a filosofia espinosana, por ter negligenciado a gênese material da *substantia*, não passaria de um “materialismo inconsciente”¹⁰⁰.

Schopenhauer não foi, outra vez, o único a vincular o nome de Espinosa ao materialismo, da mesma forma que não foi somente Leibniz que o assimilou ao estoicismo. A compreensão do problema da coerência em Espinosa no nível das explicações do pensamento pré-socrático e, em especial, da cosmologia de Anaxágoras, como aqui desejamos propor, não significa tomar o filósofo do século XVII como sequaz ou partidário

⁹⁹ Schopenhauer, A. *Fragmentos para a história da filosofia* [Do volume 1 dos *Parerga e paralipomena*]. Tradução: M. Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 60-61. Cf., à página 61: “Espinosa seria um mero renovador dos eleatas, do mesmo modo que Gassendi o era de Epicuro”.

¹⁰⁰ Idem, p. 61.

do filósofo do *Nous*. Ao contrário, nosso intuito consiste em mostrar que a filosofia espinosana se mune de um conjunto de conceitos para a explicação da coerência do universo muito similar àquele sistematizado por Anaxágoras pela primeira vez na história da filosofia. Além disso (e sobretudo), trata-se de evidenciar que, ao pensar a imanência e tentar sustentá-la, Espinosa procurava, como o Anaxágoras de Nietzsche, dispor de uma teoria da coerência que abolisse até a última sombra de mistificação e preconceito. Movido pelo mesmo ímpeto anaxagoreano, o autor da *Ética* desejou edificar, em simultâneo, uma filosofia capaz de expulsar toda sorte de críticas a que o mestre de Péricles fora submetido pelo platonismo e pelo aristotelismo em virtude de defender um cosmos ordenado pela Inteligência.

Deve-se notar, antes de tudo, que o problema da imanência ou da transcendência não se impôs às filosofias que formaram a mente de Anaxágoras do mesmo modo que estava posto ao tempo de Espinosa. Logo, não ousamos, nem de longe, vincular necessariamente o pensamento do *Nous* a uma esfera de imanência¹⁰¹. Contudo, como foi visto, é da crítica a Anaxágoras que Platão extrairá a necessidade de uma ordem moral do mundo¹⁰², e Aristóteles inventará a necessidade de uma causalidade final na ação inteligente. A crítica ao sistema de Anaxágoras contém, pois, o germe da transcendência e de sua fundamentação fantasiosa no Ocidente cristão: a obsessão pela definição deste mundo como *o melhor* e a insistência na *natureza finalista* do princípio ordenador de tudo.

A ideia de OMM, em seus contornos mais precisos, afigura-se na obra de Nietzsche e recebe, em *O anticristo*, um sentido específico. No §25 deste livro, ela é introduzida pela expressão “ordem moral”, de modo a significar uma ordem invertida, que perverte o conceito natural de “causa e efeito”, identificando toda ventura como um prêmio pela obediência a Deus, e toda desventura como um castigo pela desobediência aos preceitos divinos¹⁰³. No §26, antes de ser rigorosamente definida, essa ordem invertida se apresenta como uma *mentira* que, para lá dos limites teológicos e religiosos, é fartamente favorecida por todas as filosofias, inclusive as mais recentes.

¹⁰¹ Não seria cabível tal afirmação, uma vez que, como foi visto, o *Nous* não se mistura a nenhuma homeomeria ou semente, já que se estivesse presente em uma, como assegura o fragmento 12 de *Sobre a natureza*, estaria em todas.

¹⁰² Daqui em diante: OMM.

¹⁰³ Nietzsche, F. *O anticristo*. Tradução: P. César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 31.

Que significa “ordem moral do mundo”? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo se mede pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser dominante, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau de obediência¹⁰⁴.

Se, na discussão feita nos tópicos anteriores, nem Anaxágoras, Platão, Leibniz ou Aristóteles sequer mencionaram o nome de Deus (e, menos ainda, a vontade divina), por qual razão colocar aqui a questão da OMM? Essa pergunta ganha um relevo ainda maior quando se pondera que, em geral, a cisma em torno de uma ordem, comandada por uma vontade criadora e ordenadora, nasce com o cristianismo e não aparece – pelo menos no detalhamento nietzschiano – antes de Cristo.

A fim de esclarecer esse ponto, devemos ter em mente que se a ordem moral pôde ser imposta ao mundo pela Igreja, como recorda Nietzsche, ela teve (antes e depois dessa imposição) amplo amparo da filosofia, que fundou o princípio ordenador de todas as coisas em um fundamento transcendente, moral e finalista. Todas as mais proeminentes concepções filosóficas que atravessam o medievo e a modernidade estiveram assentadas quer na metafísica platônica, quer na ontologia aristotélica. Afirmar “todas as concepções”, nesse caso, não é um exagero. Ao contrário, é uma conclusão que ao menos está de acordo com a citação de Yovel, feita mais acima, e com a própria exclamação de Nietzsche ao se encontrar pela primeira vez com o pensamento de Espinosa:

Estou inteiramente espantado, inteiramente encantado! Tenho um precursor e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Espinosa; que eu agora ansiasse por ele foi uma "ação do instinto". Não só, que sua tendência geral seja idêntica à minha – fazer do conhecimento o afeto mais potente – em cinco pontos capitais de sua doutrina eu me reencontro, este pensador, o mais fora da norma e o mais solitário, me é o mais próximo justamente nestas coisas: ele nega o livre-arbítrio –; os fins –; a ordem moral do mundo –; o não-egoísmo –; o mal –; se certamente também as diferenças são enormes, isso se deve mais à diversidade de época, de cultura, de ciência. *In summa*: minha solidão, que, como sobre montes muito altos, com frequência provocou-me falta de ar e fez-me o sangue refluir, é ao menos agora uma dualidade¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Idem, p. 32.

¹⁰⁵ Nietzsche, F. “Carta sobre Espinosa”. Tradução: H. Santiago. *Cadernos Espinosanos*, n. 16, 2007, p. 131.

Segundo Nietzsche, a negação da OMM foi dada por sua própria filosofia, tendo Espinosa à guisa de precursor. Ela se liga a outras quatro negações (o livre-arbítrio, os fins, o não-egoísmo e o mal) e a uma grande afirmação, qual seja, “o conhecimento é o mais potente dos afetos”. A grande afirmação corresponde a uma “tendência geral” das filosofias: não só designar o ato de conhecer (seja por qual gênero de conhecimento for) o afeto que mais aumenta nossa potência de ser, e admitir que sua efetivação é sempre a maior arma para o combate aos preconceitos (morais). As diferenças, mesmo “enormes”, não são enfim de grande monta, pois dizem respeito a meras circunstâncias; trata-se da identidade filosófica mais pura possível.

No concernente aos pontos negados, depreende-se facilmente que a dualidade Espinosa-Nietzsche na história da filosofia só não pode agregar o nome de Anaxágoras, porque ele se coloca antes mesmo da invenção da ordem moral de matriz platônico-aristotélica. Na verdade, ele não é contestador da OMM, mas um modelo de esforço de blindagem contra a aparição da OMM, guiado pelo rigor de suas conclusões¹⁰⁶. Não foi outro espírito que mobilizou Espinosa ao criticar a superstição e ao propor o conhecimento como remédio mais eficaz contra sua instalação.

A OMM conceituada por Nietzsche em *O anticristo* e a superstição criticada por Espinosa no apêndice da parte I da *Ética* são, conforme defende Homero Santiago, sistemas equivalentes, nos quais se anuncia uma dinâmica de vida prenhe de “deveres, valores e penas ou retribuições para os homens”. São estruturas que ordenam a realidade, “segundo os cânones finalistas, em meios e fins”¹⁰⁷. A OMM é, para Nietzsche, uma “mentira”, assim como, para Espinosa, a superstição consiste em uma primeira e precária norma de conhecimento que se crê como verdadeira.

A OMM e a superstição se traduzem, pois, em um sistema ordenado, inteligível e justo, cujo valor se estende tanto em um plano humano quanto em um plano cosmológico¹⁰⁸. Sendo assim, possuem uma lógica própria que se concretiza em um conjunto de leis (morais ou naturais) que, facilmente assimiladas por qualquer um, são

¹⁰⁶ Esse rigor científico de Anaxágoras encontra eco inclusive no tempo presente. “Anaxágoras foi o primeiro pensador de reputação que foi um cientista no sentido em que nós usamos o termo hoje”. Gershenson & Greenberg, *Anaxagoras and the birth of scientific method*, op. cit., p. XIII.

¹⁰⁷ Santiago, H. “Superstição e ordem moral do mundo”. In: Martins, A. (org.) *O mais potente dos afetos – Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 177; 186.

¹⁰⁸ Idem, p. 173-174.

preestabelecidas pelo Criador. Tais leis devem ser cumpridas sob pena de castigo e premiadas, caso sejam devidamente seguidas.

O núcleo da OMM e da superstição corresponde à “vontade de Deus”, que é o “ponto cego do sistema” (insondável e inatingível), mas também seu “ponto chave”, capaz de disparar essa ordem moral como mecanismo de dominação, afinal, é a usurpação da vontade divina e sua conseqüente e indubitável punição que lhe confere todo poder¹⁰⁹. A vontade divina que escolhe, de fora do mundo, o melhor dos universos possíveis para criar, conservar e imprimir uma finalidade determinada não pode, naturalmente, ter espaço em uma filosofia da imanência ou em uma cosmologia regida por um princípio meramente motor.

No esforço por eliminar as brechas que permitem mitificar a coerência do mundo, Anaxágoras e Espinosa comungam a aversão aos preconceitos morais¹¹⁰.

Não é, pois, de se estranhar a sugestão de Leibniz: Espinosa, por desprezar a providência, se colocou ao lado dos que, como Anaxágoras, precisavam ser submetidos às mesmas acusações feitas por Sócrates no *Fédon*. Leibniz, apesar de errar, estimando a orientação espinosista como perigosa, identificou a real posição de Espinosa no debate sobre a providência, e também ofereceu uma pista interessante para segui-lo: fixarmo-nos ao horizonte de imanência comum ao espinosismo e ao pré-socratismo.

Leibniz, ao que tudo indica, não hesitaria muito para interpretar o episódio do desastre de Lisboa à luz de sua teoria da “harmonia preestabelecida”. Ele pensaria, talvez ao modo de Pangloss (a famosa personagem do romance *Cândido*), que se este não fosse o melhor dos mundos possíveis, a tragédia teria sido bem pior. Anaxágoras, que, como dissemos, chegou de fato a estudar os terremotos, explicaria de modo muito diferente, concluindo que o abalo foi causado pela ação do *Nous* em seu processo desenfreado de reunião das partes semelhantes e de separação de cada semente, sem que possamos questionar a moralidade dessa ação. Espinosa, nessa mesma linha, julgaria o fenômeno que

¹⁰⁹ Idem, p. 175.

¹¹⁰ Se a rejeição espinosana dos preconceitos é enfaticamente ilustrada no apêndice do *De Deo* e dispensa maiores justificativas, no caso de Anaxágoras o testemunho de Aristóteles parece também reforçar a indiferença do sábio de Clazômena relativamente à ideia de bem ou mal. Na *Ética a Nicômaco* (VI, 7), onde se trata de distinguir sabedoria prática e sabedoria filosófica, lê-se: “Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e os homens semelhantes a eles, possuem sabedoria filosófica, mas não prática, quando os vemos ignorar o que é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improfícuas. Isso, porque não são os bens humanos que eles procuram” (1141 b 3-8; na tradução de Vallandro e Bornheim, p. 346).

destruiu a capital portuguesa com o mesmo espírito que confessou, no *TP* (I, 4), meditar sobre os fenômenos do ar.

(...) “Embora sejam incômodos, são, contudo, necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza. E a mente se alegra tanto com a verdadeira contemplação destes fenômenos como com o conhecimento das coisas que são agradáveis aos sentidos (GIII, p. 274-275).

O sismo lisboeta se deu em virtude de causas mecânicas necessárias que podiam vir a ser perfeitamente compreendidas, dando-nos alguma satisfação lógica acerca do acontecimento. O lema “Não rir, não chorar, não detestar, mas entender” – que na mesma página do *TP* foi aplicado às ações humanas – aplicar-se-ia aqui às ações mecânicas da catástrofe: não cabe rir-se dela ou dela debochar como os membros da Companhia de Jesus pareceram ter feito, sentenciando às vítimas penitências e procissões; nem adianta chorá-la como os habitantes da cidade compreensivelmente devem ter feito ante a morte de familiares, amigos e concidadãos; tampouco detestá-la ao modo de Voltaire em seu furioso poema a vociferar contra a necessidade de todas as coisas. Para Espinosa, o desastre requer compreensão semelhante àquela de Pombal. Tanto a Igreja quanto Leibniz e Voltaire têm em vista – seja para criticar ou salvaguardar – um Deus pessoal, de ações finalistas.

Em todas as acepções do *Nous* estudadas, inclusive na de Nietzsche (que o aproxima da figura de um artista), a Inteligência parece mais um Intelecto do que, de fato, uma Inteligência. Todos o concebem como se fosse ou tivesse de ser uma pessoa, um ser definido por certa vontade que se expressa por meio dele. É, sem dúvida, tarefa da história da filosofia antiga discutir se essas interpretações modernas são ou não válidas. Nosso interesse, porém, é mostrar como Espinosa construirá sua teoria (que envolve as noções de *coerência* e *comunidade*), de forma a blindar seu sistema de críticas similares àquelas que Sócrates, Aristóteles e Leibniz fizeram a Anaxágoras, abrindo espaço para a transcendência.

Contra a transcendência de Sócrates e Platão, Espinosa oferece – como ficará cada vez mais claro ao longo desse trabalho – um raciocínio que inviabiliza qualquer inquirição moral sobre a origem e a existência do universo. Contra Aristóteles e seu “ser em potência”, essa mesma teoria colocará em pauta a identidade entre a potência e a essência de Deus e sua ação por livre necessidade, ajuntando a isso o combate radical às causas

finais. Contra Leibniz, enfim, ele comprovará que perigosa é a concepção que se abre a pensar o infinito com os olhos do finito, e não aquela que instala uma ontologia do necessário¹¹¹.

O objetivo de Espinosa é, como pretendemos demonstrar, no mínimo duplo: de um lado, expulsar – como o Anaxágoras de Nietzsche – toda e qualquer sombra de transcendência (brecha para mistificações); de outro, fazer de nossa ignorância natural e necessária do conjunto total de leis que regem e ordenam o todo, não um asilo, mas o ponto de partida de todo nosso conhecimento da natureza.

De que modo Espinosa pretendeu alcançar essa dupla meta? Em primeiro lugar, pelo expurgo de todos os resíduos de personalização de Deus presentes na edificação de sua doutrina filosófica; depois, pela negação de toda antropomorfização da liberdade divina¹¹² e, por último, pela assunção da impossibilidade de comparar a atividade de Deus com aquela dos reis¹¹³. Entretanto, como todos os procedimentos acima descritos são negativos, podemos perguntar ainda o que Espinosa depositou no lugar de tudo isso que subtraiu à ontologia antiga, medieval e moderna.

A resposta não pode ser outra senão a invenção de um sistema que, seguindo outra norma de verdade diferente daquela levada a efeito pela OMM e pela superstição, fizesse frente a elas. Sem dar um passo fora do mundo, do mesmo modo que a matemática que não sai de si mesma para solucionar seus impasses, Espinosa constrói uma filosofia à base de uma resposta que soluciona o problema da relação entre as partes e o todo da natureza, sem o apelo a qualquer *deus ex machina*.

A explicação de Espinosa, dada à base de um sistema de propriedades comuns, não se compara, por sua vez, a uma saída milagrosa, pois sua entrada em cena é pela própria coxia, sem qualquer dissociação do enredo do drama, e não pelo alto, ou pelas luzes dos céus; sua funcionalidade não reside em harmonizar o mundo, embelezá-lo ou justificá-lo por suas crueldades cotidianas (sejam elas naturais ou humanas); sua virtude, ao contrário,

¹¹¹ A “ontologia do necessário”, expressão de Marilena Chaui para descrever o fundamento da ontologia de Espinosa, tem como princípio “a identidade entre a potência e a essência absolutas”, bem como “sua inteligibilidade” (Cf. Chaui, M. *A nervura do real* [Volume 1]. São Paulo: Companhia das Letras, p. 915).

¹¹² Cf. *Ética* I, Apêndice; GII, 79.

¹¹³ Cf. *PM*, II, 3; GI, 255.

assenta-se na capacidade de explicar os conflitos e os acordos do mundo por causas certas e concebíveis a qualquer indivíduo.

CAPÍTULO 2: OS VÁRIOS SENTIDOS DA COERÊNCIA

2.1. A correspondência entre Espinosa e Henry Oldenburg

O afastamento de Espinosa da tradição filosófica grega clássica e sua aproximação da filosofia natural pré-socrática não devem causar grande admiração ao leitor que conhece a famosa passagem final de sua última resposta a Hugo Boxel, que lhe escrevera a fim de conhecer sua opinião sobre a existência de espectros e duendes.

A autoridade de Platão, de Aristóteles e de Sócrates não vale muito para mim. Eu teria me admirado se o senhor tivesse tirado isso [a crença nos espectros] de Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou de alguns dos atomistas e defensores dos átomos. Pois não é de estranhar que aqueles que inventaram as qualidades ocultas, as espécies intencionais, as formas substanciais e outras mil besteiras, tenham excogitado os espectros e os duendes, e que tenham acreditado nos velhotes, com que elevaram a autoridade de Demócrito, cuja boa fama invejaram tanto que chegaram a queimar todos os livros que ele havia editado com tanto louvor. Se o senhor pretende servir-se da crença neles, que razões tens para negar os milagres da Virgem divina e de todos os santos, referidos por tantos filósofos, teólogos e historiadores celebérrimos, dos quais posso citar uma centena, enquanto daqueles apenas um? Finalmente, distinto senhor, estendi-me mais do que queria e não quero causar-te moléstias com essas coisas que, eu sei, não admitirás, pois segues princípios muito diferentes dos meus, etc. (Carta 56; GIV, 261-262).

Esse fragmento é frequentemente tomado pelos comentadores como um dos raros momentos em que Espinosa se dirige a um filósofo ou a uma escola filosófica para elogiar, e não para combater. Um excerto como esse, colhido no *corpus spinozanum*, só encontra par nas conhecidas referências a Maquiavel no *TP*¹¹⁴. Ainda assim, a menção aos atomistas ou aos defensores da existência do átomo é, de todas, a mais demorada e a mais completa.

Citados fora de ordem cronológica, Demócrito (cerca de 460-370 a.C.), Epicuro (341-270 a.C.) e Lucrecio (94-55 a.C.)¹¹⁵ têm em comum a defesa essencial dos átomos e

¹¹⁴ Cf. Bove, L. Spinoza e a questão ético-social do desejo: estudos comparativos com Epicuro-Lucrecio e Maquiavel. Tradução: L. Farhi Neto. *Fractal*, n. 24, set./dez. 2012, p. 443.

¹¹⁵ Dentre os atomistas, apenas Epicuro e Lucrecio serão citados aqui. As citações de Epicuro seguem a tradução castelhana das obras completas, elaborada por José Vara, baseada na edição de Bailey, C. *Epicurus – the extant remains*. Oxford, 1926. As citações do *De Rerum Natura* de Lucrecio seguem, com leves alterações, a tradução castelhana de D. José Marchena (*De la naturaleza de las cosas*. Madrid: Librería de Hernando y Compañía, 1918), à exceção das citações do Canto VI, que seguem a tradução de Mario Henrique Domingues (*Sobre a natureza das coisas*. In: Domingues, M. *O relâmpago, o trovão*: tradução do Canto VI do poema de Lucrecio. 2012. Tese [Doutorado em Letras] São Paulo, Universidade de São Paulo. Para

do vazio. Todos eles nasceram e morreram antes do primeiro assomo do cristianismo. Demócrito foi contemporâneo de Sócrates, nove anos mais novo que ele; Epicuro nasceu seis anos depois da morte de Platão e quase vinte anos antes da morte de Aristóteles; Lucrécio, considerado o maior expositor do pensamento epicurista, suicidou-se ainda jovem, anos antes do início da era cristã; viveu, pois, quase dois séculos depois de seu grande inspirador. À exceção de Lucrécio, os outros dois atomistas estiveram bem próximos do contexto da filosofia clássica, ainda que em veemente oposição a ela.

No contexto da carta, a alusão de Espinosa à tríade atomista marca uma diferença de princípios. Sócrates, Platão e Aristóteles não impõem autoridade sobre o espírito do correspondente de Boxel, porque estão ligados à invenção das qualidades ocultas, das espécies intencionais e das formas substanciais que deram origem à possibilidade de especulação acerca da existência de fantasmas e de seres similares. A inépcia dos pensadores evocados para respaldar essa hipótese extravagante contribuiu apenas, segundo Espinosa, para aumentar, em todos os tempos, antigos e modernos, a respeitabilidade dos seguidores de Demócrito.

A inveja com que Platão, segundo *As vidas dos filósofos* de Diógenes de Laércio, foi levado a querer incinerar os livros de Demócrito foi evocada por Espinosa para depor contra a afamada proeminência dos clássicos¹¹⁶. Boxel, lido por seu correspondente, mostrava-se apenas em busca de uma grande quantidade de autoridades de renome para embasar seus delírios; não era motivado pelo amor à verdade e aos princípios certos.

É impossível acercar-se dessa menção enaltecedora aos atomistas sem rever aquela já muito conhecida passagem do *Dicionário histórico-crítico* onde Bayle afirma que, a despeito das afinidades quanto à negação da providência, não há nada mais contrário ao espírito da filosofia de Espinosa do que o atomismo e a crença em átomos e vazio¹¹⁷. A negação do vazio por Espinosa, bem como sua desestima pelos átomos, não constituíram, como parece desejar Bayle, uma oposição radical, mas uma discordância quanto aos

facilitar o acesso do leitor à tradução em língua portuguesa mais divulgada, citaremos sempre adicionalmente a paginação referente à edição da coleção *Os Pensadores* (Lucrécio. *Da natureza*. Tradução: Agostinho da Silva. São Paulo: Abril, 1983).

¹¹⁶ Cf. Tatián, D. La fuente epicúrea. In: *Spinoza y el amor del mundo*. Buenos Aires: Altamira, 2004, p. 29.

¹¹⁷ Bayle, P. *Écrits sur Spinoza*. Paris: Berg International, 1984, p. 27. “(...) Não há nada mais oposto à hipótese de Espinosa que sustentar que os corpos jamais se tocam, e nunca dois sistemas se opuseram mais do que o seu e o dos atomistas. Ele está de acordo com Epicuro no tocante à providência. Porém, em todo o resto, seus sistemas são como o fogo e o ar” (Citado de acordo com Tatián, La fuente epicúrea, op. cit, p. 31).

argumentos empregados pelos defensores dos átomos para demonstrar teses com as quais Espinosa pode concordar plenamente¹¹⁸. É possível, portanto, desde logo suspeitar que, mesmo discordando dos conceitos de átomos e vazio, Espinosa desejava salvaguardar o projeto fundamental do atomismo, muito semelhante, aliás, àquele sustentado pelo Anaxágoras de Nietzsche: uma explicação da coerência da natureza sem margem a preconceito e superstição¹¹⁹.

O vazio devia ser admitido pela filosofia natural, conforme o *De Rerum Natura* de Lucrécio, para explicar o movimento¹²⁰ e a corrupção das partes do universo, de modo a tornar impossível qualquer abalo na estabilidade e fixidez características do todo. O conjunto do universo permanece intacto, pois o que se subtrai de um corpo qualquer se une a um outro, aumentando-o¹²¹. A certeza da existência do vazio pode não aparecer claramente aos sentidos, mas deve ser aceita sob o risco de não podermos explicar, por exemplo, como o calor e o frio passam através da parede, e a rocha destila a água.

Se os átomos desde sempre permanecessem como pingos de chuva a cair em forma perfeitamente horizontal, separados pelo vazio uns dos outros, não haveria espaço para a liberdade e para a contingência que claramente se percebe em todas as coisas. O vácuo, por si só, não seria capaz de favorecer a velocidade de algum átomo em especial para que ele se chocasse contra outros e, assim, disparasse uma sucessão contingente de choques sucessivos. Foi necessário, escreve Lucrécio, que houvesse um desvio – um mínimo desvio – na trajetória dos átomos.

A teoria do desvio (*clinamen*) recebeu muitas interpretações ao longo da história da filosofia. Desde a crítica de Cícero, no *De finibus*, os partidários do atomismo tiveram que

¹¹⁸ Esse é o parecer mais comum a todos os estudos que buscam cogitar associações entre epicurismo e espinosismo. Nessa perspectiva se enquadram os trabalhos publicados em *Archives de Philosophie* (n. 57), totalmente dedicados a Epicuro, Gassendi e Espinosa, sobretudo os artigos assinados por Moreau, Rousset, Albiac, Sujamy e Lagrée. Além dos textos de Bayle e Bove já citados acima, pode-se destacar também o ensaio de Diego Tatián citado acima (em nota).

¹¹⁹ Sobre o problema da superstição em Lucrécio e sua proximidade com o propósito da filosofia de Espinosa, cf. Tatián, *La fuente epicúrea*, op. cit., p. 31.

¹²⁰ “O movimento sem este espaço (vazio) não conceberias,/ porque sendo próprio dos corpos a resistência,/ nunca cessariam de se entrecocar uns nos outros. Impossível seria o movimento/ pois nenhum corpo se separaria” (Canto I, 415-418; *Os Pensadores*, p. 91).

¹²¹ Cf. Canto II, 90-98; *Os Pensadores*, p. 119. A prova da existência do vazio havia sido dada com o seguinte argumento: algumas coisas na natureza são mais pesadas do que outras, mesmo sendo de iguais dimensões. Assim, aquilo que é do mesmo tamanho e possui mais leveza só pode, portanto, ter mais espaços vazios (e o vazio não possui peso). Isso revela que, segundo o poeta, existe certa quantidade (um espaço) que não contém matéria (Canto I, 485-498; *Os Pensadores*, p. 91).

enfrentar os mais diversos ataques à explicação que puderam dar para a contingência. Para Cícero, o argumento do desvio não passava de uma forjificação e de uma invenção pueril, afinal, um físico jamais podia admitir um efeito sem causa¹²².

Pierre-François Moreau, em artigo destinado a comparar a física de Epicuro e a de Espinosa, conclui seu trabalho sugerindo que as noções comuns espinosanas seriam, em certo sentido, equivalentes do *clinamen* epicurista. Segundo o comentador francês, depois do processo de formação do mundo mediante o desvio, a liberdade humana foi enraizada no seio do universo fundamental da física desenvolvida pelo filósofo do Jardim. Espinosa, ao defender a “liberdade como obediência a leis internas” (alcançável apenas pelo homem conduzido pela razão), também enraizou a razão, que se funda em noções comuns, nos “princípios gerais” de sua física. “Por meios diferentes”, conclui Moreau, “descobrimos aqui [nas noções comuns] um equivalente estrutural do *clinamen*”¹²³.

Não foi por meio de eventuais espaços vazios que Espinosa demonstrou a coerência e a comunicação entre as partes, mas por suas propriedades comuns, as quais, sem nenhum interstício vazio, reúnem e separam todas as coisas que existem, mediante uma ordem necessária que mantém o todo, como assegurara Lucrecio, em um equilíbrio estável.

Esta equivalência entre o desvio epicurista e a noção comum espinosana é válida a título de aproximação entre filósofos que, tão distantes temporalmente, parecem convergir sob muitos aspectos. Contudo, ela só pode ser assimilada de forma consistente se forem consideradas também as patentes assimetrias entre as duas linhas. Em primeiro lugar, o desvio supõe a existência de partes indivisíveis (átomos), coisa que Espinosa, como será visto adiante, nega terminantemente; em segundo lugar, o ato de desviar, por si só, depende, no epicurismo, da afirmação do vazio, algo sabidamente incompatível com a física espinosana; e, em terceiro lugar, o conceito epicurista implica um acontecimento contingente, desprovido de causa¹²⁴, fenômeno jamais concebido por Espinosa, filósofo da causa necessária e imanente.

¹²² Cf. Cícero, *De finibus* I, vi, 19 (Cícero, *De finibus*. Tradução: S. Lima. In: Lima, S. *A exposição da ética de Epicuro no De finibus de Cícero*. 2004. Dissertação (Mestrado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, p. 125.

¹²³ Moreau, P.-F. *Problèmes du spinozisme*. Paris: Vrin, 2006, p. 25-26. Na parte final do capítulo 4 será retomada e avaliada essa aproximação entre as noções comuns e o *clinamen*, principalmente em relação à solução para o problema da coerência.

¹²⁴ Adiante será discutido o paradoxo que inevitavelmente conduziu a interpretação do desvio de Epicuro e Lucrecio como um acaso que, por não ter podido se dar de outra forma, também não deixa de ser necessário.

O cuidado espinosano com a refutação das partículas indivisíveis, com a negação do vazio e com a formulação da ideia de livre necessidade é sinal de um esforço por expulsar a transcendência que muitos intérpretes cristãos introduziram na origem e no comportamento dos átomos, principalmente durante a modernidade¹²⁵. A compreensão do modo pelo qual a teoria das propriedades ou noções comuns se apresenta no pensamento de Espinosa, a fim de suprimir qualquer espaço para a transcendência ou mitificação da compreensão da coerência, requer o ingresso nas discussões que acompanharam a concepção, elaboração e finalização da *Ética*.

Nesse processo de construção teórica, a correspondência de Espinosa e Oldenburg dá a conhecer, em uma visão de conjunto, de que maneira as diversas tendências da filosofia do século XVII (como atomismo, estoicismo, escolástica, filosofia experimental, cartesianismo e hobbesianismo) facultaram a formação de uma concepção de comunidade impermeável a qualquer explicação mágica, transcendente ou antropomórfica para a coerência. Tal correspondência é um exemplar, talvez o mais lapidado, da exposição espinosana da coerência. A troca de cartas entre os dois acompanha, de modo geral, todo o período da composição da *Ética*, e, em suas diversas etapas, traz à tona o movimento a partir do qual o autor vai desenvolvendo sua explicação para a articulação entre parte e todo.

Esse intercâmbio epistolar, que se estendeu por quinze anos (de agosto de 1661 a fevereiro de 1676), não foi contínuo, mas se passou em períodos determinados. Ao todo são vinte e oito cartas (onze assinadas por Espinosa e dezessete por Oldenburg) que expressam os diversos significados que esse conceito apresenta nos vários campos em que é discutido: a metafísica, a filosofia natural, a política, a biologia e a ética.

O objetivo deste capítulo é aprofundar o exame da coerência nesses diferentes terrenos, discernindo seus vários sentidos e relevando, enfim, como Espinosa lança (no diálogo com Oldenburg) as diretrizes capitais de uma concepção de comunidade e

Sobre essa identidade entre necessidade e acaso, cf. Duvernoy, J. *O epicurismo e sua tradição antiga*. Tradução: L. Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, p. 21.

¹²⁵ O maior intérprete e seguidor do atomismo na modernidade foi o padre Pierre Gassendi. O próprio título de sua súplica da filosofia de Epicuro atesta tal esforço por conjugar o epicurismo ao cristianismo: “*Syntagma philosophiae Epicuri, cum refutationibus dogmatum quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt*” [Resumo da filosofia de Epicuro com refutações aos dogmas que fundados nisso são dirigidos contra a fé dos cristãos].

conveniência capaz de dar conta do problema da relação parte e todo nas mais variadas dimensões filosóficas.

Atilano Domínguez, em primoroso artigo sobre essa correspondência, divide-a em três períodos¹²⁶. Em vista de uma abordagem mais detalhada, conceberemos quatro momentos. O primeiro – de agosto de 1661 a outubro do mesmo ano – aborda fundamentalmente as primeiras proposições da *Ética*, definindo o debate sobre a coerência no âmbito puramente metafísico. O segundo – de abril a agosto de 1663 – tem como mote certos experimentos químicos de Robert Boyle que, a pedido de Oldenburg, foram minuciosamente analisados por Espinosa. O terceiro período, que ocupa praticamente todo o ano de 1665 (com início em abril e término em dezembro), teve como foco principal justamente a relação entre as partes e o todo da natureza. Enfim, o quarto tempo da correspondência, cujo mote é o *Tratado Teológico-Político*, envolve o segundo semestre de 1675 e o começo de 1676, um ano antes da morte dos dois interlocutores.

O contato entre o “teólogo e ex-diplomata, convertido à filosofia da natureza”, e o jovem “convertido à metafísica cartesiana” se inicia quando Oldenburg, em viagem particular à Alemanha, entre junho e agosto de 1661, é levado, não se sabe por qual motivo, a procurar Espinosa em Rijnsburg. Naquele momento, Espinosa tinha vinte e oito anos, Oldenburg quarenta e um¹²⁷.

2.2. Coerência metafísica e coerência física

A primeira carta da correspondência entre Espinosa e Oldenburg, datada de agosto de 1661, foi escrita pelo secretário e pede sequência ao tratamento de alguns pontos sobre os quais ambos conversaram quando estiveram juntos. Ele solicita a Espinosa, basicamente, explicações sobre a verdadeira diferença entre extensão e pensamento.

Em sua resposta (Carta 2), Espinosa esclarece em termos gerais os problemas de metafísica suscitados por Oldenburg e lhe envia, separadamente, o conteúdo das primeiras

¹²⁶ Os três períodos por ele definidos são: (1) de agosto de 1661 a agosto de 1663, (2) de abril a dezembro de 1665, e (3) de junho de 1675 a fevereiro de 1676. Cf. Domínguez, A. A correspondência entre Espinosa e Oldenburg, ou os equívocos de duas ideologias. *Discurso*. São Paulo, n. 30, 2000 p. 287.

¹²⁷ Idem, p. 289. Segundo Domínguez, Oldenburg encontrou nessa viagem uma série de cientistas e intelectuais europeus. É possível acreditar que um deles tenha indicado o nome de Espinosa como importante figura ligada ao ensino da “nova ciência”.

páginas da *Ética*, com definições (Deus, atributo/substância, modo), quatro axiomas, três proposições e um escólio. O texto enviado toldava as demonstrações que vão até a proposição 4 da atual parte I. O escólio em questão envolvia, provavelmente, considerações diversas sobre o conteúdo da atual proposição 8¹²⁸. Oldenburg não perde tempo. As discordâncias listadas por ele (Carta 3) recortam todo o conteúdo do anexo, desde o sentido em que deviam ser encarados os termos “definição” e “axioma”, até o raciocínio central de cada uma das proposições. Quanto ao caso específico da relação entre o todo e suas partes, o secretário da Royal Society examinou criticamente o terceiro e o quarto axioma que havia recebido: “coisas que possuem atributos diferentes não têm nada em comum” (atual proposição 2 da *Ética* I), e “coisas que nada têm em comum entre si não podem ser uma a causa da outra” (atual proposição 3 da mesma parte).

Em relação ao terceiro axioma, Oldenburg objeta que a experiência, por todos os lados, mostra que as coisas do universo diferem em parte e em parte concordam e, em relação ao axioma 4, argumenta que coisas que nada possuem em comum podem sim, efetivamente, causar umas as outras. Deus seria um exemplo disso, afinal, embora não tenha nada formalmente em comum com as criaturas, não deixa de ser causa de cada uma delas. Insatisfeito com as demonstrações geométricas que lhe foram enviadas de Rijnsburg, ele pede maiores elucidacões a respeito da “origem e formação das substâncias, assim como da interdependência das coisas (*se invicem dependentia*) e sua mútua subordinação (*mutua subordinatio*)”¹²⁹.

Espinosa, em sua tréplica (Carta 4), repete, quase literalmente, o que já havia escrito. O filósofo julgava estar expondo ali axiomas, isto é, coisas muito simples, como as noções de que “o todo é maior do que a parte” ou de que “do nada, nada vem a ser”. Não haveria, em tese, o que adicionar ao texto. Só mesmo por algum preconceito Oldenburg poderia estar cego frente àquelas evidências; “formado na metafísica escolástica, da qual Descartes – com sua substância infinita e finita, pensante e extensa – não era mais que o

¹²⁸ Spinoza, B. *Correspondencia*. Tradução: A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988, nota n. 7, p. 81.

¹²⁹ Carta 3; GIV, 11.

prolongamento”¹³⁰, ele não conseguia aceitar a tese de fundo que já vislumbrava: a *necessidade* que, segundo Espinosa, percorreria todas as coisas¹³¹.

É a dificuldade de compreensão do sentido dos axiomas que anima a curiosidade de Oldenburg e o leva a inquirir Espinosa especificamente sobre o problema da coerência (ou da mútua subordinação e interdependência das coisas). Prova disso é, sem dúvida, sua controvertida interpretação da definição espinosana de Deus. Retendo à mente apenas a assertiva segundo a qual “cada atributo é infinito ou sumamente perfeito em seu gênero”, ele diz ter sido levado a pensar que Espinosa cultuava infinitos deuses, ao invés de entender – como Espinosa adverte – a existência de um só ser (Deus) que consta de infinitos atributos. O equívoco de Oldenburg aparece devidamente esclarecido no *BT* (I, 2, §17, nota; GI, 23), justamente no início da abordagem à unicidade da substância, que introduz a primeira incidência do termo “comum” na obra. Já nessa ocorrência, Espinosa afirma que se fossem dadas na natureza substâncias diversas, elas não teriam nada em comum, e não poderiam se unir uma à outra.

Este é um argumento que consta, de forma idêntica, na parte I da *Ética* (Proposição 6, demonstração); nesse raciocínio a ideia de uma coisa que tem “algo em comum” com outra é tomada como condição para a união entre elas. Há, portanto, uma relação estreita entre os axiomas 3 e 4 remetidos: o primeiro restringe o “ser comum” às modificações de cada atributo; o segundo afirma que a causalidade depende da comunidade entre a causa e seu efeito, o que resulta em uma espécie de união ou de envolvimento do efeito pela causa.

Oldenburg, ao retorquir que a experiência atesta que as coisas concordam e discordam, tem em mente “as coisas” enquanto modificações de um atributo, ponto em relação ao qual Espinosa dá total assentimento. Contudo, para que as coisas concordem ou discordem no plano dos modos, é, mesmo assim, necessário que elas tenham algo em comum, posto que, do contrário, se em nada fossem comuns, seriam reciprocamente

¹³⁰ Domínguez, A correspondência entre Espinosa..., op. cit., p. 291. O modo pelo qual Descartes se filia à metafísica escolástica, ao menos no respeitante à questão da coerência, será apresentado adiante.

¹³¹ A teoria espinosana da necessidade, se o secretário bem atentou, já havia sido esboçada na crítica do filósofo ao conceito cartesiano de vontade (presente na Carta 2), mas suas implicações políticas e religiosas somente apareceram no quarto período da correspondência, quando ambos dialogaram sobre o conteúdo do *TTP* (Idem, p. 292).

indiferentes¹³². No entanto, não é ao plano dos modos que Espinosa se refere, e sim ao universo dos atributos.

A concepção de que Deus nada tem em comum com as criaturas e, apesar disso, é causa delas, conforme foi expressa pelo secretário, contraria totalmente o pensamento metafísico que Espinosa desejava propor, afinal, seu fundamento é justamente a comunidade existente entre as substâncias e os modos prefigurada pelos atributos. Tais atributos, que constam infinitos em Deus, modificam-se em modos, isto é, causam efeitos imanentemente. Oldenburg, porém, subentende, em seu exemplo de Deus e das criaturas, uma causalidade transitiva e um Deus transcendente.

O assunto continua nas cartas que encerram esse primeiro período de contato. Em geral, essas duas cartas (5 e 6) são investigadas pelos comentadores em virtude do conteúdo científico que apresentam sobre as experiências realizadas na Royal Society, mas suas linhas finais descortinam novos dados a respeito dessa questão metafísica.

Oldenburg pede, novamente, esclarecimentos sobre a “causa” e o “modo” pelo qual as coisas começaram a existir; ele desejava saber com qual nexos tais coisas dependem da causa primeira, alegando que, sem compreender isso, nada do que ele vier a ler e a ouvir de Espinosa alcançará algum sentido (Carta 5; GIV, 15). O debate, então, pende para o problema da criação e da causalidade.

A resposta de Espinosa acabou por servir de fonte para toda sorte de especulações, afinal, referindo-se à dúvida de Oldenburg, ele escreve:

Compus sobre esse assunto e também sobre a emenda do intelecto (*de hac re et etiam de emendatione intellectus*) um opúsculo completo (*integrum opusculum*), de cuja escrita e correção me ocupo agora. Porém, às vezes desisto desse trabalho, porque não tenho, em contrapartida, nenhuma decisão firme sobre sua edição; temo que os teólogos de nossa época se ofendam e lancem o ódio que lhes é habitual sobre mim, que sinto verdadeiro horror às rixas... (Carta 6; GIV, 36).

Os comentadores já formularam e continuam formulando hipóteses sobre qual é a obra referenciada pelo filósofo nessa passagem¹³³. Alguns observaram que, considerando o

¹³² Cf. *Ética IV*, Prefácio (GII, 208).

¹³³ A partir da leitura do texto da carta é impossível afirmar que estejam sendo referenciadas duas obras: uma, eventualmente, sobre os assuntos propostos por Oldenburg, e outra sobre a emenda do intelecto. Trata-se de um só *opusculum*.

conteúdo em pauta, o conjunto do *BT* é o que mais se aproxima; contudo, não se assemelha propriamente a um “opúsculo”, mas a um trabalho de porte maior, ainda que se intitule “*Breve Tratado*”. De fato, é possível que esta obra estivesse em fase de acabamento e sob ameaça de censura¹³⁴. Os *PM*, publicados dois anos depois como apêndice aos *PFC*, não parecem ser uma boa aposta, porque não contêm explicitamente a doutrina espinosana. Resta, pois, acreditar que a referência seja mesmo ao *TEI*, citado literalmente (“*de emendatione intellectus*”¹³⁵), não sem duas dificuldades: o inacabamento da obra (que contrasta com a afirmação da Carta 6 segundo a qual o trabalho já estava finalizado) e a ausência de uma descrição objetiva a respeito de como as coisas passam a existir e de como se conectam à causa primeira, tema ao qual Oldenburg se refere¹³⁶.

As suposições podem se estender a outras obras e a outros argumentos. Seja como for, Espinosa afirma já possuir, mesmo que em primeira elaboração, uma teoria publicável sobre a criação, ou, pelo menos, sobre a causalidade, temas que se não coincidem perfeitamente com o da coerência, dele pelo menos se avizinham.

Ao perguntar sobre o *nexus*, Oldenburg se mostra curioso pela forma como Espinosa pensa a relação causal entre criador (causa primeira) e criaturas. O manuscrito em questão – seja ele qual for – também subvertia os cânones teológicos no que tange aos atributos divinos, e não separava, enfim, tanto quanto muitos suspeitavam, Deus e a Natureza¹³⁷. Isso explica o receio da leitura e da repressão dos teólogos, bem como a certeza de que a teoria ali delineada já se assemelhava à da *Ética*, no atinente à causalidade imanente.

A polêmica em torno da coerência foi, em grande parte, evitada por Espinosa: na Carta 4, ele apenas repete o que escrevera no anexo enviado a Londres com a Carta 2; na Carta 6, ele se limita a mencionar a existência de um tratado, que não sabe se deve ou não publicar.

¹³⁴ A composição do *BT* é, em geral, tomada como anterior a 1661. Espinosa solicita aos amigos para os quais redigiu o tratado muito cuidado na divulgação das ideias ali contidas, tendo em vista “a disposição do século em que vivemos” (*BT*, conclusão; GI, p. 112).

¹³⁵ O título pelo qual conhecemos a obra atualmente apenas inverte os termos citados na carta: de “*De emendatione intellectus*” para “*Tractatus de Intellectus Emendatione*”.

¹³⁶ Cf. Spinoza, B. *Correspondencia*, op. cit., p. 109, nota n. 42.

¹³⁷ Cf. Carta 6; GIV, 36.

Entre essa discussão e aquela que se ocupou detidamente sobre a coerência (no terceiro período), Robert Boyle¹³⁸ enviou, por intermédio de Oldenburg, um ensaio que havia escrito e publicado em 1660 e 1661 – o *Sobre o nitro*¹³⁹ – para que Espinosa o examinasse e desse seu parecer. A análise espinosana desse livreto, que discute a reprodução ou reintegração do nitrato de potássio ou salitre (conhecido ordinariamente como nitro) já consumiu páginas e páginas de importante comentário. A maior parte deles reclama que a dissensão entre esses personagens se fundamenta em uma discordância radical de princípio¹⁴⁰.

Para o químico, o nitro é um “corpo heterogêneo, composto de partes fixas e voláteis”, “sua natureza (ao menos quanto às aparências)”, consiste em algo “muito diferente da natureza das partes de que consta, ainda que surja de uma simples mistura delas”¹⁴¹. A partir de determinados experimentos, ele descobriu que “os fenômenos do espírito do nitro [ou nitro volátil] são muito diversos e alguns inclusive contrários aos fenômenos do próprio nitro [ou nitro fixo]”¹⁴². Espinosa defende, por outro lado, que o nitrato de potássio é uma substância homogênea e que o nitro volátil e o nitro fixo se diferenciam apenas pelo movimento de partículas, “assim como a água e o gelo”¹⁴³, de modo que as partículas do primeiro se encontram em repouso e as do segundo estão em movimento, chocando-se umas com as outras.

¹³⁸ Boyle (1627-1691) foi fundador da Royal Society de Londres; tornou-se um químico famoso pela defesa da teoria corpuscular e por suas expressivas descobertas sobre a natureza do ar. Ele conheceu Oldenburg através de sua irmã, Lady Ranelagh, que procurava um professor para seu filho. Desde então, até o fim de suas vidas, os dois estiveram sempre muito próximos (Buyse, F. Spinoza, Boyle, Galileo: was Spinoza a strict mechanical philosopher?. *Intellectual History Review*, n. 22, mar. 2013, p. 46). Locke, segundo Wim Klever, era familiar à relação dos dois, e pode ter tido contato com as ideias do então desconhecido filósofo de Amsterdã, por intermédio das cartas que estão sendo aqui consideradas (Klever, W. “Locke’s disguised spinozism (Parte 1)”. In: *Conatus*, Fortaleza-CE, n. 11, julho de 2013, p. 64).

¹³⁹ Título completo: *Ensaio físico-químico contendo um experimento com algumas considerações acerca das diferentes partes e da reintegração do salitre* (1660). Será utilizada aqui a tradução de Luciana Zaterka, disponível como apêndice de seu livro *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII*: Francis Bacon e Robert Boyle. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2004, p. 227-262.

¹⁴⁰ Além dos autores listados por Buyse, op. cit., p. 53, cf. Zaterka, op. cit., p. 186, 191-192.

¹⁴¹ Carta 6; GIV, 16. O texto original pode ser relevante nesse e no próximo ponto: “*Nitrum esse quid heterogeneum, constans ex partibus fixis, & volatilibus, cujus tamen natura (saltem quoad Phaenomena) valdè differt à naturâ partium, ex quibus componitur, quamvis ex solâ merâ mixturâ harum partium oriatur*”.

¹⁴² Carta 6; GIV, 17. “*Phaenomena spiritûs Nitri adeò sint diversa, imò quaedam contraria Phaenomenis ipsius Nitri*”.

¹⁴³ Carta 13; GIV, 69. Sobre esse ponto, cf. Hall, A. & Hall, M. Philosophy and natural philosophy: Boyle and Spinoza. In: *Mélanges Alexandre Koyré*, v. II. Paris: Harmann, 1964, p. 248.

Que interesse há em pensar o problema da coerência nesse diálogo tipicamente científico entre um jovem filósofo e um químico já amadurecido e reverenciado? Antes de tudo, deve-se reconhecer que a explicação de Boyle passa pelo esclarecimento da relação entre as partes que formam um componente, o nitro. A conclusão alcançada pelo químico envolve algo um tanto controvertido no julgamento de Espinosa: a produção do homogêneo a partir do heterogêneo; de acordo com ele, duas coisas não podem ser transformadas ou alteradas por aquilo de que não comungam¹⁴⁴.

Espinosa, apesar de jovem, desenvolvia uma intensa atividade como cientista, tanto na busca por novas descobertas, quanto no ensino das verdades então já alcançadas¹⁴⁵. O encontro com Oldenburg, mobilizado por razões científicas, provavelmente teve como ponto de partida experimentos similares que o filósofo já havia realizado em Rijnsburg. Ele revela ter descoberto experimentalmente várias propriedades da relação entre as partes do nitro, descrevendo a reação dessa substância ao ser aquecida e depois liquefeita¹⁴⁶. Todo um conjunto de leis mecânicas estava, segundo o filósofo, regendo as relações entre as partes do nitro¹⁴⁷.

A pergunta sobre o princípio motor que rege essas leis, isto é, o ser que coordena todas as partes em processos e mais processos de união, separação, agitação e reintegração, não foi feita aqui. Se o verdadeiro debate em torno dos fundamentos se desenvolve apenas na fase final da troca de cartas com o secretário, ele se insinua em vários pontos da análise do nitro.

Boyle, ressaltamos, dirigiu-se aos leitores como um estudioso da natureza que, longe de ter pretensões filosóficas, queria apenas desmontar as explicações frequentemente dadas pela Escola, todas elas sustentadas nos antigos e na teoria das formas substanciais e

¹⁴⁴ Na terceira das proposições “certas e demonstradas” exibidas no capítulo 26 da segunda parte do *BT*, todas essenciais para a ideia de liberdade, Espinosa escreve: “Tudo que não é produzido por causas exteriores não pode ter nada em comum com elas e, por conseguinte, não pode ser alterado nem transformado por elas” (§7; GI, 110).

¹⁴⁵ De acordo com dados levantados por J. Israel e retomados por F. Buyse, Espinosa havia ministrado cursos diversos sobre a nova ciência para vários estudantes. Essas novas informações sobre a atividade docente de Espinosa corroboram a suspeita de que o filósofo tenha desfrutado, em sua juventude, de boa reputação no meio científico. Cf. Buyse, op. cit., p. 45-46.

¹⁴⁶ Quando foram colocadas em contato com o fogo, conta Espinosa, as partículas do nitro chisparam para cima, alijadas umas das outras; depois, quando condensadas, grudaram no frasco e se uniram novamente em forma de cristais (Carta 6; GIV, 17-18 e 22-3).

¹⁴⁷ Cf. Carta 6; GIV, 22-23 e Carta 13; GIV, 67.

das qualidades¹⁴⁸. Espinosa, leitor do *De nitro*, tomou parte na discussão da forma que lhe pareceu a mais grata “aos filósofos” (Carta 16; GIV, 69). Entretanto, Espinosa e Boyle concordam quanto aos princípios mais importantes: ambos convêm quanto à necessidade de evidenciar as fragilidades dos escolásticos que se alinhavam a platônicos e peripatéticos (Carta 11; p. 48-49; e Carta 13; GIV, 64); mais especificamente, ambos dividem a convicção de que é necessário explicar os fenômenos somente pela mecânica, ou seja, por uma teoria da relação entre corpos. Espinosa não discute com Boyle como discutiria, mais de dez anos depois, com Boxel, isto é, com alguém de que discorda desde os princípios¹⁴⁹. Se com os dois correspondentes, Espinosa se desculpa em caso de ter sido “molesto”, no diálogo com Boyle prevalece, finalmente, o desejo de amizade (Carta 13; GIV, 69).

Esse desmonte boyleano da tradição, objetivo único expressamente assumido pelo *Sobre o nitro*, é, entretanto, visto com desconfiança por Espinosa, ainda que transcorra no interior de um campo de princípios comuns. As diferenças explicitam o tipo de concepção da coerência que Espinosa rejeita, e por qual razão ele a rejeita. Os motivos da desconfiança são variados, e só serão abordados aqui aqueles que interessam para a compreensão do problema da relação entre as partes da natureza. O primeiro deles se deve ao reconhecimento, por parte de Boyle, da existência do vazio como condição de fluidez dos corpos¹⁵⁰; o segundo, à negligência com as matemáticas no exame da reintegração do nitro; e o terceiro, enfim, à assunção de causas finais na ação da matéria.

Espinosa parte da evidência de que as escórias do nitro – chamado por ele “sal fixo” – participam do processo de desintegração e reintegração, e possuem orifícios do tamanho das próprias partículas de nitro. Acionadas pelo fogo, as partículas do nitro eram expulsas desses orifícios.

As partes do nitro que se filtravam pelos poros mais largos, como não tocavam suas paredes, estavam necessariamente cingidas de certa matéria sutilíssima (*aliquâ materiâ subtilissimâ*) e, como as partes do fogo, pela chama ou pelo calor, eram empurradas para cima e voavam para o alto (Carta 6; GIV, 18).

¹⁴⁸ Boyle, antes mesmo de iniciar a exposição de suas respostas às objeções de Espinosa, confessou não ter objetivos filosóficos no *De nitro*, cf. Carta 11 (GIV, 48).

¹⁴⁹ Cf. Buyse, op. cit., p. 50, 53.

¹⁵⁰ Segundo Domínguez, Boyle tomava o vazio como uma das três *condições* necessárias para a fluidez na física. Cf. Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 104, nota n. 34.

Mais adiante, ele retoma o mesmo esclarecimento:

Em minha explicação eu disse que as partículas do espírito do nitro adquirem um movimento mais agitado porque, quando penetram em orifícios mais largos, devem ser necessariamente cingidas por certa matéria sutilíssima (*materiâ aliquâ subtilissimâ*) e impulsionadas por elas para cima, como as partículas de madeira pelo fogo (Carta 6; GIV, 26-27).

Como se percebe, a explicação espinosana puramente mecânica da reintegração do nitro, para se completar, supõe a existência de uma matéria muito sutil, essencial para desvendar qual é o movimento das partículas do espírito nítrico quando em contato com o ar. Essa “certa matéria sutilíssima” causará, conforme assegura Oldenburg, embaraços à compreensão de Boyle: o que era ela exatamente? Espinosa não demonstra o que afirma, apenas deduz que seja uma matéria muito sutil por crer na hipótese de que o vazio não exista (Carta 11; GIV, 49).

A justificativa de Espinosa para defender a inexistência do vazio é, no entanto, estimá-la como um princípio lógico-metafísico (ou um axioma), não uma simples hipótese: “o nada”, escreve ele, “não tem nenhuma propriedade”; logo, não se pode dizer existir aquilo que não tem nenhuma propriedade. Se o vazio não existe, o que impedia o toque do nitro volátil nas paredes do sal era, realmente, uma matéria de ínfimas dimensões (Carta 13; GIV, 65). O contraponto à tese de que o vazio não existe, evidenciada por um princípio metafísico, não é feito por Boyle; o químico apenas anuncia abordar essa objeção em um trabalho que projetava para o futuro (Carta 16; GIV, 74).

A polêmica sobre o vazio no interior da correspondência sobre o nitro tem grandes consequências. Segundo Cárdenas,

(...) o princípio que permite aceitar ou não a existência do vazio é precisamente o que faz com que Boyle e Espinosa se distanciem amplamente em suas concepções de investigação científica. Enquanto para o inglês a experimentação permite considerar o vazio como uma hipótese que pode ou não ser rechaçada, para o holandês tal intento carece de importância, porque metafisicamente o vazio é algo que se deve rechaçar como impossível¹⁵¹.

¹⁵¹ Cárdenas, J. La investigación científica y el problema de su justificación en la discusión Boyle/Spinoza. *Ideias y Valores*, Bogotá, n. 128, agosto de 2005, p. 19.

Espinosa estranhou que Boyle admitisse o vazio, uma vez que o próprio químico fez sua a tese de que não existem “acidentes reais”¹⁵².

As disparidades entre o modo de pensar dos dois correspondentes se acentuam quando se examina o papel conferido por cada um à matemática e à experiência na investigação das coisas. O autor do ensaio, a certa altura de seu trabalho, garante que não argumenta matematicamente. Essa revelação metodológica conduz Espinosa a responder que, sendo assim, Boyle jamais conseguirá convencer totalmente (Carta 6; GIV, 25). O filósofo reivindica do químico uma demonstração matemática para se dar por satisfeito.

Em sua réplica, Oldenburg insiste novamente: “O senhor Boyle está entre aqueles que não confiam tanto em sua razão que não queiram buscar o acordo entre os fenômenos e a razão”. Ele assume os “princípios epicúreos”, segundo os quais as partículas possuem um movimento conatural; o procedimento investigativo segue esses princípios, porque Boyle “tinha que se servir de alguma hipótese para explicar os fenômenos” (Carta 11; GIV, 50). Espinosa, por seu turno, aponta, em sua tréplica, o risco de inadequação ao qual Boyle se expõe, ao suspeitar de sua própria razão: “também o Verulâmio e Descartes quiseram que os fenômenos estivessem acordes com sua razão. E se acaso se equivocaram em alguma coisa, eram homens e não creio que nada de humano lhes fosse alheio” (Carta 13; GIV, 67). O filósofo defendeu que os experimentos são limitados, ao passo que só a matemática pode operar, sem limites, de forma absolutamente certa no exame científico dos pontos ali tratados. Os experimentos não podem, por exemplo, dividir os corpos e suas forças ao infinito para pensá-los como são na realidade (Carta 6; GIV, 29). Bacon e Descartes, sugere Espinosa, quiseram também confrontar a razão aos fenômenos naturais e acabaram por se equivocar, tendo que adaptar os fenômenos à razão ou a razão aos fenômenos, distorcendo um ou outro.

Um último argumento que, no entender de Espinosa, recolocava Boyle em um nível de discussão muito similar ao da ciência medieval é a afirmação da existência de causas finais na ação do nitro. Na seção 19 de seu ensaio, Boyle busca a causa de certo

¹⁵² Admitir o vazio significa, na leitura de Espinosa, admitir uma “quantidade sem substância”, ou seja, um acidente real.

comportamento da matéria em seu “fim” (Carta 6; GIV, 32), como se houvesse um desígnio para o seu movimento¹⁵³.

Todos esses indícios, conforme o comentário de Espinosa à seção 33 do ensaio, mostram que a “maneira de filosofar” de Boyle não convence absolutamente.

Ele [Boyle] não pode demonstrar, como quer Espinosa, *a causa* da estrutura mecânico-corpuscular, afinal as partículas ou corpúsculos são invisíveis. Aqui, nosso químico aponta para os *limites do conhecimento humano*. E apontando para esses limites nosso “cristão virtuoso” abre caminho para a sua teoria da dupla verdade, qual seja, existem verdades de razão e verdades acima ou além da razão. Ora, para Espinosa esse tipo de argumentação é inaceitável, só há um tipo de conhecimento verdadeiro que abarca a ordem inteira da natureza; em outras palavras, para o filósofo do *Tratado Teológico-Político* do ponto de vista da razão Boyle está criando imagens ou ficções¹⁵⁴.

Essas ficções e imaginações capturadas por Espinosa reenviam a uma polêmica teológica e ontológica bem específica¹⁵⁵. Boyle afirmou que sua pretensão não era descrever a natureza do nitro, mas apenas evidenciar a puerilidade da teoria das Escolas. Contudo, nem uma coisa nem outra aparecem conforme os pensamentos de Espinosa: de um lado, a natureza do nitro descrita como heterogênea não se adaptava ao que ele acreditava; de outro lado, apesar de Boyle opor forças à ciência medieval, ele parecia reintroduzir outras mistificações, como o vazio (que até mesmo Aristóteles e Bacon renegaram), a desconfiança na razão e na matemática (que se deixa acompanhar da necessidade equívoca de procurar a conveniência com os fenômenos) e, finalmente, o recurso à causalidade final (que o estagirita tanto procurou consolidar).

A ausência de respostas concretas e diretas à maior parte das objeções levantadas por Espinosa não é suficiente para se afirmar que faltaram argumentos a Boyle. O empenho boyleano em desenvolver a filosofia experimental tinha de passar por uma renovação das formas tradicionais de relação entre a filosofia natural e o paradigma físico-matemático,

¹⁵³ Ao abordar a inflamabilidade dos corpos mistos, Boyle afirma que essa “inflamabilidade pode ou não resultar, em alguns concretos, desse arranjo das partes, assim como aquele por meio do qual as partículas do concreto *tendem* a ser postas em movimento pelos corpúsculos adventícios de um outro corpo”; adiante, na mesma seção 19, ele menciona que as partes da cânfora, juntada ao espírito do nitro, tinha a “tendência” de provocar distúrbio e agitação no espírito do nitro (Boyle, *Ensaio físico-químico contendo...*, op. cit., p. 243-244).

¹⁵⁴ Zaterka, L. Robert Boyle e a química experimental. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, n. 11, jan./jun. 2001, p. 79.

¹⁵⁵ Cf. Idem, p. 67 e 78; e Zaterka, *A filosofia experimental...*, op. cit., p. 186 ss.

bem como por uma tomada de posição na polêmica sobre a existência de átomos, de vazio ou dos *minima naturalia*, estas últimas postas em pauta desde Bacon¹⁵⁶. A boa fama dos atomistas nos tempos da chamada revolução científica do século XVII, tanto por aqueles que os aceitavam quanto pelos que os criticavam em alguns pontos, foi realmente expressiva¹⁵⁷. Não surpreende, pois, que Espinosa os evoque para fazer contraponto aos filósofos clássicos na carta a Boxel. No entanto, é justamente o aval dos atomistas que Boyle solicita aos seus leitores e oferece contra Espinosa¹⁵⁸.

O entendimento exato da posição que Boyle e Espinosa assumem ante o atomismo é decisiva para que se evidenciem as diferentes concepções de coerência que cada um deles formulou. Ao lado de toda a corrente moderna que incorporou muito das teses atomistas, Boyle se põe de acordo com Epicuro ao menos no campo da física. Ao contrário, Espinosa se identifica com os atomistas sob o viés filosófico – a impossibilidade da providência divina – mas discorda, essencialmente, de sua abordagem em questões físicas.

Como já havíamos anotado no início do capítulo, a existência do vazio torna o pensamento atomista suscetível a certas interpretações que introduzem arbitrariamente elementos transcendentais e ocultos, os quais prejudicam a perfeita compreensão da coerência do cosmos.

Boyle foi inspirado pelo atomismo, ainda que não tenha jamais se assumido atomista; Espinosa, por sua vez, recusou a existência de partes indivisíveis e do vazio, mas enalteceu a atitude científica dos grandes defensores antigos desse tipo de corpúsculos ante a frágil autoridade de Sócrates, Platão e Aristóteles¹⁵⁹. O químico foi capaz de instilar sua teoria corpuscular, fundamentada em um Deus transcendente, através das frestas abertas pela imprecisão da física epicurista. O próprio Epicuro, aliás, havia concebido a existência de deuses que transcendiam a própria natureza e toda a humanidade¹⁶⁰. Entretanto, o Deus

¹⁵⁶ Cf. Zaterka, *A filosofia experimental...*, op. cit., p. 64.

¹⁵⁷ Sobre essa reputação do atomismo em tempos modernos, mesmo entre os que, como Descartes, negavam a existência de átomos e vazio, cf. Koyré, A. Le savant. In: *Pierre Gassendi (1592-1655) – sa vie et son oeuvre*. Paris: Albin Michel, 1955.

¹⁵⁸ Boyle esclarece, exatamente na seção 33, que suas conclusões devem agradar atomistas e naturalistas modernos, cf. Boyle, *Ensaio físico-químico contendo...*, op. cit., p. 254.

¹⁵⁹ Buyse, Spinoza, Boyle, Galileo..., op. cit., p. 59.

¹⁶⁰ Cf. Carta a Meneceu, §124: “Irmanados pelas suas próprias virtudes, eles [os deuses] só aceitam a convivência com seus semelhantes e consideram estranho tudo que seja diferente deles” (Epicuro. *Obras completas*. Tradução: José Vara. Madrid: Cátedra, 2004, p. 88). Perspectiva completamente oposta àquela assumida por toda tradição cristã e que se encontra bem resumida no começo do *De libero arbitrio* (I, i, 1): “Se proclamarmos ser ele [Deus] justo – e negá-lo seria uma blasfêmia – Deus deve distribuir recompensas

que criou o mundo boyleano é exatamente idêntico àquele que Epicuro condenou como sendo o do vulgo, crente em um Deus-soberano, o qual, consoante à interpretação cristã, beneficia os bons e prejudica os maus¹⁶¹.

A fim de escapar dessa imprecisão que se abre para a transcendência, Espinosa cultiva uma concepção de matéria que, conquanto guarde pontos comuns com a de Boyle, dela difere muito em dois grandes pontos bem aclarados por Buyse¹⁶².

Em primeiro lugar, ao contrário do que se passa na teoria de Boyle, no espinosismo jamais poderia existir matéria sem movimento, como se lê claramente em certa carta do filósofo a Tschirnhaus¹⁶³, sustentando explicitamente a inexistência de “matéria passiva”, na medida em que se ela existisse, nós precisaríamos (conforme anuncia a lei de inércia) de uma causa extra-natural que tivesse colocado a natureza em movimento, o que é incompatível com o sistema imanente de Espinosa. O pensamento espinosano não legitima qualquer causa extra-natural e, ao invés de conceber a matéria separada do movimento, tal como admite a filosofia de Boyle, assegura que só há “movimento-na-matéria” ou “matéria-em-movimento”. Em segundo lugar, a identidade espinosana do pensamento e da extensão como atributos diferentes constituintes da mesma substância não implica a separação rígida entre o psicológico e o físico que a teoria de Boyle (e de outros filósofos mecanicistas) estabelece.

Essas duas diferenças mostram que no entender de Espinosa o princípio motor e o material eram precisamente o mesmo, e a matéria não se separava do pensamento. A identidade movimento/matéria e pensamento/extensão produziu, segundo Buyse, uma blindagem necessária ao transcendente e a toda sorte de mistificação. Animado pelo mesmo espírito que o levaria a elogiar os atomistas contra Boxel, Espinosa se coloca contra Boyle justamente em virtude de se opor à filosofia peripatética que instituía as formas substanciais e outras fantasmagorias. Boyle, por sua vez, tentava destronar as grandes teorias da Escola, sem, contudo, negar por completo os princípios que as sustentavam.

aos bons, assim como castigos aos maus” (Agostinho. *O livre-arbítrio*. Tradução: N. Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 25).

¹⁶¹ Cf. Carta a Meneceu, §124: “Os juízos do povo [sobre os deuses] se baseiam em concepções inexatas (...), daí a crença que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons” (Epicuro, *Obras completas*, op. cit., p. 88).

¹⁶² Buyse, Spinoza, Boyle, Galileo..., op. cit., p. 51-52.

¹⁶³ Carta 81; GIV, 332.

Os três pontos de conflito entre a mecânica de Espinosa e a química de Boyle levantados acima (a aceitação do vazio, o emprego da matemática e o recurso, ainda que inconsciente à causalidade final) revelam que, mesmo diante de princípios comuns, Espinosa toma uma postura radical em defesa da imanência.

O químico afirma que a causa da estrutura mecânico-corpúscular do nitro é algo impossível de se conhecer, afinal, trata-se de uma partícula minúscula, inacessível à observação humana. Para Espinosa, é precisamente para suprir essa inevitável fraqueza da imaginação humana em capturar o que não é observável (e, por causa disso, impossível de experimentação) que a matemática detém um grande poder. A matemática, porque pode dividir os corpos ao infinito e tratá-los como são na realidade, oferece um conhecimento seguro sobre o nitro como partícula homogênea. É, inclusive, um axioma – isto é, um componente matemático – que guia a compreensão de que é uma matéria sutilíssima (e não um vazio) que rodeia os orifícios do nitro fixo durante o processo de filtração. Boyle, como foi visto, toma a matemática e a razão como suspeitas para avaliar a verdade científica e, para se desprender da dificuldade de não ter uma verdade racional a oferecer, recorre enfim à polêmica teoria das “verdades acima da razão”. De fato, embora dividam princípios muito parecidos e, possam, em função disso, dialogar como dois legítimos espíritos esclarecidos, ambos investigam cientificamente a partir de perspectivas diferentes.

Essa diferença de perspectiva é bem apontada por Oldenburg depois de sugerir, ao fim do debate sobre o nitro, um acordo entre o químico e o filósofo, apesar de tantos dissensos. Para o secretário, a convergência dos correspondentes quanto à recusa da saída formalmente proposta pelas Escolas é bem mais significativa do que as diferenças entre as duas formas de filosofar que assumem, embora um deva prosseguir investigando as coisas com seu “engenho matemático” e outro deva continuar examinando o mundo à luz de seus “experimentos” (Carta 16; GIV, 75).

Para além da mera diferença de perspectiva envolvendo questões típicas de procedimento em investigações científicas, a diferença de cunho ontológico e teológico se fez ainda mais intensa. Boyle, cristão convicto, responde, em última instância, que o princípio coordenador das partes da natureza é um Deus transcendente. Espinosa, visando à imanência, soluciona o problema apontando a existência de um sistema de relações a partir das propriedades comuns dos corpos. Ambos compreendem que o universo é regido por leis

universais, mas para Espinosa nada pode transgredi-las, ao passo que para Boyle há algo que escapa a essas leis.

A ideia de ‘leis universais da natureza’ se faz extremamente importante na filosofia de Boyle. Espinosa repetidamente acentua que tudo, incluindo os seres humanos, é determinado por leis universais da natureza. De mais a mais, para Espinosa, não há exceções a essas leis, não há milagres¹⁶⁴.

Na concepção boyleana de natureza, a matemática não é suficiente para abarcar a compreensão total do real, tornando possível a conclusão de que algumas verdades transcendem a razão humana: a verdade dos milagres, por exemplo¹⁶⁵.

Em suma, Boyle se utiliza do vazio, da pretensa insuficiência da matemática e da separação entre matéria/movimento e extensão/pensamento como forma de articular sua compreensão físico-química do universo à imagem do Deus transcendente que institui a ordem moral do mundo. Logo, em última instância, ele não se afasta, tanto quanto deseja, das explicações dadas pela Escola.

A renovação do contato entre Espinosa e Oldenburg dois anos depois do fim do debate sobre o nitro, em 1665, quando a *Ética* está pronta em sua primeira versão¹⁶⁶, mostrará que não houve um definitivo acordo entre eles sobre o tema da coerência. Aliás, nesse – e mesmo no último período da correspondência – a polêmica não termina.

O filósofo, instalado desde junho de 1663 em Voorburg (Carta 13), ocupou-se intensamente da redação da *Ética*, que exatamente dois anos depois, em junho de 1665, já estava completa (cf. Carta 28). Ele prosseguiu, portanto, demonstrando geometricamente aquela tese que Oldenburg já podia ter capturado nas entrelinhas: a produção necessária das coisas por Deus. Os *PFC* e o apêndice da obra ganharam divulgação entre os círculos científicos e expandiram a imagem de Espinosa como conhecedor do cartesianismo. O secretário, por sua vez, passou esses dois anos de intervalo profundamente ocupado com os

¹⁶⁴ Buyse, Spinoza, Boyle, Galileo..., op. cit., p. 53.

¹⁶⁵ Não é necessário ir até os milagres para conhecer os limites da razão humana. Segundo Boyle, a própria matemática é incapaz de demonstrar “como é possível que uma linha, menor que um quarto de polegada, pode ser dividida em partes ainda menores, sem que a divisão possa terminar” (Boyle, R. *Discourse of things above reason*. In: *Selected Philosophical Papers of R. Boyle*. Indianapolis: Hackett, 1991, p. 213; citado aqui na tradução de Chauí, M. Sobre os milagres e a separação entre filosofia e teologia em Espinosa. In: Marques, E. et al. *Verdade, conhecimento e ação* – ensaios em homenagem a Guido A. Almeida e Raul L. Filho. São Paulo: Loyola, 1999, p. 125).

¹⁶⁶ Cf. Domínguez, A. Introducción. In: *Ética*. Tradução: A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2000, p. 12-15; e Rousset, B. *L'immanence et le salut* – regards spinozistes. Paris: Kimé, 2000, p. 89.

assuntos da Royal Society e se viu vitimado não só por calamidades domésticas, como o falecimento de sua primeira esposa, mas também experimentou tragédias sociais, como o início da guerra entre Inglaterra e Holanda (em março de 1665), e a veemente disseminação da peste por Londres¹⁶⁷.

Encetada em abril de 1665 (Carta 25), a terceira fase do diálogo entre o filósofo e o secretário tem como eixo principal, além de notícias sobre descobertas científicas, a coerência da natureza, abordada em toda sua plenitude através de um longo debate que perpassa o atual fragmento II da Carta 30 e se estende até a última missiva deste período (Carta 33, de Oldenburg a Espinosa, assinada a 8 de dezembro de 1665)¹⁶⁸.

Como bem pontua Atilano Domínguez, as primeiras cartas deste período (cartas 25, 26, 29 e 30-I) mostram Espinosa fornecendo e recebendo notícias científicas as mais diversas. Entretanto, sob a superfície dessas notícias que vão e vêm sobre as recentes descobertas na física, esconde-se uma questão de cunho metafísico que paulatinamente vai se revelando¹⁶⁹. A questão, sugerida desde o intercâmbio epistolar do primeiro período (cartas 1-6), quando foi em duas ocasiões evitada por Espinosa (cartas 4 e 6), versa sobre a “origem das coisas”¹⁷⁰. Essa pergunta, como se sabe, veio acompanhada de outra a respeito da “interdependência” e “a mútua subordinação” dos seres (Carta 3), bem como sobre o “nexo” que há entre partes e sua ligação com a causa primeira (Carta 5).

Na carta de Oldenburg, assinada a 12 de outubro de 1665 (Carta 31), encontra-se uma primeira formulação, ainda incipiente, da indagação que já permite entrever a polêmica que veio a eclodir, de forma mais intensa, no último período da correspondência. O secretário lamentava não ter mais em mãos o comentário espinosano a Descartes para verificar como o filósofo explica a sexta regra cartesiana do movimento, e desejava saber se, de fato, diferente de Descartes, Espinosa não aceitava a existência de coisas que “superam a capacidade de compreensão humana” (GIV, 167-168).

Como fica ainda mais claro na Carta 31, conforme será visto, Boyle estava provavelmente junto a Oldenburg induzindo Espinosa a responder a tais questões, afinal, de longe se percebe que a sexta regra do movimento de Descartes e a existência de coisas que

¹⁶⁷ Domínguez, A correspondência entre Espinosa..., op. cit., p. 293-294.

¹⁶⁸ Boa parte das cartas que faltam ao epistolário de Espinosa se refere precisamente a este período de conversação. Ver observação de Domínguez, A correspondência entre Espinosa..., op. cit., p. 293.

¹⁶⁹ Idem, p. 294.

¹⁷⁰ Idem, p. 195.

transcendem a razão são temas caros ao químico do *De nitro*. Seja como for, esse nó físico-metafísico marca apenas uma separação ainda maior entre os dois correspondentes.

Embora Atilano Domínguez tenha afirmado, no ano 2000, que esse terceiro período da conversação entre os personagens aqui em pauta é um dos mais ignorados pelos comentadores, dispomos hoje de excelentes e profundos comentários que resvalam no núcleo do diálogo que ambos então travaram sobre a coerência entre as partes e o todo da natureza. Ainda que esses comentários não tenham tido como foco preciso, como temos aqui, a articulação entre as partes do universo, eles contribuem bastante para sua iluminação.

O objetivo da análise da famosa Carta 32 aqui proposta, a fim de não se desprender demasiadamente do horizonte desejado, consistirá em abordar dois pontos pouco explorados pelos comentários. O primeiro diz respeito ao movimento de ideias que deu início ao debate sobre a coerência e que se traduz pela passagem de um comentário sobre a guerra para uma discussão de natureza biológica; o segundo se refere ao exame pontual de cada um dos termos empregados por Espinosa na definição de coerência, tendo em mira os ecos e ressonâncias que estes termos têm em sua obra.

Evidenciaremos, assim, de que forma o conceito de coerência, tal como demonstrado na carta a Oldenburg, se faz de suma importância também para a fundamentação da política espinosana. Ademais, demonstraremos que já em 1665 esse fundamento aparece, *ipsis litteris*, como nas obras políticas de Espinosa, publicadas ou finalizadas na década de 70 do século XVII, depois daquela clivagem da obra espinosana que alguns intérpretes acreditam ter havido¹⁷¹. Com isso, será possível constatar como a coerência está articulada nas demais obras de Espinosa, e como uma só e mesma teoria da conveniência surgiu por completo na *Ética* para dar conta de sua definição em todos os campos da filosofia: da metafísica à física, da física à biologia, e da biologia à política.

¹⁷¹ Trata-se aqui da interpretação (explicitada concretamente na *A anomalia selvagem* de Negri), segundo a qual há duas fundações do pensamento de Espinosa. Segundo o filósofo italiano, a *Ética*, bem como todo o pensamento espinosano, passaria de um registro tipicamente metafísico, característico dos anos de 1660 a 1665, sob a influência do renascimento, para um registro prático e político, marcadamente aquele dos anos de 1665 a 1675. Nota-se essa distinção de fundações em inúmeras passagens de *A anomalia selvagem*, sobretudo os capítulos 3 e 7. O posfácio da obra, escrito mais de dez anos depois de seu lançamento, identifica a primeira fundação a uma tendência mística e a segunda a uma concepção materialista. (Negri, A. *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*. Tradução: R. Ramalheite. São Paulo: Editora 34, 1993, p. 292). Esse ponto retornará no próximo capítulo.

2.3. Da coerência política à coerência biológica¹⁷²

O ponto fundamental da Carta 32 é levantado por Espinosa após um comentário à guerra então em curso entre Holanda e Inglaterra¹⁷³. Na Carta 30 (fragmento II), o filósofo manifesta ao amigo sua esperança de que os inimigos se deem uma trégua e permitam que a paz dure pelo menos enquanto ambos os países retomam suas forças. Tal situação, conforme ele escreve, seria digna de riso, embora como filósofo não lhe coubesse rir ou chorar, mas “filosofar e observar melhor a natureza humana” (*philosophandum, & humanam naturam melius observandam*)¹⁷⁴. Espinosa considera que os seres humanos e os demais modos são apenas partes da natureza, mas confessa ignorar (*ignorare*) como cada uma dessas partes vem a convir (*conveniat*) com o todo e a coerir (*cohaereat*)¹⁷⁵ com as restantes.

Essa ignorância ou defeito de conhecimento faz com que determinadas coisas (como o disparate de uma guerra) pareçam, à primeira vista, vãs (*vanas*), desordenadas (*inordinata*) e absurdas (*absurda*), pois se referem a uma percepção parcial (*ex parte*) e mutilada (*mutilate*) da realidade. Essas percepções mutiladas não convêm (*conveniunt*), escreve Espinosa, com nossa *mente philosophica*¹⁷⁶. Se, entretanto, os homens conhecessem previamente como cada parte se articula com exatidão ao todo, compreenderiam por completo as motivações que levam alguns a guerrear, e outros a zelar pela paz, segundo leis necessárias.

No começo de sua resposta (Carta 31; GIV, 167), Oldenburg pede mais explicações sobre esse ponto: logo depois de enviar ao filósofo as saudações de Boyle, ele solicita, “*in*

¹⁷² Este item se divide em quatro etapas: a primeira apresenta uma síntese do conteúdo e do contexto da Carta 32; a segunda expõe a posição de alguns comentaristas sobre a carta; a terceira analisa os termos empregados para a definição de coerência presente na epístola em conformidade com o conjunto das obras de Espinosa; a quarta, finalmente, propõe uma nova interpretação da definição à luz das considerações previamente feitas.

¹⁷³ Trata-se da segunda das guerras anglo-holandesas, ocorrida entre 1665 e 1667, movida pela disputa das rotas marítimas e comerciais.

¹⁷⁴ Nessa passagem da resposta, o filósofo menciona *celebris ille irrisor*, segundo Atilano Domínguez, em clara alusão a Demócrito, que tinha fama de ridicularizador. Espinosa, adverte o tradutor, admirava o rigor científico de Demócrito, mas condenava sua atitude debochada (cf. Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 230, nota n. 211).

¹⁷⁵ Considerando que a língua portuguesa possui o verbo “coerir”, sempre que o termo incidir – como aqui – com o radical de *cohaero*, será traduzido como “coerir”; se for nome, traduzir-se-á “coerência”. Atilano Domínguez traduz “*conectar/conexión de las partes*” (cf. Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 235-236); Elwees traduz “*associate/association of parts*” (Spinoza, B. *Improvement of the Understanding, Ethics and Correspondence*. Transaltion: R. Elwes. London/Toronto: Beling Tetens, s/d).

¹⁷⁶ Carta 30 (Fragmento II); GIV, 166.

primis”, esclarecimentos a respeito da “árdua inquirição” (*ardua indagine*) acerca do modo pelo qual as partes convêm e coerem com o todo¹⁷⁷. Na epístola seguinte (Carta 32), o filósofo se empenha, com grande esforço, em tentar dirimir as dúvidas de seu correspondente. Deve-se notar a mudança de registro dos termos que, doravante, acompanham a discussão.

De início, a pergunta de Oldenburg é recolocada por Espinosa em termos claros. Ele recorda que, como já havia dito ao secretário, desconhece (em virtude daquele já mencionado “defeito cognitivo”) como cada parte da natureza convêm com as outras; portanto, sua resposta se limita a comunicar apenas *por qual razão* ele está convencido de que todas as partes, efetivamente, convenham e tenham coerência entre si.

Em seguida, Espinosa adianta ao destinatário que não percebe na natureza nem beleza (*pulchritudinem*) nem deformidade (*deformatatem*), nem ordem (*ordinem*) nem confusão (*confusionem*), e que tais termos só podem se referir à imaginação, e não à realidade. Tal advertência reencontra um problema já examinado no *Breve Tratado* (I, 6, §7)¹⁷⁸. Exatamente como na obra de juventude, também na Carta 32 esta observação está intimamente relacionada à teoria espinosana da necessidade. Espinosa, antevendo o tipo de preconceito e de disposição imaginativa que poderia impedir o correspondente de conceber retamente sua explanação¹⁷⁹, já coloca – como pano de fundo – sua concepção da ordenação imanente e da inevitável ignorância dos homens.

Na sequência da carta aparece a definição de coerência:

¹⁷⁷ Oldenburg repete os termos escolhidos por Espinosa: “*quomodò unaquaeque pars Naturae cum suo toto conveniat, & quâ ratione cum reliquis cohaereat*” (GIV, 167).

¹⁷⁸ “Primeiramente então, não se pode afirmar legitimamente que existe desordem na Natureza, porque não há ninguém que conheça todas as causas da Natureza para poder julgar isso. Porém, essa objeção [como um Deus perfeito pode criar um mundo onde só haja desordem] provém de ignorarem que eles formaram ideias universais com as quais eles opinam que as coisas particulares devem concordar para serem perfeitas” (GI, 42). Daí em diante, Espinosa investe contra os seguidores de Platão e Aristóteles.

¹⁷⁹ Trata-se de um *preconceito* na medida em que, como fica claro no artigo 8 do capítulo 2 do *Tratado Político*, os homens naturalmente tendem a desejar ou a entender que as leis da natureza devem se seguir conforme as leis da razão humana, admirando-as quando convêm, e detestando-as quando não convêm ao que a própria razão prescreve. Trata-se também de uma *imaginação*, pois, como Espinosa havia demonstrado, inferir que a natureza segue alguma ordem é próprio apenas do conhecimento imaginativo, não é nada que se diga da realidade. Isso não exclui, de maneira nenhuma, que se fale em ordem, quando se faz filosofia, afinal, tal termo é sempre tomado como “modo de pensar”, isto é, como ente de razão, não como ente real. Sobre isso, cf. exemplo do relógio dado no *Breve Tratado* (I, 6, §8; GI, 43) para explicar as noções de bem e mal como “modos de pensar”: “Se alguém fez um relógio para soar e indicar as horas e esse artefato está acorde com a intenção do artífice, diz-se que é bom, e se não, diz-se que é mau, ainda que ele também pudesse ser bom se a intenção tivesse sido fazê-lo desarraijado e tocando fora do tempo” (Espinosa, *Breve Tratado*. Tradução: L. César Oliva & E. Frago. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2012, p. 78).

Por coerência (*cohaerentiam*) das partes entendo apenas aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se acomode (*accommodat*) às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas a menor contradição (*minimè sibi contrarientur*). Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se acomoda (*accommodat*), na medida do possível (*quod fieri potest*), à das outras, de maneira a conformar-se uma às outras. Mas enquanto essas coisas discrepam (*discrepant*) entre si, cada uma delas forma (*format*) em nossa mente uma ideia distinta (*distinctam*), e devem, então, ser consideradas cada uma como um todo e não como uma parte¹⁸⁰.

O que faz as coisas coerirem não é, pois, o conjunto das leis ou a natureza das partes elas mesmas, mas “aquilo” que permite às leis e naturezas inteiras de cada parte uma acomodação mútua, sem qualquer possibilidade de contrariedade. Enquanto são diferentes entre si, cada uma das partes forma uma ideia distinta na mente, compondo cada uma das partes um todo diferente. Porém, Espinosa adverte que as partes de um todo se acomodam umas às outras “na medida do possível” (*quod fieri potest*).

Se concebermos como as partículas de linfa e quilo – ambos componentes do sangue – se acomodam umas às outras “de maneira completa”, em virtude de sua figura e grandeza, então ambas serão estimadas como partes do sangue (o todo). Entretanto, enquanto concebemos as partículas do sangue como discrepantes entre si, tanto a linfa quanto o quilo serão percebidos como todos diversos, fechados em si mesmos, e não como partes.

Se houvesse um pequeno verme no sangue, continua Espinosa, capaz de ver e distinguir as partículas do sangue e de observar como cada uma delas encontra ou rebate a outra, de forma a comunicar movimento desta ou daquela maneira, ele tomaria cada parte do sangue como um todo determinado; ignoraria, por consequência, como todas as partes são determinadas pela lei universal do sangue, isto é, do sangue concebido como totalidade. O verme, ignorante das leis pelas quais cada partícula linfática é coagida a se acomodar mutuamente à outra para manter certa proporção de movimento e repouso, cogitaria que cada parte do sangue é um todo diferente, e não poderia conceber como todas as partes

¹⁸⁰ Carta 32; GIV, 170-171. A tradução utilizada aqui, com leves modificações, é a mesma da edição das obras de Espinosa da coleção *Os Pensadores* com tradução de Marilena Chaui (São Paulo: Abril, 1973, p. 390).

estão reguladas pela natureza geral do sangue que o determina a uma acomodação recíproca das partes e ao estabelecimento de *certa ratio*¹⁸¹ entre elas (GIV, 171).

Se tivermos em mente que não foi dada nenhuma causa exterior a comunicar outro movimento ao sangue, e supormos que só o sangue existisse, tal como conhecido pelo verme, o sangue permaneceria sempre idêntico e invariável. “Mas, como há muitas causas que governam de certa maneira a natureza do sangue”, sua proporção de movimento e repouso é frequentemente alterada, e o verme, conseqüentemente, se percebe como parte.

Segundo Espinosa, os homens na natureza são como o verme no sangue: fazem daquilo que eles conhecem o seu todo. Quando supõem ser este todo apenas uma parte de toda a natureza, verificam em si mesmos muitos encontros e variações que não conseguem explicar apenas pelos poucos elementos de que dispõem. A substância, por sua vez, compõe-se de partes unidas da forma mais íntima (*arctiorem*) dentro dela mesma, e não sofre alteração alguma. Saindo do exemplo, o filósofo aplica o conceito de coerência à metafísica, propondo o corpo e a mente do homem como partes da natureza que, em suas relações com as demais partes, compõem o universo inteiro.

Em sua resposta (Carta 33), Oldenburg quer saber como podemos afirmar que a natureza não tem ordem, conforme havia sido dito no começo da última carta que recebera, se, poucas linhas abaixo, o filósofo demonstra que os corpos da natureza se determinam e se relacionam mutuamente de modo a manter sempre igual a proporção de movimento e repouso do todo. A constância do todo do universo (apesar das infinitas variações das partes) pareceu ao secretário inconciliável com a ideia de que a natureza não guarda nenhuma ordem.

Até onde se sabe a correspondência entre eles se encerra aqui para só recomeçar dez anos depois, quando Espinosa anuncia que a *Ética* já está pronta para ser publicada¹⁸².

¹⁸¹ A palavra *ratio* aparece em Espinosa significando em geral: (1) “razão” (enquanto conhecimento do segundo gênero na *Ética*), (2) “proporção” ou “relação” (principalmente quando integra a expressão *certa ratio*, que incide em diversas obras espinosanas), (3) “maneira” (a exemplo de *ratio vivendi*, “maneira de viver”) e (4) “razão” (em sentido genérico). “*Certa ratio*” é frequentemente traduzida por “certa relação” ou “certa proporção”, dependendo do contexto. Como Espinosa emprega *relatio* e *proportio* em várias partes de sua obra, conservaremos sempre “*certa ratio*” em latim para manter fidelidade à expressão, cuja tradução nessas circunstâncias é realmente difícil. Em alguns casos, *certa ratio* se aproxima mais de “certa relação”, noutros parece significar “certa proporção” ou “certa analogia”. Devemos advertir que será mantida a tradução “relação” para *relatio*, e “proporção” para *proportio* ou *analogia*.

¹⁸² Cf. Carta 62; GIV, 273.

Em pelo menos duas oportunidades Gilles Deleuze toma a ideia central da definição de coerência dada a Oldenburg para nela reconhecer o surgimento do ser comum ou das noções comuns. Em *Espinosa – filosofia prática*, mais precisamente no verbete “noções comuns”, o autor descreve a noção comum como “a representação de uma composição” de dois ou mais corpos que “formam um conjunto de potência superior”. O exemplo a que remete sua explicação é justamente o do sangue e da linfa como partes do sangue. Inspirado no exemplo da Carta 32, Deleuze afirma que o sentido da noção comum é mais biológico do que matemático, e então se diz primeiramente dos corpos e só em segundo lugar se relaciona aos espíritos¹⁸³. Tanto nessa obra, de caráter mais didático, quanto em *Espinosa e o problema da expressão*, o sentido do processo formativo implicado nas noções comuns as define como algo “mais biológico”:

As noções comuns, em Espinosa, são ideias mais biológicas do que físicas ou matemáticas. Elas representam verdadeiramente o papel de Ideias em uma filosofia da Natureza da qual está excluída qualquer finalidade. (Certamente as indicações de Espinosa são raras quanto a esse aspecto das noções comuns. Mas na verdade, elas são raras sob todos os aspectos das noções comuns (...). As indicações de Espinosa são, no entanto, suficientes para fazer dele um precursor de Geoffroy Saint-Hilaire, no caminho do grande princípio de unidade de composição)¹⁸⁴.

A valorização do aspecto biológico (relativo aos corpos) sobre o matemático (relativo aos espíritos)¹⁸⁵ traduz bem a compreensão deleuzeana de Espinosa como um materialista¹⁸⁶: embora reconheça que o filósofo não nega a superioridade da mente sobre o corpo para instaurar, em contrapartida, a superioridade do corpo sobre a mente, Deleuze afirma que o pensamento espinosano institui o corpo como um “modelo”, e que, mediante

¹⁸³ Deleuze, G. *Espinosa – filosofia prática*. Tradução de D. Lins e F. Lins. São Paulo: Escuta, 2002, p. 98-99.

¹⁸⁴ Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968, p. 257.

¹⁸⁵ Escreve Deleuze: “Dois erros de interpretação nos parecem perigosos na teoria das noções comuns: negligenciar seu sentido biológico, em benefício de seu sentido matemático; mas, principalmente, negligenciar sua função prática, em benefício de seu conteúdo especulativo” (Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 260).

¹⁸⁶ O filósofo francês defende, em termos bem gerais, que a filosofia de Espinosa resulta em uma desvalorização da consciência acompanhada de uma simultânea valorização do pensamento, que, ao encontrar sua origem nas afecções corporais, encontra no corpo um modelo para a filosofia. “Espinosa, o materialista”, ele escreve. Cf. Deleuze, *Espinosa – filosofia prática*, op. cit., p. 23-28.

as relações que estabelece com outros corpos, aumentando e diminuindo sua potência, permite ao pensamento descobrir “paralelamente” as potências da mente¹⁸⁷.

Pode-se observar que Deleuze identifica a atividade das noções comuns à exclusão do finalismo e, se as reporta ao pensamento de Saint-Hilaire, é justamente para sublinhar que essa atividade consiste em uma espécie de estratagema para dispensar qualquer forma de explicação teleológica para a coerência do universo. Nas obras do naturalista francês, defende Deleuze, encontra-se uma teoria mais espinosana que leibniziana, “pois sua filosofia da Natureza é um monismo, e exclui radicalmente qualquer princípio de finalidade, externa ou interna”¹⁸⁸. Se as citações de Espinosa sobre as noções comuns enquanto atividade que torna dispensável qualquer finalismo são raras, elas são, contudo, razoáveis ou suficientes para tomar Espinosa como uma antecipação do “princípio de unidade de composição” de Geoffroy Saint-Hilaire.

A mesma interpretação da definição de coerência oferecida a Oldenburg já havia aparecido, ainda que apenas com relação ao corpo, em *Espinosa e o problema da expressão*, quando foi posto em questão o significado da expressão “leis de comunicação de movimento”. Seguindo a mesma orientação da Carta 32, tomada como um “texto célebre”, Deleuze evidencia que o sangue, enquanto todo, pode ter seu acordo interno *destruído* pela comunicação do movimento de suas partes com as partes de um veneno, ou *renovado* pela comunicação de seus movimentos às partes de um alimento.

O sentido de “formação”, isto é, de busca pelo aspecto prático das noções comuns é notório:

Espinosa mostra como o quilo e a linfa compõe sua relação respectiva para *formar*, em uma terceira relação, o sangue. Em condições mais ou menos complexas, porém, esse processo é o mesmo de todo nascimento ou de toda *formação*, isto é, de toda passagem à existência: partes se encontram em duas relações diferentes; cada uma dessas relações já corresponde a uma essência de modo; as duas relações se compõem de tal maneira que as partes que se encontram entram em uma terceira relação, que corresponde a uma outra essência de modo; o modo correspondente passa então à existência. Mas pode acontecer que as duas relações não sejam diretamente componíveis¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Idem, p. 24.

¹⁸⁸ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 257, nota n. 15.

¹⁸⁹ Idem, p. 192.

O veneno não convém com o sangue, uma vez que o destrói, mas nem por isso deixa de ter a extensão em comum com ele; não é por causa daquilo que tem em comum com o sangue, como afirma a proposição 30 da parte IV da *Ética*, que o veneno o aniquila, mas por aquilo que as propriedades de sua extensão têm de contrário às propriedades da extensão do sangue. As noções comuns, ao contrário, estão na parte e no todo, e só se concebem adequadamente¹⁹⁰.

Raciocínio semelhante ocorre ainda outra vez, quando Deleuze remete a ideia de composição e decomposição aos afetos de alegria e tristeza, ao corpo e à mente:

sentimos alegria quando um corpo se encontra com o nosso e com ele se compõe, quando uma ideia se encontra com nossa alma e com ela se compõe; inversamente, sentimos tristeza quando um corpo ou uma ideia ameaçam nossa própria coerência¹⁹¹.

Nessa visada, a Carta 32 é porta-voz do esforço de Espinosa pela edificação de uma filosofia prática que, inclusive quando se estende também à análise do problema moral, não precisa apelar a qualquer finalidade exterior à própria natureza¹⁹².

A conjectura do verme no sangue é recuperada por Marilena Chaui como expressão da recusa de Espinosa à concepção transcendente, segundo a qual é a partir de algo instalado de fora do mundo que as coisas ganham coerência dentro do mundo. Ao contrário, assim como na pintura holandesa do século XVII a perspectiva do pintor não se encontra fora do espaço (mas imersa nele), o verme no sangue da Carta 32 representa os homens tal como vivem no interior de uma parte do universo. Segundo a autora, os pintores holandeses pintavam o mundo de forma muito diferente dos italianos: enquanto Alberti e Michelangelo tornaram canônica a representação do olho do pintor como algo preexistente e exterior ao próprio espaço a ser pintado, os holandeses, por sua vez, embebidos das novidades trazidas pelas descobertas ópticas de Kepler, fizeram do olho do espírito algo inserido no mundo¹⁹³.

¹⁹⁰ Deleuze, *Espinosa – filosofia prática*, op. cit., p. 99.

¹⁹¹ Idem, p. 25.

¹⁹² Deleuze recorre à Carta 32 para explicar a posição de Espinosa frente a Blyenbergh, na mesma perspectiva aqui apontada (cf. Deleuze, *Espinosa – filosofia prática*, op. cit., p. 39).

¹⁹³ Chaui enfatiza as descobertas de Kepler na câmara escura, então usadas para observações de eclipse, bem como sua aplicação à pintura holandesa. Até Kepler, a visão era concebida como produto da ação de raios de luz perpendiculares que se supunha permitir a captação das coisas no mundo como objetos que *estão no espaço*. Após as descobertas keplerianas das distorções visuais provocadas pelo olhar (as quais podem ser aumentadas ou diminuídas com o uso de lentes), e das reiteradas provas de que os raios de luz não afetam

O olho kepleriano, porque não existe fora do mundo nem preexiste a ele, seria como o vermículo sanguíneo vendo o mundo como um grande sangue, por estar no interior dele.

É desse lugar interior que lhe vem [ao vermezinho] o conhecimento de que é parte de um todo, isto é, de um sistema de relações necessárias, constituído por leis de coerência entre as partes e de concordância entre elas e o todo¹⁹⁴.

A definição de coerência é, portanto, retomada com o intuito de propiciar uma compreensão mais clara da imanência como “movimento pelo qual o infinito se conhece através do finito”¹⁹⁵, isto é, movimento pelo qual o todo se conhece através das partes que possuem coerência entre si, e que, com o todo, convêm ou concordam.

Relações necessárias e constantes definem, pois, todo um ajuste das partes e não uma somatória delas. O universo não constitui um “agregado de atributos, modos, coisas, partes, acontecimentos”, mas um “sistema autorregulado de relações necessárias que são atividades dos atributos, dos modos infinitos e dos modos finitos”¹⁹⁶.

Os termos empregados por Espinosa na Carta 32 (*cohaerentia, accommodare, consentire, certa ratio*) correspondem, para Chauí, à “estrutura absolutamente infinita” que designa a substância, entendida como “potência cuja ação é a coerência de seres co-presentes que consentem uns aos outros em relações autorreguladas que são sua própria existência”¹⁹⁷. Um sistema de causas e nexos de causas imanentes invalida, enfim, a compreensão de Deus como causa transitiva e fundamenta a ideia de *Deus* como *Natura*. O raciocínio central da Carta 32 é considerado pela comentadora em estreita vinculação não só com elaboração da doutrina das noções comuns (concebidas como propriedades que se encontram na parte e no todo, sendo comuns a todas as partes de um todo), mas também com a construção das noções de ideia adequada, causa adequada, conforme a regra da *Ética*, então em preparação¹⁹⁸.

perpendicularmente a retina, os pintores holandeses puderam romper com a concepção tradicional do olhar, e passaram a abusar do recurso ao espelho em suas obras. Decisiva, essa mudança de perspectiva permite captar os objetos não mais como *estão no espaço*, mas como *o próprio espaço*. Uma ilustração dessa mudança de referencial está reproduzida em *A nervura do real* [Volume 1], op. cit., p. 53. A ilustração contém dois homens que contemplam a projeção de sua própria imagem invertida pelo efeito da câmara escura.

¹⁹⁴ Chauí, *A nervura do real* [Volume 1], op. cit., p. 52.

¹⁹⁵ Chauí, M. Imanência e luz: Espinosa, Vermeer e Rembrandt. São Paulo, *Discurso*, n. 26, 1996, p. 113.

¹⁹⁶ Chauí, *A nervura do real* [Volume 1], op. cit., p. 734.

¹⁹⁷ Idem, p. 733.

¹⁹⁸ Chauí, M. Em busca das coisas singulares. Mimeo, 2014, p. 10.

Tanto quanto Deleuze, Chauí relaciona a definição de coerência da carta de Espinosa ao embrião das noções de adequação, comum e conveniência, tais como vieram a aparecer na *Ética*. Para os dois comentadores, a explicação de Espinosa possui como corolário a negação de qualquer finalidade ou fundamentação exterior para a coesão das partes¹⁹⁹.

Lia Levy (acompanhada por Cristiano Rezende) defende outra leitura, afinal, não assimila a definição de coerência de 1665 à doutrina das noções comuns, mas à gênese da teoria do *conatus* e do conceito de indivíduo. Se cada indivíduo é resultado de um processo de individuação por meio do qual cada um constitui “certa união de corpos determinada por uma relação constante entre os corpos componentes”, a Carta 32 e sua teoria da relação todo/parte pode ser entendida, segundo Levy, “como a exposição mais geral da teoria do indivíduo”²⁰⁰.

Em sua perspectiva, conhecer uma coisa como “parte” não significa conhecer o que há de comum entre essa coisa e outras, mas conhecê-la enquanto sua natureza se ajusta à natureza das demais. Os verbos *accommodare* e *consentire* não remetem às noções comuns, porque são acompanhados da expressão “*quod fieri potest*”. As noções comuns não se referem a propriedades que possam ser modalizadas pelo “*quod fieri potest*”, porque elas designam aquilo que é comum e está igualmente na parte e no todo.

A carta a Oldenburg trata, segundo a comentadora, do acordo entre partes, e não de um acordo entre partes e todo²⁰¹. Há, pois, uma relação que, embora constante, pode ser modalizada. “Se o acordo entre as partes não fosse modalizado pela expressão ‘na medida do possível’, haveria um acordo total entre as partes e essas não constituiriam mais algo de finito”²⁰².

¹⁹⁹ A compreensão da noção comum como “fundamento ontológico da conveniência”, como em certo ensaio assegura Chauí, parece ser também uma indicação de que a coerência e a conveniência mencionadas nas cartas 30 e 32 devem ter, para a comentadora, sua base na teoria das noções comuns (Chauí, M. Medo e esperança, guerra e paz. In: *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 182).

²⁰⁰ Levy, L. *O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: LP&M, 1998, p. 286.

²⁰¹ Idem, p. 296.

²⁰² Idem, p. 297. Para atestar sua interpretação, a comentadora retoma, na mesma página, o momento da carta em que Espinosa supõe que fora do sangue nada houvesse. Se fosse assim, pensa o filósofo, o sangue permaneceria sempre *in suo stato* e suas pequenas partes não estariam submetidas a qualquer variação, a não ser aquelas que podem ser concebidas a partir da natureza do sangue, ou seja, de um movimento que o sangue comunica a cada uma de suas partes.

Como as noções comuns não constituem a essência de nenhuma coisa singular, o acordo (*cohaerentia*) definido pela Carta 32 remete à teoria do *conatus*, pois envolve a ideia de “formação de totalidades, ou seja, de indivíduos”²⁰³. Levy sustenta que a exigência de não contrariedade é como um “fundamento da coesão”. No entender de Rezende, igualmente, a coerência não é uma “coesão maciça e internamente indiferenciada”, mas o não impedimento de uma composição. A exigência da não contrariedade é, de acordo com ele, uma condição necessária, mas não suficiente da composição: duas coisas que não são contrárias não se exigirão mutuamente apenas por não se contrariarem²⁰⁴.

A conveniência entre duas partes que atualizam juntas uma determinada forma tem por causa eficiente de sua atualização algo que não está nelas mesmas, mas no “nexo infinito de causas” que explica o estabelecimento de um acordo entre os indivíduos²⁰⁵. Não poderia ser diferente, segundo Rezende, pois se o todo dependesse das partes acomodadas para ser o todo, do mesmo modo que as partes dependem do todo para serem partes acomodadas, haveria uma circularidade. Aristóteles fugiu dessa circularidade – completa o comentador – admitindo que “certa referência ao todo já está inscrita na natureza das partes”, mas Espinosa não poderia recorrer a esse expediente²⁰⁶.

Na leitura de Levy, o núcleo da questão que atravessa o conteúdo da definição de coerência (e que põe em relevo a grande dificuldade com a qual Espinosa tem de lidar) é “determinar uma certa prioridade ontológica do sujeito em relação aos atos, evitando ao mesmo tempo o finalismo”. O sujeito de uma ação, por não ser “a razão formal de atos efetivamente realizados”, deve possuir um “excedente ontológico” que o define como indivíduo. Identificar o que é comum a duas ações distintas não é suficiente para essa definição, que determina, por fim, o sujeito dessas ações como coisa singular²⁰⁷.

²⁰³ Idem, p. 299. Conforme defende Levy, a noção de coerência foi introduzida a Oldenburg em termos muito similares aos do princípio da terceira parte da *Ética* (notadamente a proposição 5 e sua demonstração). Com isso concorda Rezende, que acrescenta: “A ênfase na comunidade contínua a que correspondem as noções comuns atenua a importância do fato de que as relações de *acomodação* e *consentimento* das partes entre si, bem como a relação de *conveniência* das partes com seu todo, dizem respeito justamente à possibilidade da *diferenciação* de indivíduos no seio da natureza” (Rezende, *C. Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus de Intellectus Emendatione* de Espinosa. 2009. Tese [Doutorado em Filosofia]. São Paulo, Universidade de São Paulo, p. 97, nota n. 202).

²⁰⁴ Idem, p. 97.

²⁰⁵ Levy, *O autômato espiritual*, op. cit., p. 303.

²⁰⁶ Rezende, *Intellectus Fabrica*, op. cit., p. 97.

²⁰⁷ Levy, *O autômato espiritual*, op. cit., p. 310.

O auxílio dessas interpretações pode conduzir a uma nova leitura que, considerando à risca a definição de coerência no contexto da correspondência Espinosa/Oldengurg, aclare os sentidos exatos dos conceitos e dos raciocínios ali oferecidos pelo filósofo.

A enunciação do conceito de coerência segue a forma discursiva da definição clássica: “por... entendo...”²⁰⁸. O termo definido é a “coerência entre as partes” ou a “coerência do todo com as partes”. *Coerência (cohaerentia)* é um termo bem preciso, frequentemente traduzido por “vínculo” ou “conexão”. Entretanto, não significa exatamente “união” ou “vínculo”, mas, como veremos, a *relação* que permite a união e vinculação; outrossim, não é conexão, nexu ou coesão, mas *isso* que produz a acomodação das partes que não existem fora da acomodação com o todo.

A primeira utilização do termo “coerência” no *corpus spinozanum*, no mesmo sentido que lhe dá a Carta 32, ocorre no capítulo 9 da segunda parte dos *PM*, justamente no capítulo sobre a potência divina, quando Espinosa argumenta que se Deus tivesse feito a natureza das coisas de outra maneira, também deveria ter dado um outro intelecto ao homem. Ao fornecer uma espécie de demonstração alternativa a essa sentença fundamental para perfazer o capítulo 9, Espinosa escreve:

Isso também está patente por aquilo que dissemos acima, a saber, que toda Natureza Naturada é apenas um único ente, donde se segue que o homem é uma parte da natureza que deve coerir ao resto; portanto, decorreria da simplicidade do decreto de Deus que, se tivesse criado as coisas de outra maneira, igualmente teria constituído nossa natureza de tal modo que compreendêssemos as coisas tais como foram criadas por ele (GI, 267).

Essa primeira incidência da palavra revela o esforço de Espinosa para evitar toda e qualquer submissão da noção de *coerência da natureza* ao eventual arbítrio de um Deus voluntarioso, como deseja a tradição. A situação do homem na natureza, no apêndice dos *PFC*, emerge nesse texto de 1663 em uma circunstância muito próxima daquela do verme da carta de 1665: o homem, como o vermezinho, está unido a todas as demais partes da natureza, porém, por ser apenas uma parte do todo, ele só pode ter dessa união um

²⁰⁸ Espinosa escreve: “*per partium itaque cohaerentiam nihil aliud intelligo...*”.

conhecimento parcial. Apesar disso, mesmo sendo muito parcial, o humano conhecimento que apreende todas as coisas, as apreende como foram *realmente* criadas por Deus²⁰⁹.

A coerência se apresenta também nas obras políticas de Espinosa, escritas, segundo os estudiosos, depois da segunda metade da década de 1660, portanto, depois da Carta 32. Nas duas obras o termo aparece com a mesma formulação, defendendo que a natureza não se restringe às leis da razão, atentas apenas ao que é útil para conservação do ser humano. Os dois fragmentos de texto onde se acha registrada a palavra “coerência”, mesmo longos, merecem a leitura integral:

De tudo isso se conclui que o direito e aquilo que foi instituído pela natureza, direito sob o qual todos nascem e sob o qual vive a imensa maioria não proíbe nada a não ser o que ninguém deseja e ninguém pode (...). Nem é, aliás, de se admirar, porquanto a natureza não se confina às leis da razão humana, as quais só visam aquilo que é verdadeiramente útil para a conservação dos homens; inclui também uma infinidade de outras leis, as quais contemplam a ordem eterna de toda a natureza, de que o homem é apenas uma pequena parte. Só pela necessidade que essa ordem implica é que todos os indivíduos (*omnia individua*) estão determinados a existir e a agir de certa maneira. Por esse motivo, sempre que algo na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau é porque só conhecemos as coisas em parte (*ex parte novimus*) e ignoramos em grande medida a ordem e a coerência de toda a natureza (*totiusque naturae ordinem & cohaerentiam maxima ex parte ignoramus*), além de que pretendemos que tudo seja orientado segundo as normas da nossa razão (...) (*TTP*, 16; GIII, 190-191; *TP*, II, §8; GIII, 279²¹⁰).

²⁰⁹ Na formulação exemplar de Marilena Chaui: “não conhecemos tudo, mas tudo quanto conhecemos segue da natureza dos corpos e esta é o fundamento das relações e conexões entre eles, das quais o princípio é a potência absolutamente infinita da natureza” (Chaui, M. Em busca das coisas singulares, op. cit., p. 7).

²¹⁰ A citação foi feita conforme o *TTP*, porém o texto é extremamente similar ao da página do *TP* referenciada. Para dar a dimensão exata dessa similaridade, reproduzimos abaixo os dois excertos: *TTP*, 16: *Ex quibus sequitur Jus & Institutum naturae, sub quo omnes nascuntur, & maxima ex parte vivunt, nihil nisi quod nemo cupit, & quod nemo potest, prohibere; non contentiones, non odia, non iram, non dolos, nec absolute aliquid, quod appetitus suadet, aversari: nec mirum, nam natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile, & conservationem intendunt, intercluditur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt: Ex cujus sola necessitate omnia individua certo modo determinantur ad existendum & operandum. Quicquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum, aut malum videtur, id inde venit, quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturae ordinem & cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, & quod omnia ex usu nostrae rationis dirigi volumus, cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis & legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu* (GIII, 190-191). *TP*, 2, §8: *Ex quibus sequitur Jus, & institutum naturae, sub quo omnes nascuntur homines, & maximâ ex parte vivunt, nihil, nisi quod nemo cupit, & quod nemo potest, prohibere, non contentiones, non odia, non iram, non dolos, nec absolutè aliquid, quod appetitus suadet, aversari. Nec mirum; nam natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile, & conservationem intendunt, continetur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt, ex cujus solâ necessitate omnia individua certo modo determinantur ad existendum, & operandum: Quicquid ergo nobis in naturâ ridiculum, absurdum, aut malum videtur, id inde est, quòd res tantum ex parte novimus, totiusque naturae ordinem, & cohaerentiam maximâ ex parte ignoramus, & quòd, omnia ex praescripto nostrae rationis ut dirigerentur, volumus: cum tamen id, quod ratio*

Diogo Pires Aurélio observa em nota ao fim deste parágrafo que todas essas ideias constituem a base da negação espinosana do contratualismo e, além disso, uma crítica àqueles que, como Hobbes, confrontam a lei natural objetiva ao direito natural subjetivo (como se nota no capítulo 14 do *Leviatã*). Trata-se, pois, de uma passagem basilar para a compreensão da política de Espinosa, na medida em que estabelece a importante identificação entre direito e potência.

A similaridade absoluta que confere uniformidade às passagens do *TTP* e do *TP* mostra a identidade entre a concepção de coerência da carta a Oldenburg (de outubro de 1665), o texto final do *TTP* (no outono de 1669²¹¹) e o segundo capítulo da obra que Espinosa esquadrinha anos antes de sua morte.

As duas incidências correspondem a uma forma de explicar a conveniência entre as partes desde aquilo que lhes permite uma mútua acomodação. Por mais que Espinosa relacione o que ali é sustentado à maneira pela qual todos os *individua* são determinados a agir e a operar, o processo de definição do indivíduo depende das relações de conveniência entre ele e os demais, garantida pela necessidade que envolve a ordem eterna da natureza.

A continuidade do texto no *TP* marca a distinção entre o significado de “estar *sui juris*” e “estar *alterius juris*”. No contexto da identificação potência/direito operada por Espinosa nos momentos específicos de cada obra, *sui juris esse* pode ser entendido como “estar ou viver sob a própria potência”. O homem “conduzido pela razão”, isto é, aquele que vive *sui juris* (na maior parte das vezes *ou* tanto quanto pode) é assim chamado, em virtude de ser determinado a agir por causas que só pela sua natureza podem ser entendidas. O conhecimento adequado, como se sabe, pelo corolário da proposição 38 da parte II, é aquele que se faz por noções comuns²¹².

A continuidade do texto no *TTP*, por sua vez, aponta a necessidade de auxílio mútuo entre os homens, problema que envolve ponto a ponto o esclarecimento presente em

malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis, & legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu (GIII, 279).

²¹¹ Atilano Domínguez oferece razões muito plausíveis para se pensar que já no outono de 1669 o texto do *TTP* estava finalizado. Cf. Domínguez, A, Introducción. In: Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Tradução: A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2003, p. 16.

²¹² Eis o corolário: “Daí segue serem dadas certas ideias, ou seja, noções, comuns a todos os homens. Pois (pelo lema 2) todos os corpos convêm em certas coisas, que (pela proposição precedente) devem ser por todos percebidas adequadamente, ou seja, clara e distintamente” (GII, 119).

momentos diversos da quarta parte da *Ética*, sobretudo, no escólio da proposição 35, que enuncia: “Enquanto os homens vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida necessariamente convêm sempre em natureza”. A longa cadeia demonstrativa que se segue daí consta de dois corolários e um escólio; juntos estes textos eliminam os preconceitos que poderiam impedir o leitor de compreender o que assegura a proposição seguinte: “O sumo bem daqueles que seguem a virtude é comum a todos, e todos podem igualmente gozar dele” (Proposição 36; GII, 234).

O *TTP* deriva a necessidade inevitável de auxílio mútuo entre os homens a partir da ideia de coerência (e de ordem) da natureza inteira, e da ignorância que se segue por sermos parte deste todo. As circunstâncias próprias da situação de partes do universo fazem com que cada uma delas procure outras para que, entreajudando-se, possam enfim unir forças contra o que de fora as conduz ao perecimento. Não há quem não queira viver, *quod fieri potest*, seguro contra o medo; logo,

Para viver em segurança e o melhor possível, eles [os homens] tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente (*collective*) e fosse determinado, já não pela força e pelo apetite de cada um (*ex vi & appetitu uniuscujusque*), mas pela potência e pela vontade (*ex potentia, & voluntate*) de todos simultaneamente (*simul*) (*TTP*, 16; GIII, 191).

Quod fieri potest, como se vê designa aqui o *quantum* de potência de uma parte ou de muitas partes ao mesmo tempo (*simul*), não uma capacidade de modalização. Essa quantidade parcial de potência se *acomoda* tanto quanto pode à quantidade parcial de potência da outra parte. Trata-se, como querem muitos tradutores de Espinosa, de um “ajuste” e de uma “adaptação”. No entanto, o verbo *accommodare* tem também na obra de Espinosa, assim como o nome *cohaerentia* e a ação de *consentire* (geralmente traduzido por “conformar” ou “ajustar”), um sentido preciso que não é exatamente o que sugerem essas traduções.

O termo “acomodação” aparece na obra de Espinosa inúmeras vezes a caracterizar acomodação de ideias: este é o caso da maior parte das incidências do termo no *TTP*, no qual aparece dezenas de vezes com o sentido de ajustamento de revelações e/ou opiniões à

capacidade do vulgo²¹³. Justamente na correspondência com Boyle, em sua primeira resposta ao *Sobre o nitro* (Carta 6, escrita provavelmente no final de 1661), Espinosa recorre à noção de “acomodar”, então tratando de corpos.

(...) Quando o leite é agitado, adquire um movimento novo ao qual nem todas as partes componentes podem se acomodar por igual (*non aequè se accommodare possunt*): esta é a única razão para que algumas partes fiquem mais pesadas e empurrem para cima as mais rápidas. Entretanto, como essas partes, por sua vez, são mais pesadas que o ar, em virtude do que não podem formar com ele um líquido, elas são empurradas por ele para baixo; como, por outro lado, não são aptas ao movimento (*ad motum ineptae sunt*), também não podem sozinhas compor um líquido, mas se apoiam e aderem umas às outras (*sibi invicem incumbunt, & adhaerent*) (Carta 6; GIV, 30-31).

Aqui aparece em traços minuciosos o processo de acomodação que a Carta 32 explica com o exemplo das partes do sangue e com a suposição do verme que nele vive. O exemplo do sangue, como esse dado a Boyle em 1661, gira em torno da possibilidade e impossibilidade de formação ou de composição de partes. *Accommodare* possui, portanto, o sentido de adesão ou aderência de um corpo a outro; percebe-se a existência de uma qualidade notadamente compositiva que, como Deleuze já anunciara, remete às noções comuns e relações de conveniência e diferenciação.

No entanto, *acomodar* possui ainda um outro significado na obra de Espinosa que também ajuda a iluminar seu emprego na definição de coerência da Carta 32. Esse significado é, talvez, o mais importante, pois é dado na *Ética*, nas partes IV e V.

A começar pela parte V (Proposição 7, demonstração) logo se percebe que a *acomodação* tem como *agente* sempre aquele que possui maior potência, e como *paciente* aquele que possui uma potência menor. Ao demonstrar que os afetos originados da razão são mais fortes que os demais, Espinosa afirma:

(...) O afeto que se origina da razão refere-se necessariamente às propriedades comuns das coisas (...) que contemplamos sempre como presentes (pois não pode ser dado nada que exclua a existência presente delas), e que imaginamos sempre da mesma maneira (pela prop. 38 da parte II). Portanto, tal afeto permanece sempre o mesmo e, conseqüentemente (pelo ax. 1 desta parte), os afetos que lhe são contrários e que não são fomentados pelas respectivas causas

²¹³ Nessa acepção, digamos, ideal, o verbo *accommodare* aparece também nos *PFC* (II, Proposição 16; GI, 206): “(...) ambas as demonstrações podem acomodar-se (*posse accommodari*) a quaisquer figuras curvilíneas...”.

externas deverão acomodar-se mais e mais a ele, até que não lhe sejam mais contrários (...) (GII, 280).

O surgimento do afeto a partir da razão (e de coisas tidas em comum) garante uma *constância* ao modo como imaginamos o afeto; tal constância o faz despontar como agente da acomodação: por ser mais forte, são os afetos contrários que se curvam ou se acomodam a ele. Essa demonstração se vale de três asserções: (1) da compreensão das propriedades comuns que constituem os afetos nascidos da razão (sustentada na proposição 40 da parte II), (2) da ação de imaginar com a mesma constância (fundamentada na proposição 38 da mesma parte II) e (3) das noções de contrariedade e de mudança, expressas no axioma 1 da parte V.

Esse axioma estabelece que “se em um mesmo sujeito forem excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente ocorrer uma mudança, ou em ambas ou em uma só, até que deixem de ser contrárias”. Ele se articula, pois, com exatidão ao sentido de *accommodatio* da Carta 32 e, conseqüentemente, à necessidade de que entre coisas que coerem não seja dada a menor contradição. O recurso àquelas proposições da parte II é novamente sintomático dessa relação estreita entre coerência e comum, o que é confirmado quando se analisa detidamente o corolário da proposição 4 e os capítulos 6 e 7 do apêndice da parte IV.

Nessas passagens do *De servitute humana*, Espinosa emprega *accommodare* sempre em torno da ideia de “mudança”. Na proposição 4, dedicada a mostrar que o homem é uma parte da natureza e que, por isso, sofre necessariamente mudanças cuja inteligibilidade não depende apenas dele, mas de causas exteriores, o filósofo afirma: “daí segue que o homem está sempre necessariamente submetido a paixões, segue a ordem comum da Natureza e a obedece, acomodando-se a ela tanto quanto exige a natureza das coisas”.

A ordem da natureza aqui qualificada como “comum” parece contradizer o adjetivo “eterna”, característico da ordem da natureza que, nas passagens do *TTP* e do *TP* acima mencionadas (capítulo 16 e capítulo 2, respectivamente), implicavam a necessidade da coerência absoluta entre as partes. No entanto, não há contradição alguma, pois é pela ordem comum que o homem, o verme, o leite, o sangue e todas as demais coisas singulares participam da ordem eterna, acomodando-se umas às outras tanto quanto é exigido.

Já os capítulos 6 e 7 do apêndice da parte IV da *Ética*, que correspondem, na forma não prolixa, às demonstrações geométricas que cercam a Proposição 4 e seu corolário, afirmam respectivamente:

Mas já que todas as coisas de que o homem é causa eficiente são necessariamente boas, nada de mal, portanto, pode sobrevir ao homem senão por causas externas, a saber, enquanto é parte do todo da natureza, cujas leis a natureza humana é coagida a obedecer e ao qual é coagida a se acomodar quase que de infinitas maneiras (GII, 267).

Não pode acontecer que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a sua ordem comum; mas se se encontrar entre indivíduos que convêm com sua natureza, a potência de agir do homem será favorecida e fomentada. Se, ao contrário, estiver entre indivíduos que convêm pouquíssimo com sua natureza, mal poderá se acomodar a eles sem sofrer uma grande mutação (GII, 268).

O processo de acomodação, tal como descrito na Carta 32, vincula-se, no capítulo 6 e no corolário da proposição IV, às ideias de coação e obediência: o homem, que só pode encontrar o mal fora de si, é necessariamente determinado por causas externas toda vez que não pode ser causa eficiente do que se passa com ele mesmo. Como é impossível que não sejam partes da natureza e não sigam a ordem comum, os homens singulares necessariamente terão sua potência aumentada, caso vivam entre outros homens que convenham com sua natureza; se, contudo, vivem entre pessoas com as quais convêm pouco, então só se acomodarão a elas através de uma “grande mutação”.

Retornando ao exemplo da Carta 32, nota-se que as partes do sangue só se acomodam umas às outras, aderindo e compondo partes mais potentes, em função das relações de conveniência que podem estabelecer, ou, em outras palavras, que têm potência para estabelecer. Para empregar o exemplo de Deleuze, pode-se pensar que quando o veneno entra em contato com o sangue, se as partes que compõem o veneno forem mais potentes que aquelas que existem no sangue, o sangue certamente padecerá ao se acomodar ao veneno, e o veneno, por sua vez, resultará numa mistura com as partes do sangue a ele acomodadas. Tal mistura se define pelas “leis” ou pela “natureza de cada uma das partes”, como escreve Espinosa²¹⁴.

²¹⁴ O movimento de acomodação, tal como descrito por Espinosa, assemelha-se ao processo que Jean Piaget, em várias de suas obras, denomina *adaptação*. Douglas Balila, em trabalho recente, enfatiza a proximidade entre a argumentação do filósofo e a do biólogo no que diz respeito às mudanças que um indivíduo impõe ao meio para compreendê-lo, e às transformações pelas quais o próprio indivíduo passa para compreender o meio

O verbo *consentire*, que forma juntamente com *accommodare* os termos imediatamente ligados à coerência entre o todo e as partes, aparece na obra de Espinosa em um sentido muito próximo daquele que designamos acima como “acomodação de ideias”. A maior parte das incidências desse termo no *TTP* diz respeito ao “consentimento” de algo “com a razão”; quase sempre o termo se vincula, como *accommodare*, ao ajuste das palavras da Escritura à racionalidade humana²¹⁵.

Essa acepção de *consentire* se identifica ao emprego do verbo “coerir” no §56 do *TEI*, quando Espinosa apenas evoca a concordância entre o que havia sido dito (àquela altura do tratado) sobre as ficções e os exemplos de ficção que ele então listava²¹⁶.

Oldenburg, por exemplo, empregou *consentire* para explicar a Espinosa por que avaliava, ao cabo do diálogo sobre o nitro, que os dois correspondentes concordavam e, então, poderiam continuar seguindo cada um sua filosofia: Espinosa com base na matemática e Boyle com base na experiência (Carta 16; GIV, 75). O raro uso de *consentire* em relação a corpos encontra na Carta 32 um de seus exemplares.

Se a coerência é isso que permite às partes se acomodarem umas às outras, consentindo ao ponto de aderirem entre si, cabe saber afinal o significado da necessidade indicada por Espinosa, segundo a qual não deve haver entre elas a “menor contradição”.

O problema da contrariedade, como lembra Luís César Oliva, aparece na parte III da *Ética* vinculado à doutrina do *conatus*. Logo depois de argumentar que uma coisa só pode ser destruída por uma causa externa (Proposição 4), Espinosa menciona explicitamente a

tal como ele está dado. A adaptação está integrada, segundo Piaget, a dois mecanismos: a *assimilação* e a *acomodação*. A assimilação se refere à incorporação do meio às estruturas já previamente dadas em um organismo, as quais se conservam nesse processo; já a acomodação corresponde aos ajustes da assimilação às necessidades do organismo em considerar as novas peculiaridades do meio que deve ser assimilado (cf. Balila, D. *A construção do conhecimento em Espinosa e Piaget: da natureza à ética*. 2014. Tese [Doutorado em Psicologia]. Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, São Paulo, p. 296). Ao abordar as “funções e estruturas da adaptação”, Piaget escreve: “Diremos, de maneira muito geral, que houve assimilação do novo elemento B à organização considerada (...), se, integrando-se B em seu ciclo, esta organização se conserva enquanto estrutura organizada”. (...) Se esta estrutura se modifica, há acomodação (Piaget, J. *Biologia e conhecimento*. Tradução: F. Guimarães. Petrópolis-RJ: Vozes, 1973, p. 199). Ambos os processos (assimilação e acomodação) não são funções separadas e só “por abstração” podemos falar de cada uma isoladamente (Idem, p. 200). Embora não seja o caso de fazer aqui uma leitura piagetiana da acomodação espinosana, já que cada um dos pensadores está ocupado com problemas distintos, o modo pelo qual Piaget entende a integração dos processos de “acomodar” e “assimilar” novos elementos que surgem no meio parece se assemelhar, de forma precisa, à dinâmica da relação entre as partes, tal como Espinosa propõe na Carta 32 (sobre esse ponto, cf. Balila, *A construção do conhecimento...*, op. cit., p. 263-275).

²¹⁵ Cf. *TTP*, II, VII, VIII; e *TP*, 7, §30 e 8, §7 (consentir com o “engenho”; consentir “com a natureza do lugar”).

²¹⁶ “*Ad haec si attendamus, nihil videbimus, quod non cohaereat cum iam dictis...*” (GII, 21).

ideia de “ser contrário” com a seguinte afirmação: “Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra” (Proposição 5). Diferentemente do que pode parecer à primeira vista, o filósofo não está aqui resgatando a imagem clássica do princípio de contradição, ainda que não a negue. O texto da proposição 5 afirma que o que se deve entender por contrariedade é “a relação entre coisas que podem destruir umas às outras”; é, portanto, “no nível causal” que Espinosa concebe a contrariedade, mesmo que se trate de uma causa de destruição²¹⁷.

A concepção de contrariedade como relação e, mais precisamente, como relação causal remete ao combate entre duas partes contrárias e à inviabilidade de dois contrários habitarem um mesmo sujeito sem que, simultaneamente, ele se destrua. Trata-se, pois, do exato oposto do que é definido (na Carta 32) como sendo “aquilo” que faz com que as leis e a natureza de uma coisa se acomodem às leis e à natureza de outra coisa. Aquilo, enfim, que é causa – ou relação causal – de acomodação de duas coisas não pode conter a mínima contrariedade, pois justamente consiste em composição e não em decomposição de indivíduos.

A primeira parte da definição de coerência (que se dá entre partes) a opõe, pois, à contrariedade. No entanto, na segunda parte, que define a coerência entre as partes e o todo, os termos que se opõem a *acommodare* e *consentire* são *discrepare* e *distincta*. As coisas são concebidas como partes enquanto se acomodam às outras. Quando não se acomodam mutuamente, formam coisas discrepantes, que são tidas cada uma como um todo diferente. O quilo e a linfa são *distintos* na medida em que se compõem por relações de movimento e repouso diferentes, porém não são contrários entre si, uma vez que convivem no mesmo sujeito (o sangue). Tomados isoladamente, quilo e linfa são “todos-parciais”, não idênticos; considerados, porém, como componentes sanguíneos, são partes que se comunicam. A *discrepância*, simplesmente concebida como ausência de identidade, não torna toda e qualquer forma de coerência impossível, apenas indica a existência de dois seres distintos. Lembremos do que escreve Espinosa na Carta 32:

Mas enquanto essas coisas [consideradas como partes de certo todo] discrepam (*discrepant*) entre si, cada uma delas forma (*format*) em nossa mente uma ideia

²¹⁷ Oliva, L. Contrariedade, afetividade e morte em Spinoza. In: Grasset, N. et. al. (orgs). *Spinoza e as Américas* – X Colóquio Internacional Spinoza. Fortaleza: EdUECE, 2014, p. 277-278.

distinta (*distinctam*), e devem, então, ser consideradas cada uma como um todo e não como uma parte.

As coisas são tomadas como *partes singulares* de um *mesmo* (ou *idêntico*) todo enquanto se acomodam umas às outras, mas, enquanto discrepam, formam *todos singulares distintos* que, postos em certas condições de movimento e repouso, podem vir, eventualmente, a se acomodar uns aos outros. O exemplo da Carta 6, já apresentado, é esclarecedor: Espinosa observa que o leite, quando colocado em agitação pelo fogo, ganha uma nova condição de movimento à qual nem todas as suas partes podem se acomodar por igual, formando assim partes-todos diferentes: as mais pesadas empurram as mais rápidas para cima e, dadas as circunstâncias, terminam por aderir umas às outras.

As considerações feitas até aqui sobre a definição de coerência permitem facilmente compreender o que vem na sequência da definição: (i) o exemplo do sangue, (ii) a primeira suposição (do verme no sangue), (iii) a segunda suposição (do sangue como todo o universo), (iv) a realidade que refuta a segunda suposição, (v) a extensão do exemplo a todos os corpos e, enfim, (vi) a extensão do exemplo ao corpo e à mente do homem. São, ao todo, seis passos necessários para compreender da melhor forma como o termo *coerência* definido na Carta 32 se liga à noção de conveniência, cuja base ontológica, como defenderemos aqui, não é apenas a noção comum, mas um complexo de relações comuns que se aplicam a noções, direitos, afetos e às demais coisas que podem ser consideradas *comuns*.

No exemplo do sangue, as noções de “grandeza e figura” consistem na *ratio* de acomodação e consentimento entre partes, e “figura e movimento” são a *ratio* de diferenciação entre elas, que as impede de constituir um único líquido²¹⁸, se estiverem separadas umas das outras. O movimento, porém, só pode se ligar às partes para acomodá-las ou distingui-las (em virtude da figura e da grandeza) se for *comunicado*.

O verme suposto por Espinosa, dotado de visão e de potência para *observar* e *discernir* as partes do sangue em suas relações de “comunicação de movimento” com as demais, constataria como certa parte “encontra” a outra ou a “rebate”. Em sua perspectiva de visão, cada parte do sangue seria percebida como todo, e não conheceria exatamente

²¹⁸ Trata-se aqui da “constituição” da existência de um líquido, isto é, de uma composição.

“como todas as partes estão *moderadas* pela natureza universal do sangue” (grifos inseridos por nós).

Este ponto da suposição é decisivo para a compreensão dos motivos que justificam o terceiro período da correspondência de 1665. O verme se encontra no sangue no mesmo ponto de vista de Espinosa ante ao conflito da Holanda com a Inglaterra, a saber, ignorando como cada parte convém ou contraria as outras, ao ponto de poderem se declarar guerra (Carta 30-II). Não é sem razão que Espinosa pensa não ser tarefa sua rir ou chorar o absurdo de homens combatendo uns aos outros com armas, mas *filosofar e observar melhor* a natureza.

Se o verme, que na suposição espinosana é capaz de observar, fosse também capaz de observar *melhor* e filosofar sobre a coerência das partes do sangue, ele paulatinamente descobriria quais movimentos são comuns a certas partes, e quais lhes são contrários: seria hábil para discernir, diferenciar, inteligir conveniências, oposições e contrastes, chegando, enfim, ao ponto de identificar propriedades comuns às coisas singulares e formar, rapidamente, noções comuns. Ele não saberia minuciosamente como todas as partes são moderadas pela natureza universal do sangue, pois sua vista e sua capacidade de observação, por *melhores* que possam ser, são *limitadas*, mas poderia deduzir, tão logo fosse possível, a existência de outras infinitas causas, causas que afetam, de fora de seu campo de visão e percepção, todas as partes²¹⁹.

A ideia de que corpos comunicam movimento uns aos outros (uma dessas ideias distintas que o verme forma), é uma “lei universal dos corpos” que se segue da necessidade da natureza. Esta afirmação é dada como exemplo no início do capítulo 4 do *TTP*, quando Espinosa afirma que “a palavra lei, tomada em sentido absoluto (*absolute*), significa aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agir sempre de uma maneira certa e determinada” (GIII, 57-58). As leis se seguem ou da “necessidade da natureza” (*necessitate naturae*), ou da “decisão do homem”; esse último tipo, embora se siga de uma ação humana, não é menos natural que as outras, afinal, todas as coisas que

²¹⁹ Foi descrito aqui o processo que narra a passagem de uma concepção abstrata a uma concepção adequada das partes. Marilena Chauí afirma que graças à Carta 32 se pode saber que uma parte da natureza é apreendida de diferentes maneiras, de acordo com o modo ou gênero de conhecimento com o qual é contemplada: a imaginação concebe a parte de forma abstrata, como *pars partialis*; razão captura a parte como conexão necessária entre propriedades comuns, isto é, como *pars communis* e, finalmente, a intuição alcança a parte como essência singular que exprime de certa maneira o absoluto, ou seja, como *pars singularis* (Chauí, “Em busca das coisas singulares”, op. cit., p. 11).

existem, adverte Espinosa, são igualmente determinadas pelas “leis universais da natureza”. A comunicação de movimento é uma dessas leis que derivam necessariamente da natureza, ou, o que resulta no mesmo, da *definição* de uma coisa; a lei humana, mais propriamente chamada de *direito*, é a que os homens prescrevem a si mesmos e aos outros com o intuito de tornar a vida mais segura e tranquila²²⁰.

À luz deste conceito de lei tomado absolutamente, pode-se concluir que aquelas leis mencionadas por Espinosa na Carta 32, as quais se ajustam ou se acomodam entre os corpos, expressam sempre “uma ação constante”, “certa e determinada”. Ora, conforme a suposição do verme no sangue torna claro, a percepção desta constância depende não só da descoberta de propriedades comuns entre as partes, mas também da regularidade que elas testemunham. Desde que se defina bem o que é um corpo, pouco a pouco se compreende suas propriedades, além de muitas das leis universais do mundo corpóreo.

Na segunda suposição da carta, Espinosa finge que o sangue é o todo, e que não há nenhuma causa que venha a intervir exteriormente, comunicando *novos* movimentos às partes. A consequência dessa suposição é, segundo o filósofo, certa: “o sangue se manteria sempre em seu estado” (*in suo statu*), e “suas partículas não sofreriam quaisquer outras variações” (*nullas alias variationes*), a não ser aquelas que dizem respeito ao próprio sangue que, neste caso, implica todo o universo.

No final da primeira suposição, o verme, além de não poder conhecer totalmente como a natureza sanguínea universal coordena todas as suas partes, não saberia também como elas são forçadas (*coguntur*) tanto quanto essa mesma natureza exige (*exigit*) a se acomodarem reciprocamente umas às outras²²¹ para consentirem (*consentiam*) entre si em *certa ratio*.

Este eixo da explicação de Espinosa está totalmente cingido de *necessidade* e *conveniência*. Em primeiro lugar, ao supor o sangue como um todo, ele está dando a conhecer como opera a *natureza inteira* considerada como um indivíduo cujas partes (todos

²²⁰ Após explicar por que essas leis dependem da decisão humana, Espinosa novamente afirma o que já havia dito na Carta 32: ignoramos “completamente a própria coordenação e concatenação das coisas (*rerum coordinationem, & concatenationem*), isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas (*ordinatae, & concatenatae*), tornando-se, por isso mesmo, preferível e até necessário considerá-las na prática como possíveis. Isso quanto às leis consideradas em absoluto (*absolute considerata*)” (GIII, 58).

²²¹ No trecho, as traduções de *coguntur* por *obrigadas* e de *exigit* por *obriga* foram aqui intencionalmente evitadas por sugerirem certa pessoalidade. A natureza, em Espinosa, não *obriga*, como um rei; ela *exige* A ou B, como uma lei determina A ou B; igualmente, a ação de *forçar* parece acentuar o sentido mais físico e menos antropomórfico de *cogere*.

os corpos) “variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança no indivíduo inteiro”²²². Trata-se, por conseguinte, de um indivíduo que se mantém invariavelmente em seu estado. O filósofo não está tendo como foco imediato a doutrina do *conatus*, mas a necessidade e a conveniência perfeita que se liga à noção de substância. Tal necessidade/conveniência não difere, em essência, da necessidade que força (as partes) e que é *exigida* pela natureza universal. Uma *exigência* pressupõe a impossibilidade de se operar de outra forma; *forçar* sugere a dificuldade ou a impossibilidade de opor resistência suficiente para refrear alguma coisa.

O filósofo resgata, como foi visto no início do capítulo, uma tese de viés lucreciano (a mudança constante das partes simultaneamente à estabilidade contínua do todo), mas desta vez a tese se apresenta despida não só do vazio atomista, mas também da confusão entre necessidade e acaso (frequentemente atribuída aos epicuristas), e da ideia de partes indivisíveis (existência de átomos, no sentido antigo de Leucipo e Demócrito).

Vittorio Morfino tem razão ao mencionar uma “clara origem lucreciana” da expressão *certa ratio* (na Carta 32), da definição de indivíduo (na *Ética* II) e do único axioma da *Ética* IV²²³. Conforme sustenta o comentador italiano, tanto Espinosa quanto Lucrecio defendem o primado da *relação* e do *encontro* sobre a *forma*, em nítido combate anti-aristotélico²²⁴. A forma, tal como concebida pela tradição, é negada, passando a ser compreendida, por um lado, como *certa ratio* de composição e, por outro, como permanente contingência, isto é, como *possibilitas corruptionis*²²⁵. “Para Espinosa, toda forma é fruto do concurso, toda essência é em realidade uma *connexio*, em termos lucrecianos, uma *textura*”²²⁶. Os encontros são *ocasiões* nas quais as relações se constituem: cada encontro singular é *certa ratio* singular entre ao menos dois singulares.

O poema de Lucrecio se valeu tanto da noção de *certa ratio* quanto da palavra *textura*, ambas em sentido muito próximo daquele que se lê na Carta 32 pelos nomes de *certa ratio* e *cohaerentia*, respectivamente. A *textura* lucreciana é também, em certo sentido, essa acomodação mútua, exata e perfeita, de uma parte em outra parte. Algumas

²²² Cf. “Pequena física”, o desfecho do escólio que se segue à demonstração do lema 7 (GII, 102).

²²³ Morfino, V. La scienza delle *connexiones singulares*. In: Lucchese, F. & Morfino, V. *Sulla scienza intuitiva in Spinoza: ontologia, politica, estetica*. Milano: Ghibli, 2003, p. 182-183, nota n. 52.

²²⁴ Idem, p. 179-180.

²²⁵ Idem, p. 182-183.

²²⁶ Idem, p. 184.

partes possuem uma articulação mais estreita (*arctior*) do que outras que são atravessadas por poros (isto é, espaços vazios), os quais diferem no mesmo grau em que diferem por sua forma e exterioridade. O ferro é o símbolo máximo de extrema articulação, isto é, de “estreiteza absoluta”, porque é uma coisa absolutamente compacta, sem nenhum vão ou via.

Para Espinosa, só a “natureza inteira” pode representar essa união absolutamente estável e, por isso, a contextura máxima. Como o vazio não existe em parte alguma do universo inteiro, todo o universo é esse “inteiro compacto”. A argumentação de Lucrecio em diversas passagens dos cantos II e VI de seu poema se assemelha muito à de Espinosa na Carta 32, excetuando-se, claro, a referência ao vazio. Apesar de extensa, a coleção de citações que se segue pode esclarecer o significado da proximidade entre Lucrecio e Espinosa apontada por Morfino, e colocá-la sob o foco do problema da coerência²²⁷:

A - Não repousam jamais no vazio/ Os princípios: por sua natureza/ Em movimento assíduo e variado (*adsiduo varioque*),/ Uns a grandes distâncias (*intervallis magnis*) são lançados,/ Outros se afastam menos (*brevibus spatiis*), e se enlaçam/ No choque (*ab ictu*). Se é curta sua distância,/ E se rebatem pouco, e seu tecido/ Se liga intimamente, constituem/ Rochas solidíssimas, e os ferros corpos do ferro (*fera ferri corpora*),/ E uma curta porção de outras substâncias/ Dessa natureza: se, ao contrário,/ O choque os rebate e os dispersa,/ E os faz vagar pelo vazio (*per inane vagantur*),/ Em largos intervalos (*in magnis intervallis*), nos oferecem/ Do sol a luz brilhante e o ar raso²²⁸.

B - E vagam ademais pelo vazio/ Muitos que estão privados de juntar-se/ Nem jamais foram recebidos, nem consorciaram seus movimentos;/ Deles o simulacro e a imagem/ Continuamente fere nossos olhos/ Quando do sol os raios se insinua²²⁹.

C - Os corpos que entre si mantêm a melhor juntura (*iunctura optima*)/Contêm texturas que se esfolam (*texturae ceciderunt mutua contra*), que convêm (*convenient*):/ Os vãos de um corpo ocupa os desvãos de outro corpo./ Parece que esses corpos podem se manter/ Atados por ganhos, por anéis encadeados;/ Por isso o imã, uma pedra, atrai o ferro²³⁰.

D - Os muitos poros com que as coisas se apresentam/ Devem possuir naturezas diferentes/ Entre si, com métodos e caminhos próprios./ De fato, os seres vivos têm variados sentidos,/ Os quais percebem cada qual do seu modo. (...) Isso

²²⁷ As citações de Lucrecio abaixo estarão indicadas por letras maiúsculas para facilitar a referência ao longo da análise.

²²⁸ Canto II, 98-109 (*Os Pensadores*, p. 114).

²²⁹ Canto II, 110-115 (*Os Pensadores*, p. 114).

²³⁰ Canto VI, 1084-1089 (*Os Pensadores*, p. 274).

acontece porque as vias interferem/ De muitos modos, como disse um pouco acima,/ Pelos corpos conterem diversas texturas²³¹.

E - Tem a terra elementos de diversos seres/ Muitos são alimentos vitais, outros muitos/ Incutem doenças e apuram a morte./ Uns se adaptam (*aptas*) mais a certos seres que outros/ Por vazões vitais, tal como afirmei acima:/ Diferentes essências lado a naturezas/ Diferentes, e estranhas aos primeiros corpos./ Muitos são inimigos e entram pela orelha;/ Rudes ao tato, se insinuam nas narinas;/ Com muitos destes deve-se evitar contato,/ Poupar os olhos, furtar-se ao gosto ruim²³².

As palavras de Lucrecio se situam no mesmo campo da descrição de Espinosa ao tomar o verme como exemplo. Os corpos, possuidores cada um de suas diferentes texturas, formam-se e se reformam ao longo dos encontros. Uns são mais ligados, outros menos ligados. As diferentes estruturas se entrecrocaram: do mesmo modo que diferem pelo maciço de seus corpos, diferem nos vãos que possuem, ou seja, as vias pelas quais se esfolam ou se ajustam. São ora enlaçados, ora afastados reciprocamente.

O fragmento A apresenta uma teoria dos choques e das resultantes dos choques, considerando a grandeza dos intervalos nos arredores dos princípios, os quais se ajustam ou se rebatem mais ou menos. Alguns, tão singulares, não consorciavam seus movimentos, conforme atesta o fragmento B. A condição de conveniência exprime a junção perfeita: vãos se encaixam ou aderem a desvãos, perfazendo a melhor coerência (*iunctura optima*), ou, como disse Espinosa na Carta 32, sem a “menor contradição” (fragmento C).

Os fragmentos D e E abordam, por outro lado, a diferença ou a relação de contradição entre os entes, e aqui também a remissão a Espinosa se faz inevitável. Lucrecio não só insiste na diferença de textura ou juntura existente entre os corpos, mas também na contrariedade que isso implica para a perseverança na existência de cada ser, isto é, de um ponto de vista biológico. Os seres causadores da morte e propiciadores da vida entram igualmente por todos os cinco sentidos; o poeta, vale notar, menciona-os um a um. Em termos espinosanos, pode-se dizer que cada textura afeta a outra de diferentes maneiras, assim como Deleuze, ao tomar o veneno como exemplo, se esforçou por explicar o caráter formativo das noções comuns.

No Canto IV, Lucrecio explica as razões da diversidade entre as coisas, empregando um raciocínio que é revivido por Espinosa. Ele afirma que os sabores convenientes a

²³¹ Canto VI, 975-990 (*Os Pensadores*, p. 271-272).

²³² Canto VI, 770-780. (*Os Pensadores*, p. 266).

alguém podem causar rejeição ao paladar de outra pessoa, produzindo assim uma grande diferença de gosto, porque a textura do corpo afetado de cada ser difere em maior ou menor grau da textura do outro²³³, dependendo do tipo de relação que estabelece.

Como se nota, são as relações que constituem, por seus atravessamentos, refreamentos, ajustes, esfoliações e adesões, todas as formas existentes, seja compondo com elas novas formas, seja destruindo-se reciprocamente. Os “corpos elementares”, entretanto, são de uma “sólida simplicidade” (*solida simplicitate*). Segundo Lucrecio, assim como ferro, eles

coerem (*coherent*) entre si./ Por partículas mínimas, com estreita coesão;/ Não são formados por uma simples reunião das partículas./ Mas vem-lhes a força de uma eterna simplicidade (*aeterna simplicitate*)/ Que a natureza não deixa cercear ou diminuir, conservando-os como sementes das coisas (*semina rebus*)²³⁴.

Os corpos elementares de Lucrecio não são compostos por mera junção de pequenas partes heterogêneas, mas de uma eterna simplicidade que a natureza conserva invariável. Os corpos que deles nascem (como nascem das sementes as árvores) estão em relações variáveis com os demais, graças às diversas variedades de textura existentes. Para Espinosa, igualmente, a coerência das partes entre si depende de que se mantenha a coerência intrínseca de cada uma delas.

A definição de coerência, sob os contornos que o filósofo se sentia seguro para compartilhar com Oldenburg, mais do que inspirada na tradição que Espinosa elogia a Boxel, fundamenta o primado da relação sobre a forma, assim como Morfino o concebeu.

O termo “coerência” designa *relação* ou *relações* entre as partes de acordo com leis necessárias, e uma relação invariável de todas as partes com o todo, conforme as mesmas leis. As relações, variáveis e invariáveis, são necessariamente comuns e se autorregulam por propriedades comuns.

Como, ao contrário da suposição, muitas *causas externas* são dadas e intervêm modificando suas leis particulares, o sangue recebe na realidade novos movimentos de

²³³ Os contornos gerais da explicação lucreciana para a rejeição do paladar (em função da forma e do movimento das partes de certos alimentos sobre a língua), são semelhantes aos da explicação de Espinosa, na Carta 6, para a ardência que o nitro causa ao palato humano, dadas certas condições de temperatura e movimento. Cf. Canto IV, 628-661 (*Os Pensadores*, p. 189-190) e GIV, 20.

²³⁴ Canto I, 601-611 (*Os Pensadores*, p. 98).

causas externas e sofre inúmeras variações que não dependem somente dele. A “natureza inteira”, por sua vez, apresenta uma união de partes mais estreitamente articulada (*unionem arctiorem*).

É possível constatar a diferença – proposta por Espinosa – entre a coerência típica das partes e a coerência característica das partes com o todo. O primeiro tipo de coesão é total, não oferece a mínima contradição, ao passo que o segundo tipo, parcial, depende do que é externo. Entre as partes do ferro, para utilizar uma imagem lucreciana, há uma coerência que expressa *certa ratio* constante; entre o ferro e o bronze, há *certa ratio* inconstante, suscetível de variação mediante alterações do ambiente.

Portanto, não há na conceituação espinosana de coerência nem uma exposição da teoria do indivíduo, nem tampouco uma ligação imediata com a teoria das noções comuns, mas um complexo jogo de relações de singularização e de composição viabilizado por uma teoria da conveniência que se define por propriedades comuns. Afirmar que a coerência se determina pelo nexos infinito de causas é algo tão vago quanto aquela afirmação lucreciana de que os corpos elementares são mantidos pela “força de uma eterna simplicidade”. Reconhecer tal raciocínio passaria perto de admitir, como cuidadosamente nos preveniu Rezende, uma determinada “inscrição” da simplicidade eterna no interior dos corpos singulares, tal como a causa final se inscreve em cada uma das coisas no aristotelismo. Ao contrário, o que Espinosa tenta expor a Oldenburg é que essa autorregulação entre as partes não exige uma causa *ex machina*, que venha a garantir a coesão, mas as próprias propriedades que, regidas por leis comuns, estabelecem *certa ratio* de movimento.

Espinosa, da Carta 30 à Carta 32, tira de foco o termo “conveniência” e, em seu lugar, fala de “coerência”; ele deixa de explicitar a noção de “propriedades comuns” aos corpos, tratando, em seu lugar, de “comunicação” de movimento ou “*certa ratio*” de movimento. O objetivo de Espinosa é tornar impossível a reivindicação do secretário por uma causa exterior ou por um Deus transcendente que venha a regular ordenadamente essas relações.

No entanto, Oldenburg não aceita a explicação dada por Espinosa e faz menção à já citada incompatibilidade entre a exclusão espinosana da ordem na natureza e a afirmação de que os corpos se relacionam de modo a manter uma proporção sempre igual de movimento e repouso no conjunto inteiro (Carta 33). O diálogo se interrompeu para só

reiniciar em 1676²³⁵. Nessa ocasião, mais de dez anos depois, o problema da existência ou inexistência de um ser transcendente emergirá de forma inescapável.

Devolvendo a explicação dada na Carta 32 ao cenário político que a originou (Carta 30), percebe-se a mesma coerência: os países em guerra, combatendo entre si, são como partes do sangue que não se acomodam mutuamente e não encontram, por mais que se esforcem, *certa ratio* entre si. Cada uma delas visa aumentar sua potência mediante o combate; almeja, por conseguinte, estabelecer uma nova *ratio*. Espinosa se achava face ao litígio Inglaterra-Holanda como o verme que, mesmo capaz de discernir como certas partes do sangue se acomodam às outras, não dá conta de perceber todas as relações que ali se estabelecem quando suas partículas recebem novos movimentos em seus componentes.

2.4. Coerência ética

Se o terceiro período da correspondência envolve uma indagação de viés político que se formula em termos expressamente metafísicos e ontológicos recaindo, ao fim, sobre uma exemplificação biológica que se estende, em última instância, a todos os tipos de corpos e mentes da natureza, o quarto período se mantém do início ao fim como um debate de cunho *teológico-político*.

Entre a interrupção do terceiro tempo do diálogo (em dezembro de 1665, Carta 33), e sua retomada (em junho de 1675, Carta 61), Oldenburg foi apresentado a Leibniz e a Tschirnhaus, com os quais manteve sólida conversação sobre o tema da liberdade²³⁶. Boyle, continuamente próximo ao longo desses anos, publicou neste ínterim obras de cunho teológico: *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature* (1666), *The Excellency of Theology* (1674), *Some Motives and Incentives to the Love of God* (1670), *Some Considerations about the Reconcilableness of Reason and Religion* (1675) e *Some*

²³⁵ Se Espinosa fosse responder a Carta 33 (de Oldenburg) talvez tivesse de repetir o mesmo que havia dito a Blyenbergh anos antes: que seu universo não é um imenso caos, mas um todo de partes perfeitamente articuladas; ele teria de reafirmar que a ordem e a desordem entre as coisas só se percebem por sermos parte da natureza que, por um defeito do nosso intelecto, não é capaz de saber exatamente como cada coisa se une absolutamente à outra (a mesma explicação, aliás, que se faz presente no *BT I*, 6, §7, passagem já citada aqui em nota). A conversa entraria, pois, em um círculo vicioso, afinal, Espinosa teria de retornar aos mesmos esclarecimentos do fragmento II da carta 30.

²³⁶ Domínguez, *A correspondência entre Espinosa...*, op. cit., p. 297.

Physico-theological Considerations about the Possibility of Resurrection (1675)²³⁷. Todos eles – Leibniz, Tschirnhaus, Oldenburg (Boyle), incluindo Schuller - trocavam cartas entre si²³⁸.

A vida de Espinosa transcorreu de modo diferente nos primeiros cinco anos que antecedem à publicação do *TTP* (1670) e nos cinco anos subsequentes, que preparam a retomada de seus contatos com a Royal Society. No primeiro tempo, mantendo uma curta produção de cartas e compondo seu tratado, Espinosa pode ter se abalado apenas nos anos de 1667 e 1669, com as mortes prematuras de dois amigos, Simon de Vries e Jan Koerbagh. A partir da divulgação pública da obra, porém, Espinosa teve de lidar com ataques de todos os tipos, e acompanhar com desespero a morte do chefe republicano Jan de Witt em 1672. A instabilidade da segurança nestes tempos não parecia abalar o filósofo: ele não só recusou abrigo como professor em Heidelberg (Carta 48, a Fabritius, 1674), mas também finalizou corajosamente em 1675 a *Ética*, que pronta para ser impressa, acabou sendo engavetada²³⁹.

À luz dessas informações é possível compreender, inicialmente, que nas pesquisas de Espinosa e nas investigações de Boyle o problema teológico ganhou momentaneamente o primeiro plano. Boyle, que criava e desenvolvia, na década de 1660, teorias de impacto para o avanço da ciência, passou na década seguinte a tentar aplicar o rigor de suas descobertas ao campo da religião²⁴⁰.

Depois, pela mediação de Oldenburg junto a Leibniz e aos demais amigos, pode-se vislumbrar como o problema da liberdade esteve também na pauta dos interesses de um grupo maior que, segundo uma orientação cristã, mostrou agudo interesse em saber como ficava, afinal, a “livre ação do homem” em uma filosofia da imanência. Ademais, ao leitor que se aproxima desse último bloco de cartas, é sintomático o ar de insegurança que ocupa todo o diálogo: o secretário revela desde o começo preocupações quanto a ser identificado publicamente em correspondências com Espinosa (Carta 71; GIV, 304).

O cenário cultural e político dos anos de 1675 e 1676 é muito diferente do contexto anterior. Apesar de não haver mais qualquer guerra em curso, uma vez que o terceiro

²³⁷ Proietti, O. *Agnostos Theos – il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*. Roma: Quodlibet, 2006, p. 17.

²³⁸ Cf. nota de Domínguez à tradução da Carta 74 (Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 389, nota n. 410).

²³⁹ Domínguez, A correspondência..., op. cit., p. 298.

²⁴⁰ Cf. Buyse, Spinoza, Boyle, Galileo..., op. cit., p. 54.

conflito anglo-holandês pela disputa das rotas marítimas durou entre 1672 e 1674, este é o período em que os dois correspondentes vão disputar suas interpretações da forma mais tensa e exacerbada.

As controvérsias nascem quando Espinosa, a certa altura da correspondência, solicita ao secretário que lhe mande por escrito os pontos em que o *TTP* parecia contradizer a virtude e a moral cristã (Carta 68; GIV, 299). Em sua primeira resposta, Oldenburg listou sumariamente três ideias heréticas que, por assim dizer, causavam repúdio aos homens doutos (Carta 71; GIV, 304). Espinosa, em seguida, reclamou da brevidade do secretário e respondeu também laconicamente as três questões (Carta 73; GIV, 306-308). Daí em diante, até a Carta 79, os correspondentes conflitaram perspectivas contrárias sobre filosofia, teologia e suas consequências éticas.

O primeiro ponto do *TTP* que contraria supostamente a virtude cristã diz respeito à identidade entre Deus e Natureza, identidade que, segundo Oldenburg, introduz uma necessidade fatal em todas as coisas; o segundo é a negação de valor aos milagres, associando-os à ignorância que os homens têm da natureza, e não a atos verdadeiramente divinos; o terceiro ponto, enfim, concerne ao estatuto de Jesus Cristo, que segundo a leitura do secretário, não parecia ser concebido por Espinosa como redentor do mundo e encarnação de Deus.

O ponto central da análise proposta aqui reside nas implicações que essa discussão oferece para a definição da coerência no campo da *ética*. Embora a polêmica em torno dos três pontos seja interessante para este fim, são as conclusões que se deduzem do primeiro as que têm mais importância para a discussão, pois com elas se coloca em evidência a relação entre as partes da natureza em um Deus compreendido como causa imanente (e não transitiva) de tudo quanto existe.

As três questões demonstram que o fundo comum das dúvidas de Oldenburg foi, contrariamente, a necessidade de um Deus exterior ao mundo que regulasse a natureza. Por isso, ele avançou sobre o filósofo, exigindo que as partes da natureza estivessem regidas por um princípio inteligente, o qual instituisse moralmente o mundo dentro de regras previamente definidas, argumento que Espinosa reconheceu como o “asilo da ignorância”.

Espinosa responde a essa primeira objeção de Oldenburg afirmando que entende Deus como causa imanente. Junto com Paulo, com todos os antigos filósofos e com todos

os antigos hebreus, assegura que “todas as coisas estão em Deus e se movem em Deus” (GIV, 307)²⁴¹. O equívoco que instalam em sua teoria se deve, segundo ele, a que todos compreendam por “natureza” certa massa ou matéria e, depois, identifiquem isso ao que ele chama de Deus. Oldenburg, em contrapartida, vê nessa posição de Espinosa o estabelecimento de uma fatalidade cega dentro do mundo, pois, se tudo o que ocorre é necessário, toda virtude ou religião estão invalidadas: um homem não poderá ser mais ou menos escusável por suas ações, uma vez que poderá reivindicar que foi o próprio Deus (ou a Natureza) que o levou a agir deste ou daquele modo.

Reencontra-se aqui o célebre núcleo da invenção da ordem moral do mundo que emergira na crítica de Sócrates a Anaxágoras no *Fédon* de Platão, minuciosamente copiado por Leibniz no *Discurso de Metafísica* e no texto sobre as “Duas seitas”, com a finalidade de se contrapor ao espinosismo e ao hobbesianismo.

Pareces implantar a necessidade fatal (*fatalem necessitatem*) de todas as coisas e ações; bem, concedida e afirmada tal necessidade, dizem eles [os cristãos], se corta o nervo (*incidi nervos*) de todas as leis, de toda virtude e religião e se tornam inúteis todas as remunerações e penas. Pois tudo que coage ou implica necessidade, pensam eles, excusa e, por conseguinte, opinam que ninguém será indesculpável ante Deus. Se somos guiados pelo destino e se todas as coisas seguem um curso seguro e inevitável, como se estivesse sob uma mão inflexível (*revoluta manu*), não conseguem compreender que lugar fica para culpas e penas (Carta 74, de Oldenburg; GIV, 330).

Espinosa, com grande estilo e retórica, defende que, na verdade, a necessidade absoluta das ações divinas não submete tais ações ao *fatum*, mas torna a ação de Deus dependente unicamente de sua liberdade e necessidade próprias. A responsabilidade humana, como adverte Domínguez, não é eliminada, “já que o seu valor reside nela mesma e na consciência que dela se tem”²⁴². A necessidade que Espinosa defende existir nas ações de Deus é a mesma necessidade da qual decorre, por exemplo, que da simples definição de Deus se siga necessariamente que ele entenda a si mesmo. Assim,

essa inevitável necessidade das coisas (*haec inevitabilis rerum necessitas*) não suprime nem os direitos divinos nem os humanos. Pois as mesmas doutrinas morais, recebam ou não do mesmo Deus a forma de lei ou direito, são sem dúvida divinas e salutares. Igualmente, assim como o bem, que se segue da

²⁴¹ A referência a Paulo remete a *Atos dos Apóstolos* 17, 22-28, como será visto adiante.

²⁴² Domínguez, A correspondência entre Espinosa e Oldenburg..., op. cit., p. 302.

virtude e do amor divino não é mais ou menos desejável porque o recebamos de Deus como juiz (*tanquam Judice*) ou emane (*emanet*) da necessidade da natureza divina, também os males que seguem das ações ou efeitos depravados, serão menos de temer, porque se seguem necessariamente deles (Carta 75, a Oldenburg; GIV, 312).

A argumentação de Espinosa tem em vista desligar a imagem de Deus como juiz e substituí-la por uma ideia de ser absolutamente infinito, do qual as coisas se seguem imanentemente. Os exemplos das ações boas e más são esclarecedores, na medida em que oferecem a perspectiva espinosana segundo a qual as boas ações devem ser realizadas e más ações devem ser evitadas, não pela imaginação de um juiz supremo que, de fora do mundo, premia e castiga, mas pelos valores mesmos dessas ações.

A sequência da argumentação de Espinosa contra Oldenburg retoma a metáfora de Deus e do oleiro (constante em *Romanos*, 9, 21); tal metáfora é interpretada por cada correspondente de modo distinto, mas revela como o conceito de necessidade desenvolve um papel essencial como fonte de discordância entre uma posição imanente e outra transcendente²⁴³.

Omero Proietti tem razão ao afirmar que essa interpretação de Oldenburg a respeito da necessidade espinosana foi a primeira interpretação da história a colocar o filósofo do mesmo lado do estoicismo²⁴⁴. Prova disso é a ideia de *revoluta manu*, extraída de Sêneca e evocada por Oldenburg para afirmar (contra Espinosa) a impossibilidade entre livre-arbítrio e determinação absoluta de todas as coisas por Deus²⁴⁵.

Segundo Proietti, o propósito de Espinosa no quarto período da correspondência com Oldenburg foi responder ao problema da identidade entre Deus e Natureza, justificando-a desde o “panteísmo estoico de Paulo” ou, de maneira mais específica, desde

²⁴³ A metáfora reaparece em várias obras de Espinosa, como nos *PM* II, 8 (GI, 264), o *TTP*, XVI, anotação 34 (GIII, 198) e, finalmente, *TP* II, §22 (GIII, 284). O sentido da passagem bíblica consiste em mostrar que o homem está nas mãos de Deus como o barro está nas mãos do oleiro, que faz certos vasos para usos honrados e outros para fins desonrosos. Não restaria ao homem, pois, qualquer forma de escapar aos decretos divinos, da mesma forma que o barro não pode escapar da forma que o artesão lhe confere. Espinosa recorre à metáfora para mostrar como os homens são inescusáveis justamente porque nada fazem que não derive do poder de Deus, ao passo que Oldenburg compreende que, justamente por estarem sob o poder de Deus, os homens são plenamente escusáveis.

²⁴⁴ Proietti, *Agnostos Theos*, op. cit., p. 43. Leibniz, que leu e comentou a correspondência de Espinosa com Oldenburg, não foi, como vemos agora, tão original ao associar espinosismo e estoicismo.

²⁴⁵ Cf. nota de Domínguez à Carta 74 (Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 389, nota n. 410).

o estoicismo presente na passagem de Paulo em *Atos dos Apóstolos* (17, 23-25)²⁴⁶. Analisemos, então, no texto bíblico, o discurso de Paulo aos atenienses:

[22] Atenienses, vejo que vocês são muito supersticiosos [*superstitiosiores*] em todos os aspectos, [23] pois, andando pela cidade, observei cuidadosamente seus objetos de culto, e encontrei até um altar com a inscrição: “Ao deus desconhecido”. Ora, o que vocês adoram, apesar de não conhecerem, eu lhes anuncio: [24] o Deus que fez [*fecit*] o mundo, e tudo que nele há, é o Senhor dos céus e da Terra, e não habita santuários feitos por mãos humanas. [25] Ele não é servido por mãos de homens como se necessitasse de algo, porque ele mesmo nos dá a vida, o fôlego e as demais coisas. [26] De um só ele fez todos os povos, para que povoassem a Terra toda, tendo determinado os tempos anteriormente estabelecidos, e os lugares exatos em que deveriam habitar. [27] Deus fez isso para que os homens o buscassem e, talvez, tateando, pudessem encontrá-lo, embora não esteja longe de cada um de nós. [28] Pois nele vivemos, nos movemos e existimos [*in ipso vivimus, et movemur et sumus*], como disseram alguns dos poetas de vocês: “Também somos descendência dele”.

Esse trecho se refere ao anúncio do Deus da tradição cristã aos atenienses. Os atenienses, homens de religiosidade transbordante, cultuavam, segundo a percepção de Paulo, até deuses desconhecidos, mas em altares e através de objetos de culto humanos. O Deus conhecido pelo apóstolo, contudo, não estaria – como os deuses de Atenas – em altares e santuários, mas em tudo o que ele fez e que habita o mundo. Tudo dele se segue tão necessariamente que, desde “os tempos anteriormente estabelecidos”, ele determinou até mesmo “os lugares exatos” em que cada coisa deveria habitar. Ele mesmo não possui nenhuma necessidade, porque é fonte de todas as coisas, como a vida e o próprio ar. Ele é o mesmo para todos os povos, porque os uniu, tornando-os um só.

Até esta altura (versículo 26) Espinosa e Paulo tratam de um Deus, se não idêntico, muito parecido: ele não constitui uma entidade antropomórfica, que se serve dos homens ou que habita somente templos humanos; ele existe em cada uma das coisas que são dadas entre os céus e a Terra. O versículo 27 introduz a ideia de que Deus fez todas as coisas para que os homens o pudessem buscar (*quaerere*), algo à primeira vista incompatível com o pensamento sustentado no apêndice da parte I da *Ética*, onde a ideia de que a criação dos homens teve em vista fazer com que eles cultivassem o criador é totalmente rechaçada.

²⁴⁶ O livro *Atos dos Apóstolos* (no latim: *Acta Apostolorum* ou somente *Acta*) é tradicionalmente tido como obra de Lucas, o Evangelista, e aborda os ditos e feitos não de todos os apóstolos, mas apenas de alguns, como Pedro e Paulo.

Todavia, se a busca de Deus pelos homens, de acordo com o que enuncia o versículo 27, for entendida como a procura da divindade nas coisas do mundo (isto é, na imanência), podemos dizer que Espinosa, de fato, oferece a Oldenburg o conceito de seu Deus tal como o Deus de Paulo (pelo menos nos limites dos versículos 23-25 do capítulo 17 dos *Atos dos Apóstolos*). Não cabe aqui alegar que o apóstolo fala ao vulgo e que, portanto, somente emprega uma metáfora ao afirmar que em Deus somos, vivemos e nos movemos, afinal, ele fala para um povo de cultura filosófica que, não obstante o excedente zelo religioso, tem no estoicismo um de seus esteios mais conhecidos e respeitados²⁴⁷.

O texto de Paulo é, enfim, um elogio ao conhecimento de Deus e uma crítica ao comportamento religioso que se estrutura no desconhecimento e na crença cega em um ou em vários deuses. Oldenburg, porém, não pode aceitar essa interpretação do Deus cristão, pois para ele Deus não pode habitar o mundo, sob o perigo da fatal impossibilidade de escusa dos homens. Ao “todo” espinosano, absolutamente concatenado e conexo, que coere totalmente em suas partes e permite um conceito preciso de liberdade em articulação com a necessidade, “Oldenburg contrapõe a ‘visão’ de um Deus-*potentia absoluta*”, a existência de uma “vontade ilimitada de um *rex-judex* absoluto”, tal como Espinosa havia criticado desde as obras de juventude. “Essa teologia voluntarista pressupõe um *above reason*, uma *supra rationem*, que comporta uma defesa dos milagres”, e, ademais, uma interpretação literal da *Escritura* em todas as passagens nas quais se acha dito, de alguma forma, ser Deus causa transcendente das coisas²⁴⁸.

Como se nota, embora Oldenburg e Boyle se mantenham fiéis aos princípios da nova filosofia no campo da experimentação científica, eles têm de procurar no “além da razão” os fundamentos da coerência do mundo. Espinosa já havia intuído essa abertura para o além por parte dos membros da Royal Society desde as primeiras explicações para a reprodução do nitro, segundo as quais era possível a composição do homogêneo a partir do heterogêneo e a hipótese do vazio, um absurdo “acidente real”.

Velthuysen, um dos primeiros leitores a criticar o conteúdo do *TTP*, tinha também feito objeções similares. A essas, Espinosa respondeu, em fevereiro de 1671 (Carta 43 a

²⁴⁷ Chaui, concordando com Brunschwig, mostra como o estoicismo soube reorganizar as tradições religiosas e filosóficas gregas e como, conformando-se às mudanças impostas pelo tempo, tornou-se a filosofia predominante no helenismo (Chaui, *Introdução à história da filosofia* [Volume 2], op. cit., p. 116).

²⁴⁸ Proietti, *Agnostos Theos*, op. cit., p. 115.

Ostens; GIV, 221-223), com o mesmo raciocínio que empregou contra Oldenburg (Carta 75; GIV, 312). Entre os argumentos que reapareceram no ano de 1675, ele sublinhou que não propunha o corte do nervo causal dos preceitos e mandamentos e que não negava, mas afirmava, que os homens agem necessária ou contingentemente guiados por medo e esperança (de prêmios, castigos e uma infinidade de coisas).

Espinosa recorre ao capítulo 4 do *TTP*, destacando sua definição de lei divina (a “que foi inscrita [*inscripta*] por Deus em nossa alma, como disse no capítulo XII”), segundo a qual cabe-nos amar a Deus, não por medo ou esperança, mas como sumo bem (Carta 43; GIV, 223). Se amássemos a Deus pela esperança de prêmio, por exemplo, amaríamos mais o prêmio que nos aguarda do que a Deus, preceito ensinado também pelos profetas em forma jurídica²⁴⁹. Qualquer um que ame a Deus – livremente ou pela necessidade de seus decretos – obterá igualmente a salvação.

A “inscrição” da lei divina nos homens não é, porém, uma espécie de causa final implantada nos seres, mas o modo pelo qual a lei divina se confirma pela razão, libertando o homem da submissão à lei. No quarto capítulo do *TTP*, o verbo “inscrever” se apresenta mais claramente ao leitor. A certa altura, Espinosa afirma que Cristo foi enviado à Terra para ensinar não só os judeus, mas todo o gênero humano e, por isso, não podia somente se acomodar à mente dos judeus, mas teve também de se acomodar aos princípios universalmente reconhecidos por todos, isto é, se ajustar “a noções comuns e verdadeiras” (*notionibus communibus, & veris*). Cristo, escreve Espinosa, teve a percepção verdadeira das coisas reveladas; isso significa defender que ele possuiu o entendimento sem imagens nem palavras (*extra verba & imagines*). Se Cristo prescreveu leis, foi para se ajustar à ignorância do povo, tanto é que ao povo desconhecedor dos mistérios dos céus ele revelou as coisas de forma obscura ou por parábolas, e aos homens conhecedores dos mistérios celestes ensinou as mesmas coisas como verdades eternas, sem prescrever leis. Cristo, então, libertou os homens da escravidão da lei ao confirmá-la, estabelecê-la e inscrevê-la em seus corações e mentes. A inscrição traz, por conseguinte, a libertação da servidão à lei pelo conhecimento adequado.

O final do capítulo evidencia que há efetivamente, como afirmava Paulo (em certa passagem de uma de suas cartas), um nexo causal que envolve a *indesculpabilidade* das

²⁴⁹ A forma jurídica desta lei divina seria possivelmente “amar a Deus sobre todas as coisas”.

ações humanas e sua *coerência* necessária: os homens, explica Espinosa, não têm desculpas, pois colhem o que semearam: do mal que imprimiram ao mundo, colhem outros males que lhes sobrevêm obrigatoriamente se não se corrigem; do bem que fizeram, ao contrário, colhem somente o bem, se nele perseverarem.

Como foi dito anteriormente, a resposta de Espinosa a Velthuysen por intermédio de Ostens (1671) se conforma plenamente àquilo que ele voltou a escrever a Oldenburg anos mais tarde (1675/1676), e que já estava explícito no quarto capítulo do *TTP*, escrito entre 1665 e 1670. Encontra-se, em todas essas passagens, uma unidade de pensamento que liberta a explicação da coerência de um refúgio na ignorância e na transcendência. O verme no sangue, à medida que pode discernir as partes do sangue e formar noções comuns sobre o encontro e o desencontro dessas partes, tem também, inscritas nele, as leis que decorrem da necessidade dos decretos de Deus, mesmo não tendo acesso à Escritura.

Há, desse modo, na filosofia de Espinosa uma simetria entre o verme no sangue, o homem na Terra e a natureza inteira, que permite a todos serem chamados igualmente de “indivíduos”; essa simetria torna possível que o homem e o verme participem, cada um de seu modo e com sua complexidade, da natureza inteira e possam conhecer o que ela é.

Contra Velthuysen, Espinosa endereçará uma objeção à explicação da coerência dada por Descartes que é, em essência, uma investida contra o fundamento de seu interlocutor²⁵⁰. Depois de explicar sua concepção da ação de Deus como sendo livre e necessária, e ter sido acusado de “má intenção”, ele contra-ataca:

Se, contudo, [Velthuysen] crê que isso esteja dito com má intenção, o que ele opina sobre seu Descartes (*suo Cartesio*), que defende que nós não fazemos nada que não tenha sido pré-ordenado (*praeordinatum*) por Deus e, ainda mais, que nós somos, por assim dizer, criados novamente (*quasi de novo creari*) por Deus a cada momento, e que, apesar disso, agimos em função da liberdade do nosso arbítrio (*ex nostri arbitrii libertate*), embora, segundo ele mesmo confessa, ninguém pode compreendê-lo?

O ataque de Espinosa a Descartes se centra na evidência de uma contradição flagrante: de um lado, a existência de um mundo pré-ordenado e continuamente recriado por Deus, e de outro, o livre-arbítrio humano, a escapar da pré-ordenação e a constituir um

²⁵⁰ Embora tenha seguido, nas respostas a Oldenburg, anos depois, as mesmas diretrizes que havia percorrido na Carta 43, esta crítica a Descartes esteve ausente da reação contra o secretário, uma vez que este último se fundamentava, indubitavelmente, nas ideias teológicas de Boyle.

universo próprio, onde lhe é vedada a compreensão do criador que, fora de seu universo, faz e refaz as coisas a cada instante. Descartes sim poderia com razão ser apontado como mal intencionado, pois, sob a ótica de Espinosa, ele cortou o nexo de inteligibilidade do infinito pelo finito, desamparando os homens²⁵¹. Não lhe parece aceitável, enfim, afirmar que um Deus pré-ordenador absolutamente livre e inteligente tenha relegado aos homens a liberdade de um arbítrio próprio e uma inteligência plenamente incapaz de compreendê-lo²⁵².

Se Espinosa ataca essa teoria da criação na carta a Velthuysen, ele opina de forma menos desfavorável contra a concepção, também cartesiana, segundo a qual todas as coisas estão submetidas a “certa vontade indiferente de Deus” e dependem do seu “beneplácito”.

Certos filósofos, explica Espinosa no escólio 2 da proposição 33 da parte I da *Ética*, “desviam-se menos da verdade” em comparação com “aqueles que estabelecem que Deus faz tudo em razão do bem”, e que colocam “fora de Deus” uma coisa que não depende dele; uma coisa que, ao operar, ele “presta atenção como a um exemplar”, tendo em vista “um certo escopo” (GII, 76). Tal pensamento, conclui o filósofo, submete Deus ao destino.

Há, neste quadro, portanto, duas posições diferentes ante o problema da criação e da ordenação do mundo por Deus, o que implica, inevitavelmente, dois modos discrepantes de se conceber a transcendência.

O primeiro modo, típico de Platão, Aristóteles e de seus ecos escolásticos, foi forjado no seio da crítica às concepções consideradas meramente mecanicistas da coerência, isto é, no cerne das filosofias que, bem representadas pela teoria de Anaxágoras, propuseram um princípio motor inteligente, mas aleatório, que coordena, reunindo e/ou separando, as partes todas do universo. O alvo não é somente os filósofos antigos e medievais, mas todos aqueles que consideram na natureza o exame das causas finais, como Leibniz. Descartes, desviando-se menos da verdade, concebe a coerência de outra forma,

²⁵¹ Erico Andrade também constata essa ruptura naquilo que chama de “teologia negativa” de Descartes, isto é, uma teologia pautada na inviabilidade de compreensão racional. Segundo ele, há uma “diferença ontológica fundamental” ou uma “cisão ontológica” entre *ens infinitum* e *ens finitum*, que constitui o “argumento central para a incompatibilidade do entendimento humano face a compreensão do modo de agir de Deus” (Andrade, E. A teologia negativa cartesiana. In: *Revista Perspectiva Filosófica*, n. 26, jul./dez. 2006, p. 94-95).

²⁵² Cabe lembrar aqui a síntese da explicação de Georges Pascal para este impasse da filosofia cartesiana: “Deus é o ser mais conhecível, mas seu ser ultrapassa infinitamente nosso conhecimento”. O comentador alude ao fragmento de uma carta a Mersenne, onde Descartes observou que nunca ousou determinar o que é ou não é o infinito; o que fez foi se submeter sempre a ele (Pascal, G. *Descartes*. Tradução: M. Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 61).

pois recusa o exame dos fins na filosofia natural ou física e concebe, além disso, as verdades eternas como necessárias na criação.

Quanto a que, em essência, Espinosa concorda com Descartes? Em que exatamente eles diferem quando se dedicam a pensar a criação ou a produção do mundo por Deus?

Para responder a essas perguntas seguiremos a interpretação oferecida por Homero Santiago, para quem há um “germe de imanência” na concepção de Descartes acerca das verdades eternas que, uma vez percebido por Espinosa, despontou como o grande diferencial entre o cartesianismo e as demais correntes que concebem Deus como ser que age teleologicamente.

De acordo com a posição de Descartes, qualitativamente melhor do que a dos antigos e modernos finalistas, “o ato criador é o próprio aparecimento da racionalidade”, e não um ato do qual se “desdobra” ou “emana” a racionalidade do universo²⁵³. Há, nessa perspectiva aberta por Descartes, um ganho de consistência, afinal, duas coisas são imediatamente derivadas dela em proveito do pensamento de Espinosa: a integração da razão no mundo, como efeito necessário do ato criador, e a indissociável vinculação entre os fins que Deus possivelmente tenha tido e sua ação de criar propriamente dita²⁵⁴.

Estes dois dados assinalam, portanto, uma convergência entre cartesianismo e espinosismo. O que, entretanto, marca a diferença entre essas filosofias diz respeito ao modo pelo qual Espinosa conceituou a potência divina, que difere da maneira pela qual Descartes compreendeu o que chama de “onipotência de Deus”.

Segundo Santiago, o conjunto de argumentos que perpassa as bases da proposição 34 da parte I da *Ética*, envolvendo as proposições 11, 16, 25 e suas consequências para a 36, cria uma tessitura conceitual que transforma a potência em uma “categoria primordial” do real. Espinosa, ao alcançar a identidade entre a essência e a potência de Deus, fez da potência divina uma ação que repercute em toda a natureza, sem qualquer “exterior” em que possa ter lugar um Deus como o de Descartes. Em Espinosa,

o todo é constituinte e constituído, sua reprodução é autoprodução de si mesmo; e embora possamos ainda discernir natureza naturante e natureza naturada, será preciso afirmar que o naturado é também, em certo sentido, constituinte; não é

²⁵³ Santiago, H. Espinosa, Descartes e a necessidade das verdades eternas. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas-SP, v. 12, n.1-2, jan./dez. 2002, p. 321-322.

²⁵⁴ Santiago, Espinosa, Descartes..., op. cit., p. 320-321.

naturante, não constitui a natureza, mas não se lhe pode mais simplesmente negar o particípio presente e reduzi-lo ao particípio passado²⁵⁵.

Diferentemente de Descartes, cuja filosofia da criação – baseada na onipotência divina – resulta em uma cisão entre o finito e o infinito, Espinosa propõe, através de seu conceito de potência, um núcleo comum entre *natureza naturante* (o que existe em si e se concebe por si) e *natureza naturada* (o que se segue da necessidade da natureza de Deus, isto é, os modos dos atributos divinos)²⁵⁶. Embora não constitua propriamente a natureza, a natureza naturada compartilha com a natureza naturante o fato de ser, sob certo aspecto, algo de constituinte.

Estes passos permitem constatar como Espinosa se vale da noção de necessidade presente nas verdades eternas criadas pelo Deus de Descartes para formular seu próprio sistema, que conjugará necessidade e racionalidade em uma mútua implicação. Não haverá mais a necessidade de pensar a ação divina criando e recriando perenemente o universo, mas uma única “atividade ininterrupta e instauradora” que consiste na “atividade do próprio real em seu movimento incessante de autoprodução e reprodução de si mesmo”²⁵⁷.

Se, conforme assegura Santiago, a renovação do conceito de potência é “a mais radical das inovações espinosanas perante a tese cartesiana”²⁵⁸, pode-se então imaginar a expressiva discordância que aqui se explicita entre Espinosa e Aristóteles, que criticou ferinamente Anaxágoras e instituiu, como se viu no Capítulo 1, a existência de um “não ente distinto” (o ser em potência), o qual abre todo o sistema para a transcendência, para o possibilismo e para a origem mágica das coisas²⁵⁹.

O distanciamento de Espinosa em relação à filosofia cartesiana, como se lê na resposta a Velthuysen, não é, entretanto, mais moderado do que sua contraposição aos antigos e medievais. Descartes, nos *Princípios da Filosofia* (artigo 28), não defende, como Espinosa, a inexistência de causas finais, mas afirma apenas que se opõe ao seu exame no campo da filosofia natural.

²⁵⁵ Idem, p. 324.

²⁵⁶ Sobre a distinção entre naturado e naturante, cf. *Ética* I, Proposição 29, escólio (GII, 71).

²⁵⁷ Santiago, Espinosa, Descartes..., op. cit., p. 325.

²⁵⁸ Idem, p. 323.

²⁵⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII, 10 (texto já citado).

Assim, finalmente, jamais extrairemos quaisquer explicações acerca das coisas naturais (*res naturales*) a partir do fim que Deus ou a natureza se propôs ao fazê-las, porque não devemos nos arrogar tanto a ponto de nos julgar partícipes de seus desígnios. Mas, considerando-o como causa eficiente de todas as coisas, veremos o que afinal a luz natural de que nos dotou mostra que se deve concluir (partindo daqueles atributos seus dos quais quis [*voluit*] que tivéssemos algum conhecimento [*nonnullam notitiam*]) acerca dos efeitos dele que aparecem aos nossos sentidos; sem esquecer, porém, como já foi dito, que se deve crer nessa luz natural apenas enquanto nada de contrário for revelado por Deus ele mesmo²⁶⁰.

Na versão francesa dos *Princípios*, três alterações significativas foram feitas nesse artigo. O primeiro período foi redigido da seguinte forma: “Não nos deteremos para considerar os fins que Deus propôs para si mesmo na criação do mundo, e *rejeitaremos completamente em nossa filosofia a investigação das causas finais*”. A primeira incidência de “luz natural” foi também trocada por “faculdade de raciocinar”. Ademais, a última oração, iniciada com “sem esquecer...” (e que submete a luz natural às sentenças da Revelação) foi totalmente eliminada. A versão francesa se mostra mais dura contra as causas finais, pois a recusa completa do finalismo em estudos físicos está sublinhada, conferindo ênfase a seu conteúdo. O abandono da advertência final sobre a Revelação é outro sintoma de ousadia de Descartes frente à ciência dos escolásticos, à medida que confere maior autonomia ou mesmo plena independência à luz natural, tomada como “faculdade de raciocinar” ou “razão”, sem relação com qualquer autoridade exterior²⁶¹.

Mesmo que diferentes quanto à ênfase da crítica ao exame das causas finais, as duas versões concordam que o estudo das coisas naturais é principalmente o da causa eficiente; seu ponto de partida corresponde aos “atributos” dos quais Deus “quis” que tivéssemos alguma *notitia*, e se define, portanto, como uma investigação limitada ao conhecimento dos efeitos perceptíveis aos sentidos humanos, ou seja, perceptíveis àquilo que Deus, fazendo uso de sua vontade, quis que os homens conhecessem.

O texto do artigo 28 desenvolve, em seu cerne, um movimento que será também o de Espinosa no *TTP*, 4 ao diferenciar a lei divina *inscrita* nos homens e a lei divina *revelada* na Escritura. Nota-se o mesmo movimento, pois Descartes toma a luz natural

²⁶⁰ O texto desse artigo dos *Princípios da Filosofia* segue a tradução do Seminário Filosofia da Linguagem (UFRJ) dada pela *Revista Anaylica* (Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, 1997, p. 83) com pequenas alterações. Na edição Adam & Tannery, VIII-1, 15.

²⁶¹ Sobre as alterações efetivadas na versão francesa, cf. Descartes, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução: A. Cotrim & H. Burati. São Paulo: Rideel, 2007, p. 36.

como algo de que Deus nos dotou, e por meio do qual ele nos permite conhecer todas as coisas, prescindindo de qualquer causalidade final ou autoridade exterior. Espinosa, como foi visto, também pensou a mesma ação, mas em termos de “inscrição de noções comuns” (e não de “concessão de luz natural”). As noções comuns consistem em conhecimento adequado da natureza que torna dispensável toda necessidade de submissão ou servidão à lei.

Em contrapartida, no *TTP*, bem como na carta-resposta a Velthuysen, Espinosa menciona a “inscrição” da lei divina de modo também diferente da “concessão” cartesiana da luz natural. Logo no início do Capítulo 12, o autor afirma que tanto a razão quanto as palavras dos profetas e dos apóstolos anunciam que o “verbo eterno de Deus” está inscrito no “coração dos homens, isto é, na mente humana” (*hominum cordibus, hoc est, humanae menti*).

Diferentemente de Descartes, Espinosa não tem do que se arrogar ao se aprofundar no conhecimento adequado de sua própria natureza, da natureza das coisas e de Deus, afinal, foi o próprio Deus que lhe comunicou as verdades eternas a partir das quais ele pode conhecer todas as coisas que estão ao seu alcance.

Descartes e Espinosa realmente se distinguem quando tratam do problema da criação/produção do mundo e de sua coerência. O primeiro situa o ato criador explicitamente fora do mundo (ainda que o faça com certo traço de imanência), e o segundo propõe o ato de produção do mundo como plena causalidade imanente, e não só com certo “germe de imanência”.

Na “Terceira Meditação”, Descartes descreve o ser de Deus como “soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que estão fora dele”²⁶². De todos os nomes empregados nessa descrição, as ideias de soberania e exterioridade mostram que, de fato, como afirmou Santiago, “a tese cartesiana é portadora de apenas um núcleo, um germe de imanência, que todavia não se mostra forte o bastante para superar a originária transcendência do criador”²⁶³.

A noção de “soberano”, intimamente ligada à imagem de uma pessoa (rei ou legislador), e a ideia de criação “fora” do mundo, inseparável da imagem da transcendência,

²⁶² Descartes, R. *Meditações metafísicas*. Tradução: M. Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 65. Na edição Adam & Tannery, IX, 32.

²⁶³ Santiago, Espinosa, Descartes..., p. 322.

mostram que o Deus de Descartes se conformava também ao pensamento daqueles que supuseram uma ordem moral do mundo e uma divindade capaz de agir em vista da escolha do bem e da melhor das vontades²⁶⁴.

A posição radical prefigurada pelo pensamento espinosano conjuga em Deus liberdade e necessidade, essência e potência. Nesse raciocínio, a coerência consiste no estabelecimento de *certa ratio*, isto é, de certas relações entre partes que, por intermédio de suas propriedades comuns, acomodam-se perfeitamente umas às outras, pelo menos de acordo com a natureza tomada como um só indivíduo. Essas relações, como foi visto, são autorreguladas e autoproduzidas por propriedades comuns que expressam uma conveniência absoluta. Se, em função da parcialidade, o homem e outras coisas da natureza coerem apenas “na medida do possível” com o todo, justamente porque não conseguem ter o conhecimento de absolutamente todas as propriedades comuns, eles não se acham excluídos de comunicação com a natureza toda.

As respostas a Velthuysen e a Oldenburg no último período da correspondência e da vida de Espinosa revelam a permanência da questão da articulação entre todo e partes, tal como foi formulada nas primeiras cartas. Notadamente, neste último período, a temática da coerência encontra suas implicações éticas, que não se desligam um só instante das questões teológicas: Espinosa quer mostrar a Oldenburg que não é ele quem condena Deus ao destino, mas todos aqueles que o cercam de finalismo, possibilismo e pessoalidade.

Victor Brochard, em certo ensaio, comparou a perspectiva grega antiga e a perspectiva moderna de conceber a moralidade. Ele apontou diferenças que considera gritantes entre elas, principalmente no que diz respeito aos tópicos da liberdade, da imortalidade e da divindade. É curioso observar que no cotejo proposto Espinosa parece estar sempre mais ao lado dos gregos que dos modernos.

Os gregos, segundo o comentador francês, não procuravam – como os modernos – sustentar que o homem era livre na medida em que suas ações emanavam dele e ele era o responsável absoluto por suas ações boas e más.

²⁶⁴ Não se trata aqui, evidentemente, de tomar por idênticas as explicações cartesianas, escolásticas e antigas para o problema da criação. Há, sem dúvida, grandes diferenças entre elas; trata-se apenas de mostrar por que, para Espinosa, embora Descartes se afaste menos da verdade do que os outros, ele também não dá conta de elaborar uma ideia coerente de Deus. Sobre a distinção e as semelhanças entre a teoria cartesiana da criação e a teoria tomista (escolástica), cf. Oliveira, C. *A teoria cartesiana da criação*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo, Universidade de São Paulo, p. 130-148.

Sua preocupação [dos gregos] é muito mais a de mostrar como o homem pode se subtrair à fatalidade exterior, atingir o soberano bem, ou seja, alcançar a vida feliz. Dizer que o homem é livre, quando é um filósofo grego que fala, equivale a reconhecer que a felicidade está ao alcance de cada um. Quer seja epicurista ou estóico, não importa: provar a liberdade é estabelecer, contra Aristóteles, que a felicidade não depende de condições exteriores subtraídas ao nosso querer, mas que está em nosso poder alcançá-la²⁶⁵.

A moral grega e a moral moderna se diferenciam de forma mais aguda, segundo Brochard, quando se conhece o peso que cada uma delas atribui à imortalidade ou à ideia de vida futura (*post-mortem*): “foram os modernos que, sob a influência do cristianismo, consideraram o mundo atual mau, a natureza corrompida, e que, conseqüentemente, desesperaram da felicidade neste mundo”²⁶⁶. Os gregos, longe dos prejuízos cristãos, pensavam que o grande problema moral era somente a conquista da felicidade, mas a felicidade na vida terrena e no tempo presente.

Por fim, quando é comparada a concepção de Deus típica da moralidade grega antiga e a da modernidade cristã, Brochard afirma que, ao contrário dos antigos gregos, os modernos confundem sistematicamente o ponto de vista teológico e o filosófico. A única exceção, escreve ele, foi Espinosa. Para comprovar sua conclusão, ele cita três passagens hauridas do *TTP*²⁶⁷. Na primeira, Espinosa cuida de distinguir estado de natureza e estado de religião. Na segunda, explica como se dá a passagem da obediência à lei de Deus ao amor de Deus, isto é, quando se deixa de perceber as leis divinas como “direitos” ou “leis instituídas enquanto ignoramos sua causa” e se passa a aderir a elas pelo amor, argumento muito similar àquele analisado mais acima sobre a inscrição das verdades eternas nas mentes humanas. Na terceira passagem, finalmente, se encontra a conclusão do argumento espinosano que defende a separação ou a distinção entre filosofia e teologia, razão e fé.

Os três raciocínios selecionados por Brochard mostram que não é nenhum disparate tomar Espinosa no nível da filosofia antiga, isto é, num plano onde ainda não se fincou de uma vez por todas a necessidade de transcendência e se pode ainda pensar o universo na imanência. A correspondência final com Oldenburg, na qual Espinosa reivindica para si o

²⁶⁵ Brochard, V. A moral antiga e a moral moderna. Tradução: J. Conte. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 8. São Paulo, 1º semestre de 2006, p. 138.

²⁶⁶ Idem, p. 138.

²⁶⁷ As três citações são, respectivamente, *TTP*, 16 (GIII, 198), *TTP*, 16, anotação 34 (GIII, 264), e *TTP*, 15 (GIII, 188).

Deus paulino, em cujo interior existimos, vivemos e nos movemos, é também uma prova da raiz espinosana na Antiguidade mais remota. Não obstante a referência imediata dessa concepção ao estoicismo, pode-se dizer que nela se acha, de certa forma, também o epicurismo e todos os pensamentos que se alinham ao que chamamos no capítulo anterior de “modelo pré-socrático”.

2.5 Cohaerentia sive convenientia

Conquanto transpareça sempre um esgar de ódio nas interpretações que Leibniz faz de Descartes, Hobbes e Espinosa, é impossível deixar de perceber, em sua leitura, um relativo acerto ao identificar o cerne da questão que atravessa a explicação da coerência do universo oferecida por esses filósofos: os três rejeitam o exame das causas finais na física e se mantêm sempre no plano da investigação das causas eficientes. Ainda que os três pensadores lidos por Leibniz difiram muito no modo de conceber a relação entre as partes e o todo do universo, eles se separam profundamente da linha de pensamento que Leibniz reivindica para si. Essa linhagem – como foi dito no primeiro capítulo – nasce, segundo o próprio autor da *Monadologia*, com Pitágoras, atravessa a crítica de Sócrates a Anaxágoras, os antigos clássicos (Platão e Aristóteles), perpassa toda a filosofia cristã e o alcança em plena modernidade do século XVII e XVIII.

Independentemente de Espinosa se filiar, no entender de Leibniz, a uma tradição de neonaturalismo estoico (por ser plenista) e Hobbes se juntar a uma tradição de neonaturalismo epicurista (por ser vacuísta), ambos podem ser colocados na mesma vala dos que professam a existência de um Deus mecânico, que não age em vista de certos fins e de um bem maior, nem detém a marca da providência. Ambos, por assim dizer, seguem Epicuro e outras seitas perigosas para a virtude²⁶⁸.

O filósofo do jardim e seu resgate do atomismo de Demócrito e Leucipo, bem como sua explanação em língua latina por Lucrecio não foram reverenciados somente por Espinosa. A rigor, pode-se falar de certa presença do epicurismo nas físicas de Boyle, Descartes, Galileu, Gassendi e Hobbes. Em cada uma dessas vertentes, há algo do

²⁶⁸ Cf. Leibniz, G. Reflexões sobre a obra que o sr. Hobbes publicou em inglês sobre a liberdade, a necessidade e o acaso. Tradução: W. Piauí e J. Silva. *Trans-Form-Ação*. São Paulo, n. 30, 2007, p. 264.

epicurismo que é admitido e algo que é rejeitado. Todos eles, porém, à exceção de Espinosa e Hobbes – como bem notou Leibniz –, por maiores adesões que tenham feito a determinadas teses do filósofo helenista grego, não estiveram alinhados a ele quando foi o caso de negar a providência e toda sorte de preocupações morais que viabilizassem uma explicação supersticiosa da natureza.

Afora Espinosa, as demais concepções de Deus produzidas no calor da modernidade europeia do século XVII foram afetadas, em alguma medida, por aquilo que Brochard chamou de “a influência do cristianismo”, ou de um Deus que se confunde a uma pessoa, um juiz, um legislador e/ou um soberano. Um Deus, enfim, que só pode ser tomado pelo nome que tem, porque instituiu, junto com o ato de criação, a ordem moral do mundo²⁶⁹.

O exemplo mais bem lapidado desta forma de Deus se encontra no “Escólio Geral” que se segue aos *Principia* de Newton que, embora publicado em 1687, parece rezar, linha a linha, a cartilha da filosofia escolástica, inspirada em Aristóteles e Tomás.

Na argumentação final dessa obra que por justas razões é considerada um dos maiores emblemas da ciência moderna, Newton critica o Deus que age por “causas meramente mecânicas”, estoicamente entendido como “alma do mundo”. Depois de descrever o sistema do sol – “esse belíssimo sistema” – com todo rigor matemático, Newton afirma que uma grandiosidade como a do universo só pode ter surgido de um Ser que, “inteligente e poderoso”, deve ser concebido como Alguém (*One*) que age por causas finais, governando o mundo como Senhor (*Lord*) sobre todas as coisas. Ao criar o mundo, a ação finalista de Deus (“Ser eterno, infinito e absolutamente perfeito”) se exibiu na intenção pela qual ele próprio criou as estrelas fixas a imensas distâncias dos demais astros, isto é, para que não caíssem sobre eles e compusessem, assim, um todo ordenado. Newton sublinha que emprega a palavra “Deus”, pois esta é uma palavra relativa a servos (*servants*), e a “divindade”, consoante essa perspectiva, “é o domínio (*dominion*) de Deus

²⁶⁹ Miqueu reforça essa interpretação: “De Platão a Descartes, passando por Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e os escolásticos, todos os grandes nomes da filosofia ocidental, cada um de maneira singular, caucionaram – onde foram interpretados da maneira como foram caucionados – a ideia de uma criação emanada de uma divindade de poder absoluto”. Cf. Miqueu, C. A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo. Tradução: F. Andrade. In: Martins, A. (org.) *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*: Martins Fontes, 2009, p. 120.

não sobre Seu próprio corpo, como imaginam aqueles que concebem que Deus é a alma do mundo, mas sobre servos”²⁷⁰.

A divindade, de acordo com ele, só pode ser conhecida por suas invenções e pelas causas finais, “e um deus sem domínio, providência e causas finais nada é a não ser Destino (*Fate*) e Natureza”, que age por uma “necessidade metafísica cega”. A certeza da pessoalidade de Deus como ser que governa e domina o universo advém da constatação da diversidade que existe nas coisas e que só pode ser imputada a um Ser assim, sumamente perfeito e soberano²⁷¹.

A correspondência entre Espinosa e Oldenburg aqui analisada permitiu compreender como a concepção espinosana de coerência se expande para as diversas regiões do filosofar: a metafísica, a física, a biologia, a política e a ética, sempre se esquivando da possibilidade de se poder presumir a existência de um Deus como o de Newton, crivado por um traço de pessoalidade irrevogável.

Desde o primeiro período de intercâmbio epistolar o problema proposto por Oldenburg é o da criação e da causalidade. No segundo período, a discussão em torno do nitro, revelou a insuficiência do referencial boyleano para expulsar de uma vez por todas as formas substanciais, as qualidades ocultas, as espécies intencionais e a longa sucessão de elucubrações finalistas que esses conceitos arrastam para o campo da racionalidade. Assim como Boxel não tinha condições de colocar em xeque os “milagres da Virgem” porque seguia a autoridade dos clássicos, Boyle também não conseguiu eliminar de uma vez por todas, com seus princípios experimentais e sua rejeição dos fundamentos escolásticos do saber natural, as superstições que o levaram a supor um *above reason* e pretender a certeza dos milagres. O químico, apesar de aceitar o mesmo princípio de Espinosa, qual seja, dar uma explicação apenas mecanicista da natureza, não deixou de reconhecer em Deus um soberano.

A definição de coerência da Carta 32, embora não entre no mérito da intencionalidade do criador do mundo, é suficiente para excluir definitivamente a pergunta sobre qualquer intencionalidade, pois o todo espinosano consiste, como foi exaustivamente repetido, em um sistema autorregulado por propriedades comuns. Para se contrapor às

²⁷⁰ Newton, I. *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*. Transl. A. Motte. California: Berkeley, 1946, p. 544.

²⁷¹ Idem, p. 546.

nugae de Aristóteles e seus seguidores medievais e modernos, Espinosa estabelece um conceito de coerência como *relação* que se não é devedor, ao menos se inspira nas razões de atomistas como Lucrecio.

O lema “ateu e epicurista” que há tempos pesa sobre o nome de Espinosa, não obstante todas as tentativas – modernas e contemporâneas – de negá-lo²⁷², sempre será repostado, se o que se tem em vista é, de um lado, o ateísmo em relação a um Deus instituidor da moral do mundo e, de outro, uma radical oposição à intromissão de elementos supersticiosos na elucidação da coerência do universo.

Ao conceber a natureza inteira como totalidade e ao estimar suas partes como constituintes de relações que produzem singularidade e totalidade, dá-se a identificação entre *coerência* e *conveniência*. “Coerir” e “convir”, postos lado a lado nas inquirições e respostas da correspondência do terceiro período (cartas 30-II, 31 e 32), remetem a uma concepção de comunidade cuja invenção consiste talvez na mais completa oposição à ordem moral do mundo. Espinosa se vale do conhecimento histórico das críticas de Sócrates e Platão a Anaxágoras e Demócrito, a fim de edificar uma filosofia da imanência que segue, contra as fantasmagorias imaginadas durante “um milênio e meio de cultura cristã transcendente”²⁷³, a norma de verdade trazida pela matemática.

Decerto, os filósofos tidos pela tradição como “excessivamente matemáticos” são tão reputados como perigosos quanto aqueles que foram considerados “demasiadamente materiais”. O perigo, posto como qualificação maior dessas teorias, é a ameaça à virtude cristã e o corte fatal dos nervos das leis, que submete tudo à mão inflexível de um deus mecânico, perante o qual ninguém está suscetível a prêmios ou castigos. Uma filosofia assim tão perigosa engendra o desconcerto total do mundo, onde os bons que plantam virtudes colhem turbulências, e os maus que semeiam o ódio colhem alegrias. No entanto, a matemática e a necessidade com que essa disciplina se realiza não oferece uma imagem de mundo desconcertada, mas absolutamente concertada. A geometria e a filosofia demonstrada por meio dela fundam suas explicações em noções comuns que esclarecem *a razão* pela qual o homem percebe o mundo em desconcerto e *as razões* pelas quais ele pode

²⁷² Cf. Lagrée, J. Spinoza ‘athée & épicurien’. In: *Archives de Philosophie*, n. 57, 1994, p. 541-558.

²⁷³ Expressão colhida de Yovel, Marx's ontology and Spinoza's..., op. cit., p. 218.

se convencer que todas as partes do cosmos convêm e têm coerência absoluta umas com as outras, como afirmou o princípio da Carta 32.

Se a imanência é perigosa para a virtude, o que dizer da transcendência instituidora do pensamento cristão do livre-arbítrio e do Deus soberano que, ante a calamidade do desastre de Lisboa, sugere preces e procissões, mas não auxílio mútuo para o tratamento e abrigo das vítimas? O que dizer, igualmente, da explicação do próprio tremor como punição divina, e não como resultado de fenômenos naturais ocasionado pelo entrechoque de partes que dispõem de propriedades comuns?

Lucrecio, ao elucidar o fenômeno da erupção do Etna, fundamenta-o a partir do estudo das relações entre as partes da Terra, onde, segundo ele, habitam ventos e águas tão fortes quanto as ventanias e enxurradas que vemos sobre ela.

Agora elucidado por que fogos espirram/ Da goela do monte Etna entre tamanho turbilhão;/ Pois é não pouco o estrago crescente/ Da tempestade flamejante, dominando/ Os campos da Sicília: os rostos dos vizinhos/ Se voltam, vendo a cúpula do céu brilhar enfumaçada/ E, enchendo a mente com receios,/ Ignoram a natureza dos fatos insólitos²⁷⁴.

Contra a ignorância, a superstição e os receios dos povos que esperam punições e castigos dos céus, as teorias filosóficas de Epicuro, Lucrecio e Espinosa sempre buscaram oferecer o conhecimento adequado. No caso específico da filosofia espinosana, tal conhecimento depende não do vazio, de átomos ou de desvios, mas de relações de conveniência que garantem ao todo uma coerência absoluta.

²⁷⁴ Canto VI, 639-645 (*Os Pensadores*, p. 262).

CAPÍTULO 3: CONVENIÊNCIA E COMUNIDADE

3.1. A coerência de um livro

A *Ética* é um livro formado ao todo por cinco partes. Cada parte é parte de uma ordem geométrica de demonstrações. Essas demonstrações se articulam umas às outras constituindo uma senda, por onde a mente inspeciona a verdade de cada argumento e a clareza com que cada um se liga aos anteriores e aos posteriores.

Todo livro se compõe de palavras. As palavras são parte da imaginação e podem induzir os homens a grandes erros, caso eles não sejam cautelosos ao empregá-las, lê-las e compreendê-las²⁷⁵. Certa palavra só é compreendida, se algo de comum se estabelecer entre o corpo do leitor e o corpo da palavra. O verbo hebraico “*hayah*”, nada diz a quem não foi em algum momento da vida habituado a inteligir a ordenação das letras hebraicas. Aquele que foi, como Espinosa, cultivado desde a infância na leitura de textos hebraicos, ao ver os sinais “*hayah*” em um papel, automaticamente entende seu significado, sem a menor dificuldade de concebê-lo como “ser”. Mais que meramente decodificar um nome, ele conceberá a significação precisa que essa ação possui naquela língua.

Os vocábulos, mesmo sendo parte da imaginação, seguem uma ordem: não basta agregar aleatoriamente um punhado de letras de certo alfabeto para que esse caos de signos tenha sentido a qualquer um em qualquer lugar do mundo. Outrossim, “um idioma não é jamais um amontoado de coisas sem comércio entre si, não é nunca *partes extra partes*”²⁷⁶. A ordem das letras de uma palavra se faz de acordo com a memória de certo grupo de falantes, sua cultura e história. As palavras são, nessa perspectiva, até as mais simples, “formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo” que na vida cotidiana “finge muitos conceitos”, de acordo com a “disposição de seu corpo” (*TEI*, §88; GII, 33).

O texto da *Ética*, assim como o dos *Elementos* de Euclides, difere em natureza do texto da *Escritura*. Euclides “só escreveu coisas extremamente simples e altamente inteligíveis”; sua disciplina pode ser ensinada sem dificuldade “a toda gente”, bastando que o aprendiz tenha um domínio mínimo da língua do autor. A compreensão integral da

²⁷⁵ Cf. *TEI*, §88 (GII, 33).

²⁷⁶ Santiago, H. *O uso e a regra: ensaio sobre a gramática espinosana*. 2003. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo, Universidade de São Paulo, p. 107.

Escritura, por sua vez, depende do conhecimento integral do hebraico, da história de seus autores, do destino que conheceram seus livros, bem como das diversas alterações que sofreram ao longo do tempo (*TTP* 7; GIII, 111). Se dos *Elementos* se perdesse para sempre a memória do nome do autor, ainda assim o texto poderia ser perfeitamente compreendido por todos os que conhecem o essencial da gramática do grego; o mesmo não se passa com a *Escritura*.

O texto euclidiano, apesar de ter sido escrito com extrema clareza e partir de noções perfeitamente inteligíveis, encontra leitores que, bem alfabetizados, não se dão ao trabalho de lê-lo com atenção e de perseverar no entendimento de cada proposição sempre com o mesmo empenho e paciência. A magnitude das cadeias demonstrativas dos *Elementos* pode angustiar os leitores que, por falta de maior interesse em geometria, acabam tendo vontade de desistir da obra.

A *Ética*, por outro lado, também não é meramente da mesma natureza do texto de Euclides. Victor Delbos principia seu famoso curso sobre *O espinosismo* advertindo, de modo muito pertinente, que as definições iniciais de Euclides podem ser concebidas sem grandes obstáculos, pois as reconhecemos intuitivamente como claras; mas as definições que abrem a *Ética* “supõem por detrás delas, sob sua aparente simplicidade, um longo esforço de elaboração técnica”. As definições de Espinosa valem-se de conceitos produzidos por filosofias anteriores, “e mais que pontos de partida, são pontos de chegada”²⁷⁷.

Todos os movimentos que constituem o texto geométrico se relacionam ao ato de imaginar e memorizar, porque são constituídos por palavras que contêm uma história. Todos, por outro lado, porque partem de definições que submetem as palavras a certa determinação, ligam-se também ao intelecto. A grande obra de Espinosa se situa, portanto, como um tipo de texto entre a *Escritura* e os *Elementos*. O reconhecimento disso não implica admitir que todo esforço pela clareza da *Ética* foi em vão, pois mesmo sem desfrutar de um estatuto idêntico ao do tratado euclidiano, é um texto geométrico, isto é, tem como ponto de partida definições e axiomas que conferem às palavras e às ideias fixidez e precisão. Os significados dispostos em um texto desses estão menos à mercê das oscilações do tempo e do jugo da imaginação, porque recebem uma determinação, comum

²⁷⁷ Delbos, V. *O espinosismo*. Tradução: H. Santiago. São Paulo: Discurso, 2002, p. 19-20.

a todos os intelectos²⁷⁸. O modo de operar do texto geométrico se acomoda mais facilmente ao espírito que está habituado aos gêneros de estudos da *Ética*, porque mais facilmente algo de comum se estabelece entre ele e os argumentos lidos, de modo a permitir uma acomodação de ideias necessária, “sem a menor contrariedade”. O leitor que não possui o costume de frequentar textos similares e, pela primeira vez se avizinha da obra, acha-se como o indivíduo que, no capítulo 7 do Apêndice da parte IV, vive entre seres com os quais convém muito pouco, e aos quais “mal poderá se acomodar” se não sofrer uma “grande mutação” (GII, p. 268).

O impacto das definições e axiomas que abrem a primeira parte do livro é, todavia, mais ameno no entendimento de um leitor já familiarizado com esse tipo de estudos. Habitado a dispor o corpo e a memória para compreender os elos argumentativos do texto, ele experimenta a cada proposição estudada um aumento de potência que oscila, durante a leitura, conforme a disposição corporal de cada momento. Esse tipo de experiência encontra talvez em Goethe seu melhor exemplo, para não citar outros célebres leitores de Espinosa²⁷⁹.

Quem pela primeira vez se aproxima da *Ética* e desconhece todo significado conceitual das palavras postas ali, naquela ordem, só prosseguirá na leitura com muito empenho. O número das proposições e corolários se embaralha na memória; inúmeras remissões entre parênteses se misturam na imaginação que erra ao tentar codificar em simultâneo tantas locuções e signos. O vulgo que não teve a sorte de Goethe desacelera constantemente o fluxo da leitura enquanto o tempo corre e o cansaço abate o corpo. Inquieto, não resiste às primeiras dificuldades, e sente uma irresistível necessidade de pular algumas páginas, espiar como se chega ao “fim da história”.

²⁷⁸ A afirmação segundo a qual a matemática e a geometria se apresentam da mesma forma a todos os homens havia sido aproveitada na filosofia pelo menos desde Agostinho. No diálogo *Sobre o livre-arbítrio* (II, viii, 20; 24), Evódio é instigado a apontar alguma coisa que se apresente igualmente (*aequaliter*) a todos os que raciocinam. Em sua resposta, ele recorre, com o assentimento do mestre, à razão e à verdade dos números (Agostinho, *Sobre o livre-arbítrio*, op. cit., p. 100).

²⁷⁹ Goethe, comentando seu encontro com a obra de Espinosa, escreve: “Por sorte, eu já me havia formado ou pelo menos exercitado nesses estudos, e acolhera em mim a personalidade e a doutrina de um homem extraordinário [Espinosa]. Com efeito, após ter procurado em vão no mundo inteiro um meio de cultura para a minha estranha natureza, acabei por deparar-me com a sua *Ética*” (da obra *Memórias: poesia e verdade*, citado de acordo com Fontanella, M. *Vestígios de Espinosa na produção literária de Goethe*. 2013. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária). Campinas, Universidade Estadual de Campinas, p. 1-2).

Descartes, no prefácio às *Meditações*, admitiu que nem todos seriam capazes de entender as razões que ele expôs em sua metafísica, porque como as razões da geometria, elas “são um pouco longas e pedem um espírito inteiro” (um “leitor muito atento”, na versão latina). As razões metafísicas, embora tão claras e evidentes quanto as geométricas, são apreendidas por pouquíssimos homens, uma vez que “são também um pouco longas e dependentes umas das outras”; elas “pedem um espírito inteiramente livre de todos os prejuízos”, capaz de se desprender facilmente do “comércio com os sentidos”²⁸⁰. O filósofo francês se mostra, por conta disso, pessimista acerca do efeito de sua obra sobre o público.

Espinosa também fez menção à prolixidade do texto geométrico e a contrastou frequentemente à noção de brevidade. Diferente de Descartes, defensor da análise como a via mais indicada à instrução²⁸¹, Espinosa insistirá, conforme expressa Meyer em seu prefácio aos *PFC*, que é a síntese com suas definições, axiomas, postulados e demonstrações o caminho mais favorável ao ensino²⁸².

A prolixidade implica complexidade não por alguma falta de clareza do conteúdo do texto geométrico, nem somente por sua interminável extensão, mas porque envolve uma somatória de etapas e remissões que podem exceder a capacidade de memorização dos leitores. A brevidade, ao contrário, permite que num só olhar (*uno obtutu* ou *uno aspectu*²⁸³) cada leitor possa compreender tudo o que a cadeia de demonstrações só faz ver à prestação. Em várias ocasiões o filósofo se dedicou a transformar o prolixo em breve, ou seja, a *unificar*, isto é, tornar *uno* o que antes estava *disperso*. As partes dispersas da *Ética* requerem íntima coerência para que sejam devidamente inteligidas, e dependem de uma sucessão imensa de operações intelectuais a perfazer coesamente o todo. O uno, porque absolutamente simples, depende de uma única ação do intelecto, ela mesma suficiente para fornecer uma visão integral da matéria em questão.

Ao adentrar a discussão sobre a prolixidade e a brevidade da geometria é necessário ter em mente que o adjetivo “sintética” não qualifica a “via demonstrativa” espinosana em

²⁸⁰ Descartes, R. Epístola dedicatória. Tradução: H. Santiago. In: *Meditações metafísicas*. Tradução: M. Ermantina Galvão, op. cit., p. 7. Na edição de Adam e Tannery, IX, p. 6-7.

²⁸¹ Descartes, R. Objeções e respostas. In: *Meditações metafísicas*. Tradução: J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores), p. 167. Na edição Adam & Tannery, VII, 260.

²⁸² Meyer, L. Prefácio [aos *PFC*]. Tradução: H. Santiago. In: *Revista Conatus*. Fortaleza-CE, n. 1, jul. 2007, p. 105-110.

²⁸³ *Uno obtutu* (nos *PFC*, Prolegômeno; GI, 141) e *uno aspectu* (*Ética* IV, Apêndice; GII, 266) são os termos com os quais Espinosa contrapõe a ideia de prolixidade.

função de sua extensão ou comprimento. Apesar de haver certa “contiguidade” entre essas duas acepções da palavra no falar corrente, elas não se reduzem uma à outra²⁸⁴. Do mesmo modo, a brevidade pretendida por Espinosa não designa pouca extensão, mas a apresentação de um texto que favoreça um olhar de conjunto, ou seja, sem aquelas clivagens textuais, típicas das demonstrações, carregadas de deduções e remissões a outras deduções.

Desde o Prolegômeno dos *PFC*, Espinosa toma *prolixitas* como contrapartida de *brevitas*. A primeira palavra emerge frequentemente para designar as cadeias de deduções geométricas, portanto, partes de discurso que se dispersam em componentes variados²⁸⁵. A segunda incide sempre no sentido de *suma*, à guisa de esforço por reunião do disperso.

Na introdução ao Apêndice da parte IV da *Ética*, Espinosa não menciona o termo prolixidade, nem outro de seus derivados, mas associa *dedução* e *dispersividade*²⁸⁶. Ele escreve:

O que apresentei nesta Parte sobre a correta maneira de viver não está disposto de modo que possa ser visto de uma só vez (*uno aspectu*), mas foi demonstrado por mim de maneira dispersa (*disperse*), a saber, de maneira que eu pudesse deduzir mais facilmente (*facilius deducere*) uma coisa de outra. Propus-me aqui, portanto, recolher (*recolligere*) tudo e resumir em capítulos principais (*ad suma capita*) (GIV, 266).

Compreendido como está, no final da parte dedicada à servidão humana, após uma trilha repleta de deduções geométricas, a tarefa do apêndice é reunir em uma só visão o que facilmente se deduz pelas demonstrações, mas com muita superfluidade discursiva.

O outro apêndice da obra, que encerra a parte I, também se caracteriza por certo esforço de união ou reunião. Logo no início do texto, vale lembrar, Espinosa comunica ao leitor o fito que o motiva a redigir aquelas páginas: mostrar como os preconceitos que ele tentou combater ao longo de todo *De Deo* se reduzem a um só e único prejuízo, a saber, o finalismo. Esse mesmo Apêndice nos dá elementos para suspeitar que sejam os escólios os

²⁸⁴ Observação feita por Santiago, H. *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 33.

²⁸⁵ O termo “componente” designa aqui as partes do texto geométrico: definições, axiomas, proposições, demonstrações, escólios etc.

²⁸⁶ De modo geral, sobre a relação estreita entre prolixidade e exposição geométrica, cf. Santiago, *Espinosa e o cartesianismo*, op. cit., p. 277-279.

espaços privilegiados onde Espinosa se dedica a combater os preconceitos que obstam a compreensão dos elos dedutivos²⁸⁷. Mais ainda, se o leitor atentar bem às incidências de *prolixitas* na *Ética*, concluirá que é sempre em escólios que Espinosa anuncia abandonar, por um momento, a prolixidade em favor da compreensão *uno obtutu*²⁸⁸.

Os escólios, além dos apêndices, apresentam-se como um lugar próprio para reinar a brevidade, ainda que alguns sejam longos, divididos em duas partes e recheados – como se fossem demonstrações – de remissões à prolixa cadeia dedutiva das proposições.

Os prefácios podem se juntar a esses dois componentes, revelando-se assim outro elemento propiciador de brevidade ao entendimento. O prefácio da parte II se incumbe de estabelecer a coesão com os temas levantados na parte I. Ele é, certamente, o mais sucinto de todos, e seu conteúdo opera, como os apêndices, um movimento de reunião²⁸⁹. O texto de abertura da parte III reúne o essencial da análise dos filósofos que antes escreveram sobre os afetos, indicando o método que, diferente do procedimento seguido por eles, será o do autor da obra. A introdução da parte IV, como o Apêndice da *Ética* I, começa com a constatação de que os homens naturalmente formam vários “modelos das coisas” e define, posteriormente, a busca de um só modelo, o da natureza humana. O último dos prefácios, ainda que não se dedique enfaticamente a um esforço de reunião de coisas diversas, resume – através da teoria das paixões de Descartes – as principais dificuldades de todos os pensadores que tentaram assegurar o domínio absoluto da mente sobre os afetos.

É evidente que outros traços característicos podem sobressair quando se examina a estrutura dos prefácios, pois a pretensão desse tipo de texto é sempre a de fazer a ligação entre as partes, apresentar o assunto a ser abordado, combater preconceitos que impedem uma apreensão reta dos conceitos ali expostos. Esse serviço de unificação do disperso não deixa de ser, porém, digno de nota.

As definições, axiomas, lemas e postulados primam mais pela semelhança formal com o texto de Euclides. Embora tendam à sucintez, eles são, como as proposições,

²⁸⁷ Espinosa escreve: “Ademais, onde quer que houvesse ocasião, cuidei de remover preconceitos que poderiam impedir que minhas demonstrações fossem percebidas” (GII, 77).

²⁸⁸ Há na *Ética*, ao todo, oito usos de *prolixitas* e seus derivados; todos, conforme dissemos, em escólios.

²⁸⁹ O movimento de reunião do disperso ocorre nesse prefácio pela restrição do número de coisas que Espinosa promete explicar. Como da essência de Deus, escreve ele, seguem-se infinitas coisas, não serão abordadas ali absolutamente todas elas, mas apenas as principais, que podem conduzir *quasi manu* ao conhecimento da mente e da suma beatitude. Embora curtíssimo, o prefácio faz remissão à cadeia demonstrativa, mencionando explicitamente a proposição 16 exposta na parte I.

inúmeros em quantidade, e se articulam uns aos outros, compondo longas séries no interior de algumas demonstrações. Muitos vêm acompanhados de explicação, demonstração e, em alguns casos, de remissões a etapas demonstrativas passadas.

As proposições configuram meros enunciados cujo valor só se comprova em caso de demonstração. Muitas delas trazem em seu bojo remissões a passagens anteriores do livro. Apesar de propenderem a formulações sintéticas, há algumas que são excessivamente longas. Como, ademais, integram o eixo fundamental que permite às demonstrações remeterem a afirmações já assentadas, elas aparecem em grande quantidade ao longo do livro.

As demonstrações, chamadas de “os olhos da mente”²⁹⁰, e os corolários que se seguem imediata e necessariamente do que foi demonstrado são os espaços privilegiados por onde se vê “com facilidade” a dedução dos nexos causais que amarram as ideias apresentadas na obra. Da mesma forma que as proposições, ambos inspiram pura prolixidade, uma vez que estão, por assim dizer, no âmago da dedução geométrica.

Tamanha complexidade inevitavelmente se confunde na mente de um leitor inexperiente em filosofia e geometria. Guardados os direitos e estimadas devidamente as potencialidades de toda leitura não-filosófica da filosofia²⁹¹, a *Ética* contém uma história que, quanto mais é conhecida, mais ilumina o que existe debaixo das superfícies das palavras que a constituem. O conhecimento histórico do texto aclara os nós que foram sendo costurados ao longo de quinze anos de redação para garantir uma coerência máxima à *Philosophia* ali contida. O primeiro período da correspondência com Oldenburg é um exemplo disso, conforme explicitado no capítulo anterior: os axiomas iniciais da primeira redação da *Ética*, enviados ao secretário em 1661, foram transformados em proposições na versão final publicada em 1677.

Essas reflexões sobre a relação entre as partes e o todo da *Ética*, e o modo pelo qual ela se apresenta ao vulgo e ao filósofo interessam primeiramente porque o problema até aqui investigado é a relação entre as partes e o todo na filosofia espinosana, e a *Ética* é a obra em que essa relação foi devidamente aprofundada. Efetivamente, se o tópico da coerência atravessou, como mostramos anteriormente, praticamente todos os grandes

²⁹⁰ Cf. *Ética* V, Proposição 23, escólio (GII, 296).

²⁹¹ Deleuze, G. & Guattari, F. *O que é a filosofia?* Tradução: B. Prado Jr. & A. Munhoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p. 57.

períodos de projeto, composição e finalização dessa obra, ocupando questões fundamentais dos diversos campos da *Philosophia*, não é razoável supor que ele tenha sido negligenciado ali onde deveria estar definitivamente esclarecido.

Além disso, a *Ética* foi composta e recomposta junto a certos leitores, leitores selecionados de acordo com grau de confiança, proximidade e amizade do autor. Versões preliminares do livro circularam entre grupos de amigos, de modo que a publicação final de 1677 nas *OP* não deu à luz a um livro totalmente desconhecido do público²⁹². Os leitores que formam os diversos círculos de amigos de Espinosa²⁹³ e, ainda outros, como Oldenburg e Leibniz, tiveram a oportunidade de apresentar dificuldades de compreensão, objeções e dúvidas sobre o texto.

A *Ética* de Espinosa, comumente designada por ele em outras obras pelo nome de *Philosophia*, foi também chamada de “*nostra Philosophia*”, em sugestiva alusão aos interlocutores com os quais e para os quais ela foi escrita²⁹⁴. Reside aí, aliás, a complexidade de seu pleno entendimento: para que pudesse ser acabada, sua coerência interna foi buscada não em uma extrema solidão, mas na dinâmica de sua comunicação com os leitores para os quais foi escrita. Esse traço de elaboração coletiva, atestado em diversas correspondências, revela uma preocupação didática do autor que estende o limite da busca da coerência da *Philosophia* para lá do terreno meramente teórico ou especulativo, para atingir uma questão prática²⁹⁵.

A *Ética* é um livro cujas partes apresentam relações, deduções e conclusões que convêm umas com as outras em um contínuo comércio. Tais relações não foram criadas já

²⁹² Domínguez, A. Introducción. In: Spinoza, B. *Ética*. Tradução: A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2009, p. 12.

²⁹³ Costuma-se dizer que houve vários círculos de amigos de Espinosa. Simon de Vries é recorrentemente colocado como parte do primeiro grupo, como amigo íntimo, junto com Koerbagh, Boreel e Balling, ou mesmo com Jelles, Hudde, Bouwmeester, Rieuwertsz e Meyer. Agrupamento heterogêneo, constituído por místicos, filhos de comerciantes, hobbesianos, racionalistas cartesianos, médicos e advogados, cada um procurava no pensamento de Espinosa uma fonte para viver suas próprias opções políticas, filosóficas e religiosas (Cf. Chauí, M. Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus. *Discurso*. São Paulo, n. 31, 2000, p. 49). Oldenburg, embora não fizesse parte desse grupo, figurando sempre como amigo distante, também teve, como foi visto, acesso à *Ética* em construção.

²⁹⁴ Domínguez, A. Introducción. In: Spinoza, B. *Ética*. Tradução: A. Domínguez, op. cit., p. 12.

²⁹⁵ Esse traço por assim dizer pedagógico da obra de Espinosa foi muito sublinhado pela leitura de Deleuze, sobretudo na análise das noções comuns (cf. *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 267, abordando o aprendizado envolvido na composição da doutrina das noções comuns). Michael Hardt enaltece esse aspecto pedagógico em seu livro sobre Deleuze: “Há todo um processo de aprendizagem envolvido nas noções comuns, no nosso *devoir ativo*: não deveríamos subestimar a importância que tem para o espinosismo o problema do processo didático. O caminho espinosista para a beatitude é um aprendizado na potência, uma educação na virtude” (*Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tradução: S. Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996, p. 245).

prontas e finalizadas, mas foram profundamente modificadas ao longo do tempo. Essas alterações revelam uma insistente busca de Espinosa por clareza²⁹⁶. Esse cuidado tomou corpo na própria estrutura da obra, que apresenta ao leitor os códigos de sua decifração. Ao mesmo tempo em que a cadeia dedutiva desvela certas relações de conveniência expressas em longa série de relações causais, desvela também, por meio deles, qual é a natureza dessas relações, e como elas são comuns a cada parte e ao todo.

Os livros de geometria se caracterizam por não depender de quase nenhuma exterioridade para que venham a ser compreendidos. A *Ética*, contudo, não é um livro de geometria, mas de exposição de uma filosofia que se aproveita da “ordem geométrica”.

Para desvendar a natureza das relações de conveniência na *Ética* é preciso, então, sondar como esse conceito emergiu em algumas obras de Espinosa que a antecederam. Nessa retomada não há, é claro, o objetivo de aprofundar a análise de cada incidência, mas o intuito de identificar quais são os contextos em que se dão, em quais campos da argumentação filosófica se desdobram, e o que revelam de comum. Com isso, será possível compreender melhor o conceito de conveniência em sua referência ao problema da coerência ou, especificamente, à relação entre todo e partes da natureza.

3.2. Conveniência e comércio

No capítulo anterior, ao apresentarmos as polêmicas entre Espinosa e Oldenburg, foi possível perceber como, ao longo de todos os períodos de composição da *Ética*, o problema da coerência foi profundamente discutido. A noção de conveniência, atrelada ao debate sobre a coerência, apareceu explicitamente no terceiro período da correspondência, mas seu surgimento no conjunto das obras de Espinosa remonta a todos os seus primeiros escritos: *BT*, *TEI*, *PFC/PM*²⁹⁷.

Desde então, essa noção é definida como um “modo de pensar” entre outros, como *oposição*, *ordem*, *diversidade*, *sujeito* e *adjunto*. Todos eles nascem da comparação entre

²⁹⁶ Em diversas passagens das primeiras cartas do epistolário Espinosa insiste em que lhe apontem eventuais obscuridades em seus argumentos. Ênfase maior sobre esse ponto se acha no parágrafo final da primeira resposta de Espinosa a Simon de Vries (Carta 9; GIV, 46), que só consta na edição holandesa. O filósofo solicita a De Vries e aos membros do *collegium* que respondam aos apontamentos feitos ali, e que lhe escrevam, caso notem alguma obscuridade ou falta de clareza em suas palavras.

²⁹⁷ No caso do *BT*, a expressão empregada para designar isso que se significa *convenientia* foi *overeen komp*, *overeenkomen* (cf. glossário da tradução brasileira, op. cit., p. 173).

coisas, e são claramente percebidos sempre que não são concebidos como “algo diverso das essências das coisas” ditas opostas, ordenadas, convenientes etc. São simples modos de pensar que facilitam o trabalho de retenção e imaginação das coisas que existem (*PM* I, 5; GI, 245). O trabalho de retenção, típico da memória, havia sido delineado logo no primeiro capítulo dos *PM*, quando o autor mencionou “a regra bem conhecida” para se fortalecer a recordação de uma coisa. “Para reter e imprimir na memória uma coisa novíssima”, ele escreve, “recorremos a uma outra que já nos é familiar e que convém com a primeira realmente ou apenas pelo nome²⁹⁸” (GI, 234).

No entanto, sublinha Espinosa, aqueles itens são apenas modos de pensar, e é preciso não confundir a investigação da natureza com a investigação dos modos pelos quais percebemos as coisas da natureza (GI, 235-236). Os pensadores que confundiram essas duas formas de indagação caíram em muitos erros. Alguns atribuíram à unidade uma existência real fora do intelecto, esquecendo que o *uno* consiste apenas em um modo de pensar que opera como meio para separar uma coisa de outras similares ou convenientes com ela. A unidade se produz relativamente a diferenças e conveniências e – enquanto modo de pensar – se vincula a outros entes de razão (GI, 245).

Esse primeiro exame das considerações de Espinosa em torno da *conveniência* como modo de pensar já permite perceber a extrema utilidade dessa noção para a investigação filosófica. Útil para a memória e perigosa para os que confundem duas ordens distintas de coisas (entes reais e de razão), o modo de pensar conveniências entre as coisas se caracteriza, antes de tudo, por seu caráter relacional. A conveniência, como a noção de coerência dada a conhecer a Oldenburg, expressa sempre, enquanto modo de pensar, *certa ratio*; *ratio* entre ideias, entre coisas, ou entre ideias e ideados.

Como relação entre ideias, a *convenientia* marca presença em todas as obras ditas de juventude, significando acordo entre princípios e modos de pensar²⁹⁹. Como relação entre coisas, ela emerge tanto no *BT* quanto nos *PFC*³⁰⁰.

²⁹⁸ O exemplo maior desse tipo de conveniência é aquele citado por Espinosa nos próprios *PM* e no escólio da proposição 17 da parte I da *Ética*, a saber, a concordância entre a ciência divina e a humana, que seria apenas pelo nome, tal como o cão (animal que ladra) concorda com o cão (signo celeste) (*PM*, II, 11; GI, 274).

²⁹⁹ Assim, no *BT* I, 2, §12 a afirmação feita sobre a Natureza “concorda” com a definição dada sobre Deus (GI, 22); no primeiro diálogo, como será visto adiante, a personagem Concupiscência emprega o termo “concordância” para se referir ao difícil acordo entre a unidade e a diversidade existentes nas coisas (GI, 28). Ainda nessa obra, no primeiro capítulo da segunda parte (§3), a “concordância” é empregada para a explicação do modo de pensar que não se contenta com o ouvir dizer e soluciona o conhecido problema do

A noção de concordância/conveniência tomada como acordo entre ideia e ideado para a definição da verdade e sua distinção da falsidade também perpassa todas as três obras que estão sendo aqui discutidas. No *BT*, tal sentido ocupa praticamente toda argumentação do capítulo 15 da segunda parte da obra (§§1, 2, 4, 6). Igualmente, tanto no §54 quanto no §57 do *TEI*, a conveniência se apresenta nessa direção³⁰¹.

No Capítulo 6 da parte I dos *PM*, o verdadeiro é apresentado sob a forma de sua gênese, isto é, a partir da primeira significação que o termo possuiu ao ser criado pelo vulgo; antes, portanto, de ser empregado pelos filósofos³⁰². Sob essa perspectiva, adverte Espinosa, foram as narrativas que originaram as noções de verdadeiro e falso: quando as histórias narradas tinham efetivamente acontecido, todos as chamavam de verdadeiras; quando não ocorriam na realidade, reputavam-nas como falsas. Daí os filósofos passaram a utilizar tais palavras para identificar a conveniência (ou o contrário da conveniência) entre uma ideia e seu ideado (*PM* I, 6; GI, 246).

No Capítulo 15 da segunda parte do *BT*, Espinosa parte dessa significação filosófica dada aos conceitos de verdade e falsidade como acordo ou desacordo entre ideia e ideado para instituir que o verdadeiro e o falso não são mais que modos de pensar e, portanto, distinguem-se apenas pela razão, e não realmente (GI, 78). A fim de responder a possíveis objeções sobre essa forma de perceber as coisas, o filósofo garante, no mesmo capítulo, que

quarto número proporcional através de cálculos suplementares (GI, 54). O sentido de “conveniência” como acordo entre ideias aparece também na primeira parte dos *PFC*, no escólio da proposição 4, quando Espinosa aborda o *cógito* como princípio que convém por evidência e razão com todas as demais coisas que devem ser dele derivadas (GI, 153-154); da mesma forma, o termo emerge no escólio da proposição 7, quando o filósofo faz menção à conveniência de certas afirmações ali enunciadas com as próprias palavras de Descartes (GI, 162). Esse sentido mais comum de “convir” enquanto acordo de afirmações ou pensamentos coincide com alguns usos dos termos já analisados *accommodare*, *consentire* e *cohaere*. Veja-se, nesse último caso, o *TEI*, §56. Ali, a propósito de uma de suas conclusões sobre a natureza das ficções, Espinosa escreve: “*nihil videbimus, quod non cohaereat cum jam dictis*” (GII, 21).

³⁰⁰ No capítulo 6 da primeira parte do *BT* (§§6-7), Espinosa recorre à noção de concordância entre coisas particulares para explicar por qual motivo não vê ordem ou desordem, beleza ou feiúra na natureza (GI, 42). Nessa passagem, a opinião de que as coisas naturais devem sempre concordar para que sejam ditas perfeitas é tomada como equívoco, isto é, como produto das ideias universais que nada são na realidade. Na parte II dos *PFC*, é assentado em décimo quinto lugar, o axioma segundo o qual “as coisas que convêm a uma terceira convêm entre si. E as que são o dobro de uma mesma terceira são iguais entre si” (GI, 185).

³⁰¹ Eis as afirmações envolvidas nesses parágrafos: 1) Deus, enquanto ficção, é dito em nada convir com a natureza de Deus (cf. terceira nota ao §54); 2) as hipóteses, embora procedam como a ficção, são inteligidas para explicar (por extensão: comprovar) que certos movimentos convêm com fenômenos dos céus (cf. nota ao §57). Tanto no primeiro quanto no segundo parágrafo os termos posteriores (“*Dei natura*” e “*caelorum phaenomenis*”) indicam ideados respectivamente opostos e convenientes com suas ideias.

³⁰² Nota-se aqui a consonância com a passagem do *TEI*, §89, quando Espinosa assegura que as palavras são formadas conforme o engenho do vulgo.

o indivíduo possuidor da verdade é mais consciente do que outro que não a possui, pois sua ideia “concorda totalmente” com a natureza da coisa e, por isso, tem “mais essência”. No §5 é lançada a importante afirmação de que “entender” é uma “simples ou pura paixão” pela qual a mente é modificada ao adquirir modos de pensar que antes não continha. Desse argumento, o §6 conclui, enfim, que a concordância da ideia com o ideado – presente na ideia verdadeira de um indivíduo – o torna capaz de se modificar com mais facilidade, conferindo-lhe “mais constância e essência”.

No *TEI*, *convenientia* se liga tanto a um acordo entre partes (§14) quanto a um acordo entre essência objetiva e essência formal (§41). No primeiro caso, o termo emerge como expressão do desejo de união entre seres particulares e o todo; no segundo, vincula-se à afirmação de que todas as coisas da natureza estão necessariamente em comércio. Essas duas passagens se revelam especiais para a compreensão dos múltiplos traços característicos da noção de conveniência, pois não se limitam a considerá-la como mero acordo entre ideias, coisas e/ou ideias e coisas, mas a colocam em contato com a prática, situação particularmente interessante para a abordagem que esse trabalho pretende levar adiante.

O §14 do *TEI*, vale lembrar, anuncia a busca de um fim que se segue da definição do “sumo bem” como “conhecimento da união da mente com a Natureza inteira”. Este bem supremo é identificado como fruição e, tanto quanto possível, como fruição coletiva que os homens logram quando, a partir do emprego de certos meios, *adquirem* uma nova natureza, *mais firme* que a anterior, uma natureza que convém com as demais. Essa fruição obtida pela conveniência com os demais seres que compõem o todo da natureza nasce de um conhecimento (§13; GII, 8), assim como no Capítulo 15 da segunda parte do *BT* foi dito nascer do conhecimento verdadeiro – enquanto concordância da ideia com o ideado – uma paixão, por meio da qual os homens aprimoram seus modos de pensar e, com isso, passam a ter mais constância e essência.

O fim visado por Espinosa é, então, adquirir essa nova natureza ou esses novos modos de pensar (para empregar o vocabulário do *BT*) e, além disso, esforçar-se para que muitos também os adquiram. Declara Espinosa: “pertence também à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que seu intelecto e desejo convenham inteiramente (*prorsus convenient*) com o meu intelecto e desejo” (GII, 8).

A “conveniência inteira” entre os intelectos e desejos das partes (§14), buscada com vistas à união da mente com “toda a natureza” (§13), depende da compreensão da natureza e da formação de uma sociedade que permita que o maior número possível de pessoas atinja mais fácil e seguramente o objetivo então proposto. Trata-se, evidentemente, de um projeto comum, e não de uma procura solitária. Esse traço coletivo do projeto anunciado por Espinosa coincide plenamente à concepção de “verdadeiro bem” (delineada no primeiro parágrafo da obra), na qual o bem – para ser estimado verdadeiro – deve ser, sobretudo, comunicável (*communicabile*), ou seja, tornado, tanto quanto possível, comum.

Não há, aliás, nada na natureza que não tenha vínculo com outras coisas, conforme atesta o §41 do *TEI*. Essa constatação vem na sequência da explicação sobre a natureza propriamente produtiva do método, capaz de aprimorar descobertas já realizadas e fazer as ciências progredirem com novas descobertas. Segundo a argumentação de Espinosa, quanto mais a mente conhece, tanto mais entende sua capacidade e tanto melhor entende a ordem da natureza, tornando-se capaz de “propor regras a si mesma” (*regulas sibi proponere*) e de “evitar o inútil” (§40; GII, 16). A proposição de regras para a mente e a capacidade de, através do entendimento da ordem da natureza, rejeitar o que não contribui para a manutenção da vida dão a conhecer duas operações profundamente éticas: a possibilidade de instituir algo novo a partir de algo já dado e a certeza da busca do útil.

Se uma coisa fosse dada na natureza em estado de total isolamento das demais e se houvesse dela uma essência objetiva *conveniente* com sua essência formal, esta essência objetiva não possuiria também qualquer “comércio” com outras ideias e dela nada seria possível “concluir”. Contudo, afirma Espinosa, todas as coisas que existem na natureza possuem comércio com outras, e podem ser todas elas devidamente compreendidas. Ademais, a partir delas, muitas outras podem ser concluídas, fazendo com que cresçam os “instrumentos” necessários para se realizar outros progressos (§41; GII, 16).

Espinosa explica em nota que “*commercium habere cum aliis rebus*” (“ter comércio com as outras coisas”) significa “ser produzido por elas ou então produzi-las”. Não foi à toa que duas traduções do texto de Espinosa para o português optaram por traduzir “*commercium*” por “relação”³⁰³. Esse termo latino expressa, efetivamente, algo de

³⁰³ É o caso da tradução de Lívio Teixeira (Espinosa, B. *Tratado da reforma da inteligência*. São Paulo: Martins Fontes, 2004) e Abílio Queirós (Espinosa, B. *Tratado da reforma do entendimento*. Lisboa: Edições 70, s/d).

relacional, mas de forma ainda mais precisa, exprime uma produção regida por um princípio de mútua acomodação entre as partes. É, pois, compreensível que tenham também traduzido “*commercium*” por “comunicação”, embora discordemos dessa tradução³⁰⁴. A própria sentença empregada por Espinosa no texto do §41 para se referir ao comércio entre coisas e ideias – “*nihil commercii haberet*” – soa como o termo “comum” nas primeiras linhas da *Ética*, para se referir à diversidade dos atributos: “*nihil commune habere*”.

O comércio aludido no texto espinosano representa certamente algo em comum, sem o qual as coisas não poderiam ser produzidas, nem seriam passíveis de transformação. É precisamente isso que sugere Espinosa não só no final do *BT*, quando se dedica a dar uma definição de liberdade³⁰⁵, mas também no princípio da *Ética*, no axioma 5: “Coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser inteligidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra”.

À luz desse axioma, notamos que a produtividade das ideias, sua capacidade de conexão e união umas com as outras, depende de algo em comum, mas não parece prudente assimilar de imediato “comércio” a “comum”, afinal, Espinosa manteve a palavra “comércio”, reservando para outro contexto a palavra “comum”³⁰⁶.

Cristiano Rezende disponibilizou com exatidão o conjunto de comentários que envolvem o sentido de “comércio”, manifestando, inclusive, sua própria posição. Segundo ele, há um “erro de ênfase” que é cometido por aqueles que buscaram conceber o termo pela aproximação ou identidade com outras palavras, como “conexão” ou “comunidade”.

Rousset sublima o sentido de *commercium* em *connexio* (como a tradução inglesa referenciada acima em nota) e, em última instância, explica-os com base nas noções comuns. Para ele, em consonância com Darbon,

a *Ética*, desde o axioma 4 da Primeira parte, retomará esse tema do comércio em termos de *comunidade* (‘coisas que nada têm reciprocamente em comum não

³⁰⁴ É o caso da tradução de Carlos Lopes Mattos (Espinosa, B. *Tratado da correção do intelecto*. São Paulo: Abril, 1973).

³⁰⁵ A terceira das proposições listadas para dar o conceito de liberdade no último capítulo do *BT* (§7) afirma: “tudo que não é produzido por causas externas não pode ter nada em comum com elas e, por conseguinte, não pode ser alterado nem transformado por elas” (GI, 110).

³⁰⁶ Entre as traduções consultadas, além das já mencionadas em nota, apenas Appuhn mantém o termo *commercium* (*commerce*) em todas as incidências (*Oeuvres de Spinoza*. Paris: Garnier, vol 1, 1907, p. 241). W. Hale White traduziu por “connection” (*Treatise concerning the emendation of the intellect*. London: T. Fisher University, 1895, p. 20).

podem ser tampouco compreendidas reciprocamente’), que servirá para demonstrar que duas substâncias distintas não podem possuir ligação causal e para demarcar, desde então, as vias seguidas pela causalidade eficiente: trata-se da ‘base’ lógico-ontológica da teoria das noções comuns³⁰⁷.

Tal assimilação direta entre *comércio* e *comunidade* pode resvalar, segundo Rezende, em uma leitura demasiadamente hegeliana do espinosismo. Por isso, ele contrapõe essa associação imediata entre os dois termos a certas conclusões que retira da interpretação de Lia Levy. Assim como a comentadora leu a definição de coerência da Carta 32 recusando ali uma ligação direta com a doutrina espinosana do comum, também no caso de *comércio* a redução à pura *conexão* ou *comunidade* precisaria ser evitada, na medida em que

atenua a importância do fato de que as relações de *acomodação* e *consentimento* das partes entre si, bem como a relação de *conveniência* das partes com seu todo, dizem respeito justamente à possibilidade da *diferenciação* de indivíduos no seio da natureza³⁰⁸.

Nessa perspectiva, a explicação de “comércio” pela via da conexão e, no limite, pelo viés aberto pelas noções comuns poderia enfraquecer o caráter propriamente diferenciador do *commercium* espinosano que, assim como a noção de coerência exposta na carta a Oldenburg, se liga à diferenciação entre os seres.

Vale notar que Rezende não exclui a ideia de comunidade, uma vez que a reconhece como “presente na base do comércio causal”, mas descarrega a importância desse dado, pois ele não parece aclarar suficientemente o processo pelo qual os seres se diferenciam, produzindo totalidades. Em seu parecer, reduzir *comércio* a *conexão* exigiria, antes de tudo, uma adesão imediata à ideia de ordem (tal como na famosa proposição 7 da parte II da *Ética*, que congrega os termos “ordem” e “conexão”). A *ordem das ideias* e *ordem das coisas*, idênticas, consistiriam em uma *coordenação* que quanto mais se realiza, mais totalidade produz.

Conforme será demonstrado a seguir, essa interpretação acerca do quadro geral de comentários em torno do *commercium* permite uma visão privilegiada do horizonte em que

³⁰⁷ Citado conforme Cristiano Rezende, *Intellectus Fabrica...*, op. cit., p. 97, nota n. 15.

³⁰⁸ Idem.

descansa a noção de conveniência, pouco mencionada em todo esse debate sobre o termo do §41. Em primeiro lugar, essa interpretação não só monta o elenco, mas também contextualiza os personagens (nesse caso, os conceitos) envolvidos: comércio, conexão, ordem, coordenação, comunidade e conveniência. Em segundo lugar, porque explicita o primeiro traço tipicamente espinosano para a solução do problema da relação entre as partes na filosofia da imanência, a saber, a *produtividade* (sua natureza e seu modo de proceder), insinuando ainda qual é a sua segunda grande marca: a relação interioridade e exterioridade que a leva à formação ou instituição de algo novo. Em terceiro lugar, porque permite compreender a *Ética* como uma obra atravessada pela ideia de ser comum ou comunidade.

Quanto ao elenco e ao contexto, o conceito de comércio – conforme argumenta Rezende³⁰⁹ - deve ser mantido, não só porque aparece em muitos sentidos na obra de Espinosa, mas porque o conhecimento de sua relação com os conceitos de conexão, (co)ordenação e comunidade pode ser profundamente esclarecedor, sobretudo quando obtido a partir da ideia de conveniência. Vale notar, aliás, que todos os conceitos listados acima são como a conveniência, isto é, modos de pensar que não devem ser confundidos com entes reais.

Assim como o termo “coordenação” se compõe a partir de “ordenação”, o termo “conexão” se compõe a partir de “nexo”, conceito empregado – como foi visto no capítulo anterior – em carta de Oldenburg do primeiro período. Foi pelo nome de *nexus* que o secretário pela primeira vez indagou Espinosa acerca da coerência da natureza (Carta 5; GIV, p. 15), obtendo como resposta a promessa de um tratado todo dedicado a esse tema.

A noção de coordenação, ligada evidentemente à ideia de ordem e concatenação, quando apareceu no *TTP* (18; GIII, 58), foi justamente para marcar a mesma posição que deu origem ao debate da Carta 32, isto é, para indicar uma ignorância dos homens. Conforme trecho já citado em nota do capítulo anterior, Espinosa afirmou que ignoramos

completamente a própria coordenação e concatenação das coisas (*rerum coordinationem, & concatenationem*), isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas (*ordinatae, & concatenatae*), tornando-se, por isso mesmo, preferível e até necessário considerá-las na prática como possíveis (*TTP*, 4; GIII, 58).

³⁰⁹ Idem, p. 9, nota n. 15.

Através dessa passagem resulta claro que os modos de pensar acima apontados não se dizem da realidade, onde tudo se dá de acordo com a máxima necessidade, sem qualquer oposição. Os modos de pensar, alguns inclusive formados pelo prefixo “co-”, indicam sempre relação entre ao menos duas partes, revelando que todos eles envolvem uma vinculação entre interioridade e exterioridade. A natureza inteira, conforme apontaram Darbon e Rousset na leitura de Rezende, não apresenta qualquer exterioridade. A prova dessa asserção remonta aos próprios axiomas da parte I (com ênfase no quinto, já citado), além das primeiras proposições, todas elas demonstradas, como veremos, a partir do significado da sentença “ter algo em comum”³¹⁰.

Ordem e nexos, bem como coordenação, conexão e concatenação são termos inseparáveis das noções de causas e de leis, ao passo que comércio, comunidade e conveniência, embora não deixem de significar estreita relação com tais noções, explicitam mais o caráter relacional e produtivo da causalidade.

Para compreender essa diferença de acento é necessário buscar indícios do significado preciso de *commercium* na obra de Espinosa e, em seguida, mostrar como os conceitos de comunidade e conveniência com ele dialogam.

Ao descrever a origem do sentido de verdade como *convenientia* entre ideia e ideado nos *PM*, o filósofo chamou a atenção do leitor à gênese do verdadeiro, pelo menos na boca do vulgo, como acordo entre o conteúdo das narrativas e o que se passava na realidade. O termo *commercium*, por sua vez, encontra seu primeiro sentido em uma atividade social bastante determinada; essa atividade foi explorada pelo próprio filósofo em suas obras políticas, e ele mesmo a conheceu profissionalmente³¹¹.

Comerciar significa, nessa perspectiva, intercambiar, isto é, trocar coisas, quer sejam mercadorias, mercadoria e dinheiro, ou mesmo cartas³¹². As operações comerciais

³¹⁰ Essas primeiras proposições da *Ética* I, vale lembrar, foram aqui discutidas na forma de axiomas no primeiro período da conversação entre Espinosa e Oldenburg.

³¹¹ A respeito das relações comerciais de Espinosa e de sua família, ver o capítulo “A merchant in Amsterdam” do estudo de Steven Nadler, *Spinoza - a life*. New York: Cambridge, 1999, p. 80-115.

³¹² Além de incorrer nesse sentido dado pelo *TEI* e de ser pensado como atividade social, *commercium* é empregado tanto por Espinosa quanto por Oldenburg para expressar “comércio epistolar”, isto é, troca de cartas. Cf., entre outras, certas passagens da Carta 1 (GIV, 5) e da Carta 28 (GIV, 162-163).

pressupõem sempre uma igualdade ou equivalência³¹³, e também são regidas pelo princípio da “conveniência”, tomada em sentido completamente diferente daquele que até agora nos dispusemos a ponderar, isto é, como *interesse* ou *utilidade*. Uma troca, enquanto parte da esfera da circulação de mercadorias, não se faz sem que estas duas condições se consolidem. No entanto, ao explicitar o sentido que confere a “comércio”, Espinosa não sinaliza algo que se assemelhe à circulação de certas coisas, mas à produtividade de coisas determinadas³¹⁴.

É insustentável supor qualquer contradição entre o sentido de comércio como *troca/relação*, e o caráter *produtivo* que o define segundo o filósofo. Combinando as duas qualidades, percebe-se que seu significado envolve mais a impossibilidade de isolamento de qualquer coisa na natureza e o reconhecimento do caráter produtivo que essa impossibilidade implica, não interessando tanto a ordem ou o nexos causal que aí se forma³¹⁵.

Ademais, *comércio* fixa um sentido preciso de exterioridade, igualdade e conveniência (na acepção de *interesse* ou *utilidade*). Embora esses termos não estejam perceptíveis no *TEI*, eles são indispensáveis quando se deseja compreender o sentido ético da incidência do termo na parte IV da *Ética*, em especial, no famoso escólio da proposição 18, a respeito dos ditames da razão. Nessa altura da obra Espinosa observa: “Ademais, do postulado 4 da parte II segue nunca podermos fazer com que não precisemos de nada exterior para conservar o nosso ser e que vivamos *sem comércio algum* com as coisas que estão fora de nós” (grifos inseridos; GII, 222-223).

Tal afirmação, respaldada em um dos postulados da pequena física, desdobra-se, na sequência do escólio, em uma explícita alusão à utilidade comum e à noção de conveniência no plano das atividades especificamente humanas: dentre as coisas que estão fora dos homens, muitas são fundamentais para que eles possam perseverar na existência; a “mais excelente” delas é a que “convém inteiramente (*prorsus conveniunt*) com nossa

³¹³ Marx, nas primeiras linhas de *O Capital*, apontou a natureza das mercadorias nas relações de troca: “Tomemos ainda duas mercadorias (...). Qualquer que seja sua relação de troca, poder-se-á, sempre, representá-la por uma equação em que dada quantidade de trigo é igualada a alguma quantidade de ferro. (...) Que diz essa equação? Que algo em comum da mesma grandeza existe em duas coisas diferentes” (Marx, K. *O Capital* (Volume 1). Tradução: R. Barbosa & F. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 167).

³¹⁴ Talvez seja oportuno recordar aqui a nota de Espinosa ao §41 do *TEI*: “*commercium habere cum aliis rebus est produci ab aliis aut alia producere*” (GII, 16).

³¹⁵ Como se depreende da explicitação do conceito de comércio, não importa se as coisas produzem ou são produzidas, mas sim que elas produzem e que estão permanentemente ligadas.

natureza” (GII, 223), isto é, os outros homens. Dentre eles, aquele que mais convém a todos, é o homem conduzido pela razão.

A conveniência assumida como acordo entre intelectos e desejos de partes da natureza (§14), ou assumida quando o assunto é o comércio que existe entre todas as coisas (§41) veicula, enfim, um sentido de produção e de relação. A recapitulação da definição de verdade, dada no §42, tem feitiço idêntico àquela dada no *BT* (II, 15, §1), evocando igualmente a noção de conveniência e acenando seu aspecto produtivo:

Daquilo que acabamos de dizer, isto é, que a ideia deve convir (*convenire*) em tudo com sua essência formal, resulta por sua vez evidente que, para que nossa mente reproduza exatamente o modelo da natureza (*Naturae exemplar*), deve produzir todas as suas ideias a partir daquela (*ab ea*) que se refere à origem e fonte de toda a Natureza (*totius Naturae*), a fim de que seja também fonte das demais ideias (§42; GII, 17).

O movimento de conveniência entre ideias em geral e suas essências formais, aplicado à compreensão de uma essência formal específica (a do “modelo de natureza”), define um “a partir” que delimita uma ordem: começar do entendimento da ideia de “toda a natureza” para obter, enfim, as demais ideias.

Entretanto, abriga-se precisamente nesse ponto o núcleo que circunscreve as relações de conveniência na obra de Espinosa: a produção de totalidade através da instituição de algo novo.

A ligação entre *conveniência* e o *estabelecimento de regras*, além de ter ocorrido no §40, conforme foi apontado acima, se fez presente também como consequência necessária do desejo de conveniência completa entre as partes da natureza, segundo sua afirmação no §14: para que fosse alcançado o conhecimento da união da mente com o todo, foi admitido como necessária, primeiramente, a consecução de uma série de bens (todos perfilados no §15), mas antes de tudo, a emenda do intelecto (anunciada no §16) e a suposição de regras para se viver durante o período no qual a emenda se processa (§17). Assim, a aquisição de uma nova natureza passa, mais cedo ou mais tarde, pela necessidade de que alguma coisa seja instituída. Produzir é uma atividade de instituição ou estabelecimento de novas relações de conveniência a partir das relações de conveniência já dadas. E “nisso consiste todo o método” (§40; GII, 16).

A instituição de uma vida nova (“*novo instituto*”), projeto que percorre todo o proêmio do *TEI*, depende da produção de conveniência a partir de coisas que já estão em comércio umas com as outras. Assim se encontra o indivíduo que constata a necessidade de emenda do intelecto: em seu mundo de relações, tudo já está posto em comércio; cabe a ele ordenar as coisas segundo outra ordem e, para atingir essa nova ordem, é preciso “supor regras de vida” (*TEI*, §17) ou postular os “ditames da razão”³¹⁶ (*Ética* IV, Proposição 18, escólio)³¹⁷.

A última grande contribuição proveniente das discussões em torno da noção de *commercium* é, finalmente, a percepção de que se tudo na natureza está em produção e a *Philosophia* pretende dar a conhecer o modelo da natureza, a *Ética*, enquanto expressão máxima da *Philosophia*, deve também, como dissemos no início do capítulo, apresentar um sistema em que tudo se relaciona com tudo, produzindo novas ideias.

Ao contrário daquele ser suposto no §41 do *TEI* como existindo em total isolamento dos demais seres (e de onde nada se pode concluir), todos os seres que, por assim dizer, compõem a *Ética* também mantêm comércio com os demais. Tais seres são, segundo Deleuze, os “seres geométricos”, os quais detêm um estatuto problemático na filosofia de Espinosa, pois são “em todos os sentidos” parte dos entes abstratos ou entes de razão, mas configuram, inversamente, ficções “aptas a conjurar o abstrato sobre o qual repousam e a conjurar-se a si mesmas”. Segundo o filósofo francês, os seres geométricos estão mais próximos das noções comuns do que das abstrações³¹⁸.

Seguindo a interpretação de Deleuze, os seres geométricos, como os que compõem os textos de Espinosa ou de Euclides, constituem um exemplo raro de uma coincidência ou, mais claramente, de uma conveniência entre as operações do intelecto e as da imaginação.

³¹⁶ Diz-se “postular”, pois, de acordo com o texto da *Ética* aqui em questão, é a mente que postula aquilo de que os ditames da razão se originam.

³¹⁷ Tudo isso coincide perfeitamente com o que é afirmado na parte final do *BT*. A união com a natureza inteira é ali descrita como um conhecimento e um amor que recaem sobre aquilo sem o qual nós não poderíamos existir. Os efeitos que derivam desse conhecimento e desse amor são, segundo o filósofo, “maiores e magníficos”, pois “devem se estabelecer conforme a coisa à qual a ideia está unida” (*BT*, II, 22, §6; grifos inseridos). Na sequência (§7), Espinosa afirma que os homens verdadeiramente renascem quando percebem em si mesmos os efeitos desse amor *estabelecido* conforme o conhecimento (GI, 101-102). Ainda mais próximo do sentido do §14 do *TEI* é o trecho final do *BT*, onde Espinosa afirma que todos os efeitos produzidos fora de nós são tanto mais perfeitos quanto mais conseguem se unir a nós mesmos para constituir conosco uma mesma natureza, porque assim mais se aproximam dos efeitos internos (*BT*, II, 26, §8; GI, 111).

³¹⁸ Deleuze, *Espinosa – filosofia prática*, op. cit., p. 55.

Esta conveniência entre entender e imaginar pode ser inspirada pelo §86 do *TEI*. Depois de ser mais uma vez evocado o traço tipicamente produtivo do conhecimento do “nosso intelecto”, o filósofo adverte:

Não nos admiraremos de inteligir certas coisas que de nenhum modo caem sob a imaginação, enquanto na imaginação existem umas que se opõem inteiramente (*prorsus oppugnant*) ao intelecto, ao passo que outras, enfim, convêm (*convenient*) com ele, visto que sabemos que as operações pelas quais se produzem as imagens se fazem segundo outras leis, em que a alma tem um papel de paciente, e que são inteiramente diversas (*prorsus diversas*) das leis do intelecto (GII, 32).

Como se nota, o entendimento proposto por Espinosa se dirige a três tipos de coisas: as que não caem, de modo algum, sob a imaginação; as que, existindo na imaginação, opõem-se por completo àquilo que existe no intelecto e, por último, as que convêm com ele. Apesar de serem totalmente diferentes, tanto as leis do intelecto quanto as da imaginação são necessárias e são deduzidas, respectivamente, da natureza da imaginação e do intelecto.

Os seres geométricos configuram o caso em que, graças à ação do intelecto, as leis da imaginação deixam de prevalecer. Nessa medida, os seres geométricos tornam-se, literalmente, abstrações “aptas a conjurar o abstrato sobre o qual repousam e a conjurar-se a si mesmas”, como pensou Deleuze. As leis da imaginação, que se seguem necessariamente da natureza mesma da imaginação, só deixam de imperar quando, em seu próprio seio, são instituídas regras que a ordenam. Em virtude disso, a imaginação pode ser contida pela instituição de regras que impeçam sua dispersão e instabilidade naturais. Os seres geométricos podem, sem grande recurso exterior à potência da própria imaginação³¹⁹, imprimir constância àquilo que, de acordo com a mesma imaginação (os costumes e os engenhos) varia incessantemente, excedendo a capacidade humana de conjuntar ou unificar coisas que aparecem de forma dispersa.

Os seres geométricos que compõem um livro de geometria correspondem ao produto de uma instituição na imaginação. Essa instituição geométrica na imaginação se

³¹⁹ Vale frisar que, nessa medida, os seres geométricos são – como queria Deleuze – espécies de ficção ou abstração, pois nada de exterior à imaginação precisou ser dado para que eles se formassem, além, é claro, de uma primeira ação do intelecto capaz de ordenar aquilo que a imaginação já dispunha, como foi dito, em seu seio.

produz à base de uma comunidade absoluta entre as partes que a constituem, e viabilizam a formação de nexos que, ao se comunicarem uns com os outros, vão produzindo totalidade.

Diferentemente do que pode parecer à primeira vista, na *Ética* (que não é um livro de geometria, mas que se vale do modo de operar dos seres geométricos), a totalidade não se produz a partir do entendimento das partes em si mesmas isoladas, mas desde o todo. É na primeira parte da obra, *De Deo*, que, entre os primeiros axiomas, emerge a afirmação citada por Rousset no interior do debate sobre *commercium*: “coisas que nada têm reciprocamente em comum não podem ser tampouco compreendidas reciprocamente” (referência explícita ao axioma 5). Se as partes do todo estão em intenso comércio umas com as outras e a *Ética* deve, enquanto *Philosophia*, procurar reproduzir o modelo da natureza, pode-se concluir após todo percurso realizado até esse ponto, que essa reprodução do modelo da natureza é simultaneamente uma produção. Da mesma forma que o modelo se produz à base de comunidades que convêm, ajustam-se, acomodam-se e coerem entre si, também a *Ética* se produz sobre relações de conveniência e comunidade entre seres geométricos, tomados como seres instituintes de algo novo. Isso é o que revela o axioma 5 do *De Deo* aqui repetidas vezes citado, e toda discussão inicial da obra sobre a sentença “não ter algo em comum”, como será visto a seguir.

3.3. Não ter algo em comum

Hubbeling, em proveitoso estudo sobre o método axiomático da *Ética*, empreendeu uma rica análise comparativa das primeiras linhas do *De Deo*, observando as diferentes redações dadas por Espinosa para as definições, os axiomas e as proposições iniciais do livro. O autor comparou, de forma detalhada, as versões de texto presentes (a) no Apêndice geométrico do *BT*, (b) nas Cartas (2, 3 e 4) e (c) na versão final da *Ética*, atentando sempre que houve necessidade para as versões latina e holandesa (*OP* e *NS*).

Antes mesmo de apresentar o núcleo maior de seu estudo, Hubbeling já antecipou um dado facilmente constatável a todo aquele que contempla os dados da comparação: o filósofo mudou seu “esquema de comprovação geométrica ao longo do tempo”³²⁰. Ainda

³²⁰ Hubbeling, H. The development of Spinoza's axiomatic (geometric) method. *Revue Internationale de Philosophie*, n. 199-120, 1977, p. 54.

que algumas das conclusões do comentador sejam assumidamente hipotéticas (pois não se pode saber com certeza o que se passou na cabeça do autor ao reescrever seus textos), suas observações são em geral contundentes, de modo a oferecer ao leitor elementos assaz consistentes para uma interpretação da *Ética* mais próxima da história de sua elaboração. Entre importantes constatações, o cotejo entre as três versões disponíveis mostra que Espinosa alterou (subtraindo e acrescentando) alguns vocábulos presentes no texto do *BT*, em cartas a Oldenburg ou mesmo ao redigir sua obra maior. Indícios levam a crer que, ao longo do tempo, o filósofo procurou, tanto quanto possível, “evitar os conceitos escolásticos”³²¹. Exemplo disso é a troca do termo “*accidens*” (presente na Carta 4, nos axiomas 1 e 2) por *modificatio* (no axioma 1 do *BT* e na proposição 1 da *Ética* I) e por *affectio* (na demonstração da proposição 4 da mesma parte).

Para o caso que ora nos ocupa nessa parte de nosso trabalho, qual seja, a investigação da origem e posição que a ideia de comunidade alcança na obra espinosana, vale expor o contraste entre as diversas formulações que a expressão “*aliquid commune habere*” assumiu nas várias redações pelas quais passou. Como já foi dito, os enunciados que se valem dessa sentença compunham os axiomas 3 e 4 da Carta 4 e se identificam ao enunciado das proposições 2 e 3 da parte I da *Ética*. Contudo, todos eles já haviam aparecido também no Apêndice do *BT* na forma de axiomas (4 e 5). Assim os encontramos³²²:

I) As diversas redações da Proposição 2 da *Ética*

a) no *BT*, Apêndice, axioma 4:

- Holandês: “De dingen welke verscheide eigenschappen hebben, als mede de dingen welke behooren tot verscheide eigenschappen, en hebben in zig genn dink de eene van de ander”.

- Latim: “Res, quae attributa habent diversa, uti et illae quae ad diversa attributa pertinent, una alterius in se habent” (Tradução de Van Vloten).

³²¹ *Idem*, p. 59.

³²² As citações seguem o formato disposto por Hubbeling (op. cit., p. 60-61). As únicas alterações dizem respeito à inserção das traduções em português e ao destaque em itálico quando da incidência da palavra “comum” no texto (seja no holandês ou no latim). As passagens em português disponibilizadas foram extraídas, no caso do *BT*, da tradução brasileira da obra, feita por Luís César Oliva e Emanuel Fragoso; para a Carta 4, apresentamos nossa própria tradução a partir do original latino; para a *Ética*, damos a tradução que vimos utilizando, preparada pelo GEE/USP. Todas as traduções apresentadas foram feitas a partir do texto das *OP*. No caso do *BT*, o texto holandês e latino foi extraído da edição bilíngue *Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate, lineamenta atque adnotationes ad Tractatum Theologico Politicus*, de Eduardo Boehmer (J. F. Lippert, 1852).

- Tradução: “As coisas que têm atributos diversos, bem como as que pertencem a atributos diversos, não têm nada uma da outra”.

b) na Carta 4, axioma 3:

- OP: “Res, quae diversa habent attributa, nihil habent inter se *commune*”.

- NS: “De zaken, die verscheide toeëigeningen hebben, hebben niets onder malkander *gemeen*”.

- Tradução: “As coisas que têm atributos diversos nada têm em *comum* entre si”.

c) na *Ética* I, proposição 2:

- OP: “Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se *commune* habent”.

- NS: “Twee zelfstandigheden, twee verscheide toeëigeningen hebbende, hebben niets met malkander *gemeen*”.

- Tradução: “Duas substâncias que têm atributos diversos nada têm em *comum* entre si”.

II) As diversas redações da Proposição 3 da *Ética*

a) no *BT*, Apêndice, axioma 5:

- Holandês: “Dat geene’t welk in zig niet heft iets van een ander dink, en ka nook geen oorzaak zyn van de wezentlykheid van zulk een ander dink”.

- Latim: “Illud quod nihil alterius rei in se habet, nec causa esse potest existentiae istius rei” (Tradução de Van Vloten).

- Tradução: “Aquilo que não tem em si algo de uma outra coisa também não pode ser causa da existência dessa última”.

b) na Carta 4, axioma 4:

- OP: “Rerum, quae nihil *commune* habent inter se, una alterius causa esse non potest”.

- NS: “De zaken, die niets *gemeen* met malkander hebben, kunnen d’een niet d’oorzaak van d’andere wezen”.

- Tradução: “As coisas que nada têm em *comum* entre si não podem ser uma causa da outra”.

c) na *Ética* I, proposição 3:

- OP: “Quae res nihil *commune* inter se habent, earum una alterius causa esse non potest”.

- NS: “De dingen, die onder zich niets *gemeen* hebben, kunnen’t een geen oorzaakvan’t ander wezen”.

- Tradução: “De coisas que entre si nada têm em *comum* uma com a outra, uma não pode ser causa da outra”.

O “curto comentário” de Hubbeling sobre essas comparações se limitou a notar que o autor fornece a Oldenburg argumentos suplementares para comprovar a verdade dos axiomas da Carta 4, e que esses argumentos aparecem parcialmente na forma de novos axiomas da *Ética* I. As explicações suplementares aos axiomas foram dadas na Carta 4 porque, conforme recorda o comentador, o secretário julgou (na Carta 3) que os axiomas

disponíveis não eram auto-evidentes³²³. Em resposta, Espinosa dá a entender que atribuía aos axiomas o critério da auto-evidência das noções comuns³²⁴.

Entretanto, há pelo menos duas coisas mais a observar: (a) a presença (apenas na versão final da *Ética*) do termo “substância” (*zelfstandigheid/substantia*) como sujeito de “nada ter algo em comum” na proposição 2, e (b) a ausência do termo “comum” nos axiomas 4 e 5 do *BT* contrastada por sua presença na Carta 4 e nas proposições 2 e 3 da *Ética* I.

Quanto ao primeiro ponto, nota-se que a mudança de texto de “As coisas que têm atributos diversos...” para “Duas substâncias que têm atributos diversos...” impede o leitor apressado de ler “coisas” como “coisas singulares” no sentido dado pela *Ética* II (definição 7), isto é, como “coisas finitas e que têm existência determinada” (GII, p. 85). Ora, coisas finitas, modos finitos, partes da natureza – como se deduz da análise de *commercium* – estão sempre em relação (“como todas as coisas da natureza”) e, portanto, é impossível que nada tenham em comum. A substância, porém, concebida absolutamente por si, caracteriza interioridade absoluta, e não pode ter nada em comum com qualquer coisa, pois fora dela nada pode existir, como se lê na proposição 6 (“Uma substância não pode ser produzida por outra substância”) cuja demonstração se apóia exclusivamente nas proposições 2 e 3 aqui em exame. O comércio entre as coisas (singulares) é total, de tal forma que nenhuma coisa vem a existir isoladamente. Isso significa que elas *estabelecem* entre si relações de *produção* (*TEI*, §41), enquanto a substância é una e indivisível.

Quanto ao segundo ponto, respeitante também às proposições 2 e 3, é digna de nota a falta da palavra *gemeen* (*commune/em comum*) no texto do *BT*. Essa palavra, apesar de estar ausente, pode ser subentendida nas duas sentenças: “... não têm nada [de comum] uma da outra” (axioma 4 do *BT* paralelo à Proposição 2) e “... não tem em si algo de [comum com] uma outra coisa” (axioma 5 do *BT*, paralelo à Proposição 3 da *Ética*).

Qual o significado dessa ausência? Ou em termos ainda mais claros: se é verdade que, de fato, o *BT* antecede o segundo semestre de 1661³²⁵ (data da Carta 4), como

³²³ Idem, p. 61.

³²⁴ Oldenburg objeta: “A terceira questão é se tens aqueles axiomas que me comunicaste como princípios indemonstráveis, conhecidos pela luz natural, e que não necessitam de prova nenhuma. Talvez o primeiro axioma [*Substantia est prior natura suis Accidentibus*] seja desse tipo; porém, não vejo ser possível dizer o mesmo dos outros três” (Carta 3; GIV, 11-12). Responde Espinosa: “Em terceiro lugar, me fazes a objeção de que os axiomas não se podem enumerar entre as noções comuns. Não vou discutir...” (Carta 4; GIV, 13).

considerar a introdução do vocábulo “comum” no anexo da referida carta a Oldenburg e, depois, na finalíssima *Ética*?

Essas duas perguntas encontram o limite de possibilidades que separa a legítima investigação histórica acerca da produção da obra e da filosofia de Espinosa do terreno das simples hipóteses. Apesar de todo esforço realizado pelos historiadores, em particular Rousset e Hubbeling, todos eles dedicados à investigação sobre os diversos momentos de produção da *Ética*, seria impossível precisar exatamente quando um conceito nasceu no cérebro do filósofo, quantas vezes ele redigiu uma sentença até encontrar sua forma definitiva, e quais ocupações o impediram, aqui e ali, de continuar escrevendo. Portanto, com o intuito de não tropeçar em elucubrações meramente hipotéticas na análise que se segue, será observado apenas aquilo que, de acordo com dados certos da correspondência espinosana, é lícito concluir.

Nessa perspectiva, deve-se tomar o cuidado de, com proveito dos resultados dessas pesquisas históricas, não imputar ao pensamento do filósofo manobras e rearticulações conceituais que não se podem confirmar textualmente na versão final da obra. Esta última versão foi publicada em latim em 1677. Contrastada e comparada com a versão holandesa, dela nasceu uma edição canônica que, depois de variados aperfeiçoamentos, tem uma forma atual. É à luz dessa *Ética* que, em última instância, todas as conclusões podem ser tiradas. Decerto, muitas dúvidas sobre os anos de composição e os motivos do autor para o início ou para a finalização de uma obra podem ser esclarecidas com o auxílio da correspondência. Supor, porém, como faz Rousset, que se possa pensar em uma “*Ética A*” anterior ao *TTP* (pré-1665), e uma “*Ética B*” anterior ao *TP* (pós-1670), parece algo demasiadamente exagerado³²⁶. O que se pode deduzir indubitavelmente a partir da argumentação de Rousset e de inúmeras passagens da correspondência, é que ao longo dos anos – como já deixamos patente pelas comparações textuais oferecidas por Hubbeling –

³²⁵ O problema de datar a composição do *BT* já foi enfrentado por inúmeros historiadores da filosofia de Espinosa e, evidentemente, todas as explicações – dada a escassez de provas definitivas – permanecem por enquanto no terreno das hipóteses. Até quiçá a chegada de um novo documento ou informação segura em contrário, é razoável dar crédito a que ele se reporte, conforme assinalaram Mignini, Domínguez e Chauí, aos anos que seguem à ruptura com a comunidade judaica (1656) e que antecedem o início da redação da *Ética* (1661). Cf. Chauí, M. Prefácio. In: Spinoza, B. *Breve Tratado*, op. cit, p. 14; Domínguez, A. Introducción. In: Spinoza, B. *Tratado Breve*. Tradução: A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1990, p. 27.

³²⁶ Para não citar aqui as subdivisões feitas de cada uma das duas redações: Rousset divide a “*Ética A*” (elaborada entre 1662-1665) em “*Ética A 1663*”, “*Ética A 1664*” etc.

Espinosa revisou sistematicamente seus escritos preliminares, sobretudo os mais iniciais, como se nota nas primeiras cartas do epistolário.

Há, nesse sentido, duas teses largamente expostas por Rousset que abraçam posições anteriormente assumidas por Negri: a) houve uma ruptura na redação da *Ética* quando foi dado início à fabricação do *TTP*; b) coexistem no interior da obra duas camadas de redação que revelam assimetrias entre o primeiro e o segundo período.

Ambas as teses são excessivamente fortes, afinal, não há texto de Espinosa declarando *interrupção* da redação do “tratado de cinco partes” para se dedicar ao projeto do *TTP*; tampouco uma confissão de *retomada* da redação após a publicação desse último. O que há, efetivamente, é a anunciação, em julho de 1665 (cf. Carta 28 – a Bouwmeester), de uma *Ética* escrita em três partes, acabada até a altura da proposição 80, prestes a ser concluída. Da carta a Oldenburg (Carta 30 – fragmento II), escrita no mês de setembro do mesmo ano ou pouco depois, tem-se notícia de que Espinosa já está trabalhando sobre o *TTP*, mas não que tenha interrompido a composição da *Ética*. Em suma, não se pode dizer ao certo que a obra maior do filósofo passou por duas, três ou mais redações, pois pode ser que o filósofo tenha apenas reordenado o mesmo conteúdo das três partes que já possuía na metade do ano de 1665 para o formato de cinco partes, conforme se vê na versão final de 1677. Nesse caso, devem ter sido feitos acertos e acréscimos importantes ao longo dos anos de 1665 e 1677, com a redação dos prefácios, apêndices, a revisão das remissões inacabáveis a números de proposições, demonstrações, corolários, escólios etc. Não se trata, vale a pena insistir, de recusar que Espinosa mudou profundamente a estrutura do livro no decorrer dos anos, mas de evitar tomar por fato o que não encontra respaldo documental.

Atilano Domínguez, mesmo tendo afirmado que Espinosa “abandonou” a *Ética* em julho de 1665 para se dedicar à escrita do *TTP*, estabelece o percurso de elaboração da grande obra do filósofo atento, no mais das vezes, apenas à materialidade da correspondência. Para ele, como para a maioria dos estudiosos de Espinosa, a origem das primeiras linhas do livro remonta ao ano de 1661, quando os textos então esboçados das definições, axiomas e proposições introdutórias da parte I já são debatidos com Oldenburg. Espinosa deve ter feito, provavelmente, uma pausa nos trabalhos para encerrar a versão dos *PFC/PM* durante o verão de 1663, mas os reassumiu depois disso com todas as energias até

julho de 1665. Entre esse ano e o final do ano de 1669, mais ocupado com a redação do *TTP*, o filósofo trocou poucas cartas; finalmente, no período que vai de 1670 a 1675, lançou-se à delicada empresa de revisar e finalizar todo material.

Essa recapitulação, ainda que extremamente rente aos documentos, apresenta certos problemas que podem ser formulados a partir das seguintes perguntas. Em primeiro lugar, se Espinosa debatia o conteúdo das primeiras linhas do livro em setembro de 1661 com Oldenburg (amigo distante), e se o “círculo de Espinosa” ou o *collegium* já existia desde o final da década de 1650, por que não especular que versões ainda mais primitivas do texto já não estivessem em curso desde antes de 1661, veiculadas em sigilo absoluto? Em segundo lugar, pode-se perguntar: por que julgar que Espinosa levou quase cinco anos exclusivamente para montar o *TTP*, se é frequentemente aceito que já havia uma estrutura inicial redigida na forma de *Apologia*³²⁷? E mais: é prudente especular um desenvolvimento linear do *TTP* durante os anos 1665 e 1669, se seu argumento básico já estava consolidado, ao que tudo indica, no final da década de 1650? O argumento em torno da coerência (presente na Carta 32, portanto, do segundo semestre de 1665) foi reproduzido palavra por palavra nos capítulos finais do *TTP*, cuja temática abordada (a política) os comentaristas em geral associam ao pensamento do filósofo na década de 1670. Sendo assim, por que não cogitar que também o *TTP*, obra complexa, teria sido produto do esforço de mais de cinco anos?

Essas questões, de cunho essencialmente abstrato, só poderão ser respondidas com a descoberta de novas cartas ou notícias biográficas comprovadas. É, de fato, bem provável que Espinosa tenha conferido acabamento a mais de uma versão da obra, mas daí a pensar em termos de uma ruptura entre a *Ética* pré-1665 e uma *Ética* pós-1670, transcende os limites da compreensão histórica. As indagações feitas acima podem ser estendidas indefinidamente, dando-nos noção da dimensão do que não poderemos (por enquanto) saber ao certo. Mas, fundamentalmente, tais perguntas abrem espaço para se pensar na produção da *Ética* como uma produção *contínua*; repleta, é verdade, de mudanças, revisões, correções, desdobramentos e aperfeiçoamentos, mas permanente. O cuidado metodológico de evitar impor *cisões* ao espinosismo (e não só à *Ética*) oferece ocasião de conceber as

³²⁷ Trata-se da *Apologia para justificar-se de sua abdicação da sinagoga* que, embora tenha a existência questionada por alguns comentaristas, é frequentemente tida como o ponto de partida da redação do *TTP*. Cf. Domínguez, Introducción. In: Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 20.

aparentes “camadas de redação” como sendo o resultado inevitável de um texto escrito e reescrito diversas vezes ao longo de muitos anos, no curso de um processo de interlocução com o *collegium*. Por ter sido apagado e escrito por cima tantas vezes em *ininterrupto empenho por clareza*, o texto da *Ética* permaneceu suscetível a oscilações inerentes às palavras, isto é, a movimentos corporais que criam no leitor a impressão de existirem camadas estilísticas contraditórias ou diferentes. Mantido, porém, pela evidência da geometria e pela estabilidade instituída pelos seres geométricos, o texto aspira à máxima coerência.

Matheron, em seu prefácio à *Anomalia selvagem* de Antonio Negri, oferece elementos que, combinados com esses, explicitam outros pontos problemáticos da interpretação do espinosismo sob o aspecto da ruptura, oferecendo outros motivos plausíveis para se pensar a elaboração da *Ética* como processo construtivo permanente. Matheron afirma compartilhar as grandes teses negrianas, mas discorda quanto se trata de compreender como se deu a evolução do pensamento espinosano, isto é, a passagem de um “panteísmo natural” – tipicamente renascentista, expresso de forma exemplar pela estrutura do *BT* – para um “espinosismo final” – mais afeito ao traçado revolucionário e político da versão final da *Ética*, do *TTP* e *TP*.

Uma das perspectivas fundamentais de Negri é, como já aludimos aqui, a ideia de que há no pensamento de Espinosa duas fundações. A primeira, mais ligada ao plano metafísico e ontológico, corresponderia ao trabalho de redação dos anos de 1661 e 1665, e estaria mais próxima do tipo de argumentação e dos recursos conceituais do *BT* e das obras ditas de juventude, marcadas pela utopia e pelos ares do Renascimento. A redação das partes I e II estaria, então, impregnada deste primeiro Espinosa, ávido por respostas que remetem ao campo puramente especulativo e teórico. A segunda fundação, radicada na discussão prática e política, correspondente ao trabalho de redação dos anos 1670 a 1677, em diálogo não mais com as temáticas próprias ao campo contemplativo, mas com o processo constitutivo e revolucionário, vinculado aos problemas políticos suscitados no *TTP* e no *TP*. Negri nota, pois, uma assimetria entre o modo de argumentação e o vocabulário presentes na redação das partes I e II de um lado, e das partes III, IV e V de

outro. Tal assimetria traduziria uma ruptura de Espinosa no seio da formulação de seu pensamento³²⁸.

Matheron aprova, mas limita bastante o alcance de estudos históricos da *Ética* como os de Rousset, uma vez que avalia que todas as partes da obra têm duas camadas, sem que elas “se repartam” efetivamente em dois períodos distintos de composição. De forma muito perspicaz, o comentador observa que, além disso, é muito difícil imaginar que Espinosa, ao se esmerar na lapidação final do texto, não o tenha revisado em sua totalidade, buscando uma coerência terminológica e redacional às cinco partes. Se o filósofo manteve nas primeiras partes termos e raciocínios que lançam ao *BT* e às obras anteriores à *Ética*, sua decisão foi tomada porque assim lhe parecia possível, ainda que arriscando a permanência de “algumas ambiguidades facilmente dissipáveis”. Ademais, Matheron não nota qualquer “contradição” entre as partes I e II de um lado e as partes III, IV e V de outro. Espinosa não considera demasiadamente a teoria dos atributos nas três últimas partes, pois seu lugar de desenvolvimento é, inevitavelmente, as duas primeiras. “Descobre-se em toda a *Ética* uma coerência lógica muito grande”, conclui, “com a condição (...) de interpretá-la inteira em função da doutrina final”³²⁹.

O próprio Negri fez uma releitura de suas posições no posfácio da edição brasileira de *Anomalia selvagem*, assinado em maio de 1993. Tanto no ano da publicação da obra quanto no ano de redação do posfácio, Negri reafirmou a coexistência de duas “linhas teóricas” presentes, sobretudo, na parte V: uma delas proveniente da primeira, e a outra oriunda da segunda fundação. No entanto, ele revelou não enxergar mais essas duas linhas como “incompatíveis e essencialmente contraditórias”; em seu parecer, “longe de se opor frontalmente, essas duas linhas tendem a se alimentar reciprocamente”³³⁰.

Feitas essas considerações especiais sobre a composição da *Ética*, pode-se finalmente retornar àquela posta de início: o que significa a ausência do termo “comum” no tecido demonstrativo do Apêndice do *BT* e sua colocação no anexo da carta a Oldenburg e, em última instância, na *Ética*?

³²⁸ Sobre esse ponto, entre outras passagens, pode-se citar Negri, A. *A anomalia selvagem*, op. cit., p. 126; 136.

³²⁹ Matheron, A. “Prefácio”. In: Negri, *Anomalia selvagem*, op. cit., p. 19.

³³⁰ Negri, *Anomalia selvagem*, op. cit., p. 292.

É impossível esquecer, sobre esse ponto, a posição que assumiu Deleuze. Para ele, o ingresso do *comum* como termo central para o espinosismo se liga à passagem da interrupção da escrita do *TEI* ao começo da redação da *Philosophia* em ordem geométrica. A razão fundamental para a interrupção da produção do *TEI* foi, segundo o filósofo francês, a descoberta da doutrina das noções comuns precisamente ali onde o tratado se encerra³³¹. Graças a tais noções, Espinosa pôs ponto final ao §110 e, em seguida, começou a redigir a *Ética*³³².

De acordo com essa perspectiva de análise, a invenção da noção comum se situaria entre os anos de 1661 e 1662, quando já era “tarde demais”, e o *TEI* já estava todo esquadrinhado sem lugar para a noção comum “cumprir suas funções” ou “desenvolver suas consequências”³³³.

Em seu prefácio à *Anomalia selvagem*, Deleuze ressalta o papel das noções comuns na produção da prática, no estabelecimento de relações de composição entre as partes da natureza, tomadas como produtoras de multidão.

Os corpos (e as almas) são forças. Enquanto tais, não se definem por seus encontros e choques ao acaso (estado de crise). Definem-se por relações entre uma infinidade de partes que compõem cada corpo, e que já o caracterizam como uma *multidão*. Há então *processos* de composição e decomposição de corpos, segundo suas relações características convenham ou desconvenham. Dois ou vários corpos formarão um todo, isto é, um terceiro corpo, se compuserem suas relações respectivas em circunstâncias concretas. E isto é o mais alto exercício da imaginação, o ponto em que ela inspira o intelecto a fazer com que os corpos (e as almas) se encontrem segundo relações componíveis. Daí a importância da teoria espinosista das *noções comuns*, que é um elemento fundamental da *Ética* do livro II ao V. A imaginação material consolida sua aliança com o intelecto, assegurando ao mesmo tempo, sob o horizonte do Ser, a composição física dos homens e a constituição política dos cidadãos³³⁴.

³³¹ Segundo Deleuze, “Na verdade, a razão do inacabamento do *Tratado* nos parece muito clara: é porque ele descobre e inventa as noções comuns que Espinosa se apercebe que as posições do *Tratado da correção do intelecto* são insuficientes em vários aspectos (...)” (*Espinosa – filosofia prática*, op. cit., p. 124).

³³² A ligação direta entre *TEI* e *Ética* via noções comuns é, no entender de Deleuze, bem explícita: “Em suma, para dar às noções comuns seu lugar e sua função, Espinosa teria de reescrever o *Tratado* em sua totalidade (...). Espinosa prefere escrever a *Ética* do ponto de vista das noções comuns” (Idem, p. 126).

³³³ Idem, p. 125.

³³⁴ Deleuze, G. Prefácio. In: Negri, *A anomalia selvagem*, op. cit., p. 8.

Apesar de ser forte demais essa aproximação tão estreita entre o *TEI* e a *Ética*³³⁵, a leitura deleuzeana contribui para a reflexão sobre a entrada do conceito de *comum* na obra de Espinosa, pois permite explicar a centralidade *política* ou *prática* do conceito de noções comuns, sem remeter aos anos posteriores a 1670. Ele considera que a origem do sentido de comunidade das noções comuns foi fruto das conclusões de 1661 e 1662, quando, segundo a interpretação de Negri, Espinosa ainda mantinha uma postura ligada ao terreno marcadamente renascentista e utópico.

Deleuze é impreciso ao afirmar que as noções comuns não aparecem nas obras anteriores à *Ética*³³⁶. Por mais que saibamos que ele se referia, com essa afirmação, à doutrina da noção comum na chave em que ela se apresenta na obra maior (em especial na parte II), e não no sentido de componente de texto geométrico³³⁷, a única incidência do termo “noções comuns” antes da *Ética* dá o que pensar.

No prefácio aos *PFC*, em fragmento já aludido nesse capítulo, Meyer emprega o termo “noções comuns” (juntamente com o nome de outros componentes geométricos) para se referir à via sintética de demonstração geométrica, aquela que se vale de um conjunto de componentes geométricos, e é – ao contrário do que havia sustentado Descartes ao defender a análise – a mais apta ao ensino. É compreensível que Deleuze não tenha se atentado a essa menção, afinal, não é de autoria de Espinosa, embora o conteúdo do texto tenha tido seu consentimento; além disso, a passagem faz referência ao aspecto mais matemático das noções comuns, que Deleuze não reputava como tão importante.

Se, entretanto, tem-se em mente qual o significado que as noções comuns possuem no desenvolvimento de um texto geométrico, qualquer que seja ele, um novo elemento surge nesse debate. Observemos o exemplo do livro I dos *Elementos* de Euclides: depois das vinte e três definições que abrem a obra, seguem os postulados e as “noções comuns ou axiomas”. Ao discorrer sobre a função que estes termos desempenham no modo geométrico de deduzir, Francisco Borges Filho explica:

³³⁵ Esse é, talvez, um dos casos em que da interpretação de uma passagem de uma obra, o comentador acaba querendo inferir o que o autor decidiu ou não em sua mais íntima reflexão, extrapolando, com isso, o limite imposto por aquilo que se sabe através dos dados.

³³⁶ Cf. Deleuze, *Espinosa – filosofia prática*, op. cit., p. 119 e 124.

³³⁷ No sentido de componente de texto de geometria, as noções comuns estão dadas desde Euclides. Descartes, vale lembrar, na exposição geométrica das respostas às segundas objeções, lista as noções comuns que fundam sua metafísica.

Os Postulados são proposições geométricas específicas. São leis que não receberão demonstrações, mas que figurarão como premissas básicas. Postular significa “pedir para aceitar”. As Noções Comuns ou Axiomas tratam de questões de caráter geral e não específicas da geometria³³⁸.

Apesar de não se deter de forma profunda aos traços característicos das *noções comuns*, e nem esboçar qualquer aproximação com o uso filosófico do termo, Borges Filho oferece um indício importante acerca do significado primeiro da expressão, que, se foi criada uma vez pelo vulgo, encontrou em Euclides seu primeiro uso em sentido específico: trata-se do caráter não necessariamente geométrico do conceito. Essa constatação pode explicar por que, efetivamente, Deleuze se permitiu conceber as noções comuns fora de seu traçado propriamente matemático, enfatizando sua natureza mais biológica. Não obstante, com maior razão, essa mesma característica pode ter feito Espinosa pensar em aplicar as noções comuns a toda a filosofia.

Francesco Cerrato, em trabalho de cunho filosófico, também menciona a natureza não necessariamente matemática das noções comuns, mas as examina em relação ao que ele chama de “fonte euclidiana da noção comum” de Espinosa. Segundo ele, diante da leitura das cinco “noções comuns” ou axiomas redigidos por Euclides, pode-se depreender que sua natureza é mais quantitativa do que qualitativa. O foco euclidiano nas noções comuns, bem percebido por Cerrato, constitui relações de igualdade entre coisas³³⁹ e, portanto, se enquadra em uma dimensão preponderantemente quantitativa, que também se conserva em Espinosa, mas com um acento mais qualitativo. Do mesmo modo que na geometria euclidiana, as noções comuns engendram critérios de confronto entre duas quantidades equivalentes. Espinosa toma por noção comum isso que existe *igualmente* na parte e no todo, sendo a parte o finito, e o todo o infinito³⁴⁰.

À luz dessas considerações, a menção de Meyer às noções comuns como parte componente da estrutura de um modo de demonstrar mais apto ao ensino, recoloca aquele

³³⁸ Borges Filho, F. *O desenho e o canteiro no renascimento medieval (séculos XII e XIII)*. 2005. Tese (Doutorado em Arquitetura). São Paulo, Universidade de São Paulo, p. 22-23.

³³⁹ As cinco “noções comuns ou axiomas” de Euclides são os seguintes: 1. Duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si. 2. Se parcelas iguais forem adicionadas a quantias iguais, os resultados continuarão sendo iguais. 3. Se quantias iguais forem subtraídas às mesmas quantias, os restos serão iguais. 4. Coisas que coincidem uma com a outra são iguais. 5. O todo é maior do que as partes (*Elementos*, Livro I. Traduzido e citado a partir de Cerrato, F. *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*. Roma: Quodlibet, 2008, p. 105).

³⁴⁰ Idem, p. 106.

“aspecto matemático” intencionalmente posto de lado por Deleuze, mas sumamente importante quando se trata de investigar como um conceito de cunho matemático passou a ser concebido em outros contextos. A relação íntima entre a “invenção” das noções comuns e a *Ética*, vista fora dos paradigmas da ruptura e da interrupção, só pode ser conhecida se for antes devidamente compreendida a entrada da noção de “ter algo em comum” na estrutura geométrica que passou a integrar a obra maior do filósofo. Assim como Deleuze mapeou o nascimento das noções comuns entre os anos 1661 e 1662, portanto antes da chamada “segunda fundação”, também as expressões “ter algo em comum entre si” e “não ter algo em comum” nasceram em torno dessa época.

Rousset, ao investigar a data da introdução da doutrina das noções comuns na teoria dos gêneros de conhecimento, afirma que à primeira vista faz mais sentido pensá-la no desenvolvimento da teoria da comunidade, que, em seu estudo, está mais próxima da “Ética B”, isto é, da versão da *Ética* mais ligada aos desenvolvimentos posteriores a 1665. Contudo, ele adverte que os fundamentos da noção comum estão situados na parte II da *Ética* que reenvia, portanto, aos desdobramentos da “Ética A”. Nesse contexto, ele conclui, tal conceito representa uma extensão prática de uma descoberta da filosofia teórica³⁴¹.

Essa conclusão de Rousset assume ainda a hipótese de duas redações diferentes para a *Ética*, mas sugere, por outro lado, a existência de certa continuidade no desenvolvimento da problemática da comunidade em Espinosa. A partir dessas conclusões, é possível voltar à comparação estruturada por Hubbeling entre os axiomas 4 e 5 do *BT*, os axiomas 3 e 4 das cartas 2-4 e as proposições 2 e 3 da *Ética* I, e responder, enfim, que a introdução das expressões “*commune aliquid habere*”, “*inter se commune habere*” e outras similares se localiza nesse esforço inicial de geometrização da filosofia para o qual as três obras de juventude, como não poderia deixar de ser, contribuem decisivamente.

Da mesma forma que não se pode deixar de considerar a importância dos *PFC* enquanto primeiro exercício espinosano de geometrização de uma filosofia e o Apêndice do *BT* como primeiro esforço de geometrização da própria filosofia, também o último parágrafo do *TEI* pode ser analisado nesse sentido, especialmente através da leitura do §110. Nesse parágrafo, vale recordar, Espinosa afirma que as ideias falsas e fictícias nada

³⁴¹ Rousset, B. La première Éthique. In : *L'immanence et le salut – regards spinozistes*. Paris : Kimé, 2000, p. 111.

podem nos revelar sobre a “essência do conhecimento” (*essentia cogitationis*). Tal essência, escreve ele,

deve ser tirada das propriedades positivas das coisas que acabamos de enumerar, isto é, deve-se estabelecer alguma coisa comum (*aliquid commune statuendum est*), da qual se sigam necessariamente essas propriedades, ou que, uma vez estabelecida, dela decorram necessariamente estas propriedades – e que uma vez eliminada, todas elas desapareçam (GII, p. 40).

É difícil precisar, sem margem de erro, a que altura do desenvolvimento de suas obras Espinosa escreveu essas linhas, e tampouco como exatamente elas se articulam às ideias presentes nos axiomas 4 e 5 do Apêndice do *BT* e, mais ainda, às cartas a Oldenburg e à obra maior. Porém, é impossível deixar de pensar que, como afirmou Lívio Teixeira, ao lermos o termo “comum” no fragmento “*aliquid commune statuendum est*” do §110, estamos no “pórtico da *Ética*”³⁴².

É justamente essa forma “*aliquid commune*” que foi introduzida nos axiomas 4 e 5 do Apêndice para se transformar nos axiomas 3 e 4 das cartas. Analisemos, em primeiro lugar, para bem investigar a gênese da proposição 2 da *Ética* I, a versão do axioma 4 do *BT* em confronto com o axioma 3 das cartas.

No *BT*, se lê: “Axioma 4: As coisas que têm atributos diversos, *bem como as que pertencem a atributos diversos*, não têm nada uma da outra”. Os termos grifados inseridos na transcrição desaparecem na versão debatida nas cartas, que registra “As coisas que têm atributos diversos nada têm em *comum* entre si”. A explicação para a sentença grifada se encontra na axiomática do *BT* como um todo, sobretudo nos axiomas 2 e 3: o primeiro afirma que as coisas ou se distinguem realmente ou acidentalmente; o segundo afirma que as coisas que se distinguem realmente ou possuem atributos diversos, como pensamento e extensão, ou são referidas a atributos diversos, como o intelecto e o movimento, um pertencente ao pensamento e o outro à extensão.

Com a expressão do axioma 4 do *BT* acima grifada, o filósofo estabelece, no cerne da estrutura geométrica de sua filosofia, a distinção entre a diversidade em relação aos atributos e a diversidade em relação aos modos ou acidentes. A diversidade ligada aos modos, ou seja, às coisas que pertencem a atributos diversos é excluída justamente porque a

³⁴² Cf. Espinosa, *Tratado da reforma da inteligência*, op. cit., p. 66, nota n. 64.

redação do texto do axioma vai progressivamente se definindo apenas em direção ao plano do que é por si, isto é, substância, ou os infinitos atributos infinitos. Há, portanto, uma passagem de “as coisas que têm atributos diversos” (a saber, aquelas que são anteriores às suas modificações ou acidentes) a “as coisas que pertencem a atributos diversos” (“aquelas que não são por si”). Da forma como aparece no *BT*, a redação passa (na correspondência com o secretário) para simplesmente “as coisas que têm atributos diversos”, deixando em aberto se se trata do que é “por si” ou do que é “por outro”. Todavia, na versão final da *Ética*, mudando para o posto de proposição, “as coisas” são restringidas apenas às substâncias.

Analisemos agora as transformações pelas quais passou o axioma 5 do *BT* (o axioma 4 das cartas antes de atingir a redação da proposição 3 da *Ética* I). O axioma 5 do *BT* assevera: “Aquilo que não tem em si algo de uma outra coisa também não pode ser causa *da existência* dessa última”. Os grifos inseridos por nós na transcrição desaparecem na versão discutida nas cartas, que expressa apenas: “As coisas que nada têm em comum entre si não podem ser uma causa da outra”. O adjunto adnominal restritivo “da existência” desaparece tanto da versão das cartas quanto da versão final da proposição 3 da *Ética* que, diferente da proposição 2, não tem por sujeito “substâncias”, mas “coisas”, mantendo aqui a possibilidade de se tratar de algo “por si” ou “por outro”.

A compreensão da introdução do conceito de comum no edifício geométrico do sistema pode ser ainda mais ampliada, se for considerada, na passagem da forma axiomática dos axiomas 3 e 4 das cartas para a forma proposicional, a introdução das demonstrações das proposições 2 e 3 na *Ética*.

A demonstração da proposição 2 (antigo axioma 3 das cartas) afirma:

“É também patente pela def. 3. Com efeito, cada uma delas [das duas substâncias] deve ser em si e deve ser concebida por si, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra”.

A demonstração da proposição 3 (antigo axioma 4 das cartas) afirma:

“Se nada têm em comum uma [coisa] com a outra, então (pelo ax. 5) não podem ser inteligidas uma pela outra, e por isso (pelo ax. 4) uma não pode ser causa da outra. C.Q.D”.

A demonstração das proposições 1 e 2 da *Ética* são “patentes” em virtude do conteúdo afirmado por definições: a primeira, que não será aqui considerada, é patente

pelas definições de substância e modo; a segunda é evidente somente pela definição de substância, afinal, ela existe em si e por si é concebida, sem envolver o conceito de outra coisa para existir ou ser concebida; portanto, se forem dadas duas substâncias, elas terão atributos diferentes (pelos quais existem e são concebidas) e nada em comum terão entre si.

As duas primeiras proposições da *Ética* são demonstradas pelo recurso à evidência, mas não se trata da auto-evidência dos axiomas, *per se*, mas de uma evidência que depende de outra ou outras definições. As proposições 1 e 2 da primeira parte, como quaisquer outras proposições da obra que se fazem patentes por intermédio de simples definições, possuem demonstrações que apenas explicitam ou expressam claramente o que já está dado nas próprias definições. Assim, afirmar que duas substâncias possuidoras de atributos diversos nada tenham em comum entre si é algo que já está implicado na própria definição de substância.

A terceira proposição, por sua vez, se vale dos axiomas 4 e 5 da parte I, os quais não possuem qualquer pré-história nas apresentações geométricas anteriores. A demonstração segue a fórmula “Se..., então..., por isso...”, sendo que a primeira implicação se vale do axioma 5 (já aqui reproduzido algumas vezes) e a segunda, que conclui a sentença, se vale do axioma 4 (“O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”).

A proposição 3, precisamente porque estabelece a necessidade de comunidade entre as coisas para que uma possa ser causa da outra, é a primeira que guarda a inscrição “C.Q.D.” (“como queríamos demonstrar”). Ela se caracteriza como o primeiro lugar, em toda a *Ética*, onde uma sentença (sem nada ter de evidente por si ou por outra coisa) é produzida a partir do conteúdo expresso em componentes anteriores. Não é, pois, sem motivo que nessa primeira conclusão complexa o fundamento da primeira implicação seja o axioma que prevê que coisas que nada têm em comum não podem ser inteligidas uma por meio da outra.

Encontra-se aqui, por conseguinte, o fundamento daquilo que no *TEI* foi chamado de *commercium*, isto é, a relação produtiva e causal entre as coisas, e a relação produtiva e causal entre as ideias.

Tendo em vista esses argumentos, é preciso admitir que o conteúdo dos axiomas 4 e 5 do Apêndice do *BT* e dos axiomas 3 e 4 das cartas a Oldenburg pareceu a Espinosa, em

algum momento da composição de seu sistema geométrico, insuficientes enquanto não fossem determinados por uma outra afirmação (aquela que se lê no axioma 5 da *Ética*) que garantisse a comunicabilidade.

Assim, não há nenhum problema em dar certo assentimento ao modo pelo qual Darbon e Rousset concebem a continuidade de tratamento do termo *commercium* entre o *TEI* e a *Ética*. “A *Ética*”, escreve Rousset, “desde o axioma 4 da Primeira parte, retomará esse tema do comércio em termos de comunidade”, especificando desde esse momento quais são “as vias seguidas pela causalidade eficiente”, e consolidando, enfim, a “base lógico-ontológica” não simplesmente “da teoria das noções comuns” (como defendeu o comentador), mas de todo um sistema regido pelo princípio de comunidade. É de tal princípio que deriva a noção *comum*, mas também as propriedades *comuns*, os afetos *comuns* e outras muitas expressões empregadas por Espinosa com esse adjetivo.

Deleuze também parece ter razão ao correlacionar as linhas iniciais da *Ética* com as linhas finais do *TEI*, embora retire disso conclusões que excedem o limite do que pode ser demonstrado com os poucos elementos documentais de que dispomos. Talvez pelo preconceito do biologismo, ele não pôde articular com precisão uma relação que ele mesmo implícita em sua análise. Ao argumentar que as noções comuns surgiram “tarde demais”, ou seja, depois de todo alicerce do *TEI* ter sido moldado, o filósofo francês assinala: “elas [as noções comuns] deveriam garantir um novo ponto de partida para a filosofia, mas o ponto de partida já foi fixado nas ideias geométricas”³⁴³.

Lendo Espinosa fora do registro da cisão, o ponto de partida da filosofia não se torna “novo”, pois fundar a *Philosophia* nos “seres geométricos” e nas ideias desses seres, isto é, nas “ideias geométricas” é uma conclusão a que Espinosa chegou escrevendo sobre o método. O esforço pela geometrização da filosofia era familiar a Espinosa desde que Descartes expôs suas razões geométricas nas respostas às segundas objeções; da mesma forma, não deve ter sido para ele um projeto surpreendentemente novo demonstrar os *Princípios* de Descartes pela síntese. Por isso, se fosse o caso de demonstrar a “emenda do intelecto” geometricamente, ele assim poderia ter feito. O que Espinosa efetivamente elabora nas últimas linhas do *TEI* é o fundamento da passagem da imaginação à razão, assunto, inclusive, muito discutido por Deleuze em inúmeras obras.

³⁴³ Deleuze, *Espinosa – filosofia prática*, op. cit., p. 125.

Qual é esse fundamento? Não podem ser as noções comuns, porque introduzi-las desse modo repercutiria como se elas fossem o equivalente do *deus ex machina* que Aristóteles enxerga no *Nous* de Anaxágoras. Não pode também ser a razão, que se funda nas noções comuns. Só pode ser então algo que, no âmago das ideias falsas e fictícias, *estabelece* ou *institui* “algo em comum” a partir daquilo que já está dado na natureza (e na natureza da própria imaginação).

A entrada em cena da expressão “ter algo em comum” não é, conseqüentemente, uma novidade que se apresenta apenas na *Ética*, mas o produto de uma elaboração que liga as três obras ditas anteriores à maior, cada uma a seu modo. A entrada dessa expressão no tecido das comprovações geométricas faz ver que o aspecto matemático do “ser comum” espinosano, longe de ser menos importante que o biológico ou qualquer outro, é o fundamento ontológico da conveniência e do comércio entre as partes, o fundamento ontológico da coerência entre as partes e o todo e, por fim, o fundamento ontológico da unicidade e indivisibilidade da substância.

Este último fundamento, cuja explicação depende da compreensão do movimento desempenhado pelo axioma 5 e as proposições 2 e 3 no decurso da *Ética*, será objeto do início do próximo capítulo.

Antes de encerrar as exposições feitas nesse item, é importante lembrar que Hubbeling, depois de estudar minuciosamente a construção do método axiomático na *Ética*, afirmou que as mudanças de texto de Espinosa através dos tempos tiveram como objetivo reformular a estrutura das provas geométricas e, tanto quanto possível, afastar sua obra dos conceitos escolásticos. Se ele está correto, é preciso notar como a inserção da ideia de *comunidade* no nascimento da cadeia produtiva da obra opera especialmente em vista de expulsar toda e qualquer forma de ordem moral do mundo.

3.4. Diferenciação e comunidade

A *Ética* é uma obra cuja *plena* inteligibilidade filosófica depende do saber de sua história e, como qualquer obra composta de palavras, sua compreensão varia segundo os hábitos do leitor no momento em que a encontra. Embora seja tão refém da imaginação que inevitavelmente envolve todas as coisas feitas de palavras, o escrito de Espinosa se dirige

igualmente a todos os intelectos, mas não é apreendido sempre da mesma forma, afinal, o engenho de cada leitor varia enormemente.

Uma leitura da obra operada mais pela imaginação do que pelo intelecto está, enfim, mais suscetível aos saltos fortuitos da memória. A memória foi definida por Espinosa como uma concatenação de ideias que envolve objetos dados fora do corpo humano conforme a ordem das afecções corporais de cada indivíduo singular. No escólio da proposição 18 da parte II, encontra-se o exemplo da palavra “cavalo”. Um camponês – escreve o filósofo – acostumado a tratar a terra, ao ouvir o nome desse animal tem a mente lançada de forma imediata à imagem do arado e do campo a ser cultivado; um soldado, educado desde cedo para a guerra, transfere instantaneamente o nome do animal para um cenário de cavaleiros em batalha (GII, 107). Tal exemplo mostra como os homens são remetidos a pensamentos completamente discrepantes, de acordo com o modo pelo qual foram afetados por aqueles signos ao longo da vida.

O método geométrico imprime estabilidade às palavras, porque parte de definições instituidoras de significados precisos às palavras; porém, engendra prolixidade. A prolixidade, em virtude da dispersão de suas partes, dificulta não só o trabalho da memória em concatenar, mas também a atividade do intelecto em afirmar o verdadeiro como verdadeiro, fruto do exercício da potência de raciocinar. O desejo de continuidade da leitura ou a aversão ao formato de texto oscilam conforme os argumentos se acomodam ou não ao intelecto do leitor, ou conforme eles dispõem sua imaginação.

No início deste capítulo foi apresentada a importância dos estudos acerca da produção da *Ética* para sua plena compreensão; foram expostas também as inúmeras dificuldades que aparecem ao leitor não acostumado com esse tipo de texto a um só tempo geométrico e filosófico. Contudo, como pode não parecer evidente o quanto a ideia de diferença foi analisada, definida e delimitada ao longo de todo o percurso trilhado neste capítulo, pretende-se agora mostrar sumariamente como ela se encontra em destaque no contexto da própria noção de comunidade.

A *diferença* está implicada na noção de “ter algo em comum” desde os primeiros escritos de Espinosa. No primeiro diálogo do *BT*, a personagem Amor pergunta a Razão e Intelecto se existe um ser sumamente perfeito que não possa ser limitado por outro e que contenha em si todas as (diversas) coisas existentes. Em sua resposta, Intelecto admite

contemplar a Natureza em seu todo como infinita e perfeitíssima. Razão, por sua vez, argumenta que seria absurda qualquer tentativa de limitar a Natureza, por isso, estima-a como “una, eterna, por si mesma, infinita”, isto é, uma “unidade eterna” juntamente com tudo que nela está contido.

Até aqui o primeiro diálogo retoma a tese básica da Natureza imanente, desenvolvida, sobretudo, no cerne do capítulo 2 da primeira parte do *BT*. Todavia, a entrada de Concupiscência no debate focaliza o núcleo fundamental dessa tese, qual seja, a relação entre as partes de Deus no processo de constituição daquilo que Deus, como um todo, é.

Concupiscência sustenta, contra o argumento proposto por Razão, a impossibilidade de que a unidade e a diversidade da Natureza concordem, levando em conta que a substância pensante e a extensa (ambas partes da natureza) “nada têm em comum”; ela sustenta ainda que não poderia ser aventada a existência de uma terceira substância, uma vez que se ela existisse, certamente não teria os mesmos atributos das duas anteriores e, assim, existiria fora delas, onde nada existe (GI, 30). Concupiscência retoma, em sua fala, os problemas discutidos por Espinosa entre os parágrafos 18 e 22 do referido capítulo 2 (GI, 24-25)³⁴⁴.

No §18, o autor apresenta a conhecida objeção frequentemente feita aos que defendem ser extensão um atributo divino. Como em geral se avalia, escreve ele, a extensão não poderia ser atribuída a Deus, uma vez que ela é divisível em partes e isso acarretaria imperfeição ao ser eterno e infinito; tal proposição, além disso, estaria em desacordo com a concepção de Deus como “ser simples”.

A resposta a essa objeção, feita entre os parágrafos 19 e 22, demonstra que, em primeiro lugar, parte e todo são apenas entes de razão, e não entes verdadeiros ou reais. A natureza, tomada aqui como “extensão substancial”, não possui parte ou totalidade, afinal, se pudesse ser dividida, ela perderia sua essência, que é infinita. Em segundo lugar, jamais poderia haver partes em uma Natureza infinita, na medida em que todas as partes são, por natureza, finitas e, então, não poderiam jamais compor algo infinito. Diferente da água ou de um relógio de corda que são compostos de partes menores que podem ser

³⁴⁴ Uma nota ao §17, sobre a unicidade da substância, afirma: “Isto é, se fossem substâncias diversas que não estivessem implicadas com um único ser, então a união seriam impossível, já que vemos claramente que elas não têm entre si absolutamente nada em comum, como pensamento e extensão, em que, não obstante, consistimos” (GI, p. 23).

compreendidas separadas de seu todo, cada uma das partes da extensão, se existisse, dependeria da extensão infinita para poder ser concebida, pois ser infinita é da natureza da substância extensa (*BT*, I, §§19-20).

No §21, Espinosa desloca o problema da divisão e das partes para a natureza dos modos da substância, negando – como foi expresso – a propriedade da divisibilidade na esfera daquilo que é causa de si. O lugar da divisão passa a ser o modo: ao dividir água, por exemplo, não se divide a substância água (que, indivisível, continuará sendo sempre a mesma), mas o modo da substância “água”. Portanto, conclui o §22, “a divisão ou passividade sempre tem lugar no modo”; a passividade não poderia caracterizar a substância, pois para que um ser passivo se produza é necessário outro, diverso dele, que seja a causa desse padecimento, o que não se dá na substância (ou Deus) que é perfeita e una, e não abriga nenhuma *diversidade* ou *contrariedade* em si mesma.

Ao retornar ao diálogo, após esse esclarecimento acerca do que é parte e todo segundo a primeira parte do *BT*, entende-se com mais clareza a continuidade do debate: Amor responde à Concupiscência que, na verdade, extensão e pensamento não constituem substâncias, mas atributos que, juntamente com outros infinitos atributos, nada mais seriam do que modos do ser uno, eterno, infinito, existente por si mesmo e fora do qual nada pode existir. Concupiscência replica, declarando que o modo de proceder de Razão parece propor que o todo seja algo fora das partes ou que exista sem elas; tal raciocínio conduziria ao absurdo, na medida em que todos os filósofos admitem que o todo seja uma “noção segunda” e que não exista fora da mente humana. Além disso, como Razão havia proposto que os modos dependem dos atributos para existir, Concupiscência afirma que ela confunde o todo com a causa, isto é, representa “a força pensante como uma coisa da qual depende o intelecto, o amor” e todos os outros modos (*BT*, 1º Diálogo, §11). Para Concupiscência, a força pensante não seria propriamente um todo, mas apenas a causa de efeitos.

A resposta dada por Razão a essa nova objeção destaca ainda mais a noção de causalidade imanente. Ao contrário de uma causa transitiva que produz seus efeitos fora dela mesma, os atributos constituiriam, para Razão, uma causa imanente, de tal modo que nada produziriam fora deles. O intelecto, por exemplo, seria *causa* enquanto se refere aos conceitos que dele dependem; e *todo*, na medida em que consiste em seus conceitos imanentemente produzidos.

Marilena Chaui, em comentário ao primeiro diálogo do *BT*, afirma que nesse ponto da obra é estabelecido o *fundamentum* da filosofia de Espinosa, já que ocorre a identificação da causa de si com a causa imanente, peculiar ao espinosismo: Deus é o ente uno e indivisível, pois dizê-lo “causa de si” é dizê-lo “causa imanente de todas as coisas dentro de si mesmo”. Desse modo, fica definido aqui o fundamento do *Deus sive Natura*, isto é, “uma unidade que é totalidade, sem a dispersão da pluralidade substancial e sem ser limitada pelo Nada”³⁴⁵. Noutras palavras, como escreve Domínguez, Espinosa procura “conciliar causa e todo”, salvaguardando “a unidade (na diversidade) da natureza”³⁴⁶. Esse esforço de conciliação causa/todo e essa busca pela coerência da *diversidade una* da natureza é o princípio da originalidade filosófica de Espinosa e de uma filosofia da imanência.

Assim, vê-se que o importante princípio do comércio e da conveniência entre as coisas no interior do espinosismo, isto é, o “ter algo em comum”, já se fazia presente no sistema, embora de forma marginal. O ingresso da noção de “ser comum” ou “ter em comum” na *Ética*, não está patente nos termos do *BT*. A objeção de Concupiscência, segundo a qual é impossível que a unidade e a diversidade da Natureza concordem, encontrará uma resposta mais coesa só na obra publicada em 1677. A ideia básica, não obstante, permanece.

A partir dessas considerações já é possível concluir que se Yovel está correto em afirmar que Espinosa deu à ideia de imanência uma “nova e poderosa sistematização”, essa nova e poderosa sistematização se consolida através desse sistema de relações comuns, elucidado desde a “primeira demonstração” da *Ética*, feita para a proposição 3, a primeira que se encerra com “C.Q.D.”.

A crítica de Concupiscência é interessante para se pensar como se resolve, no “esboço da *Ética*” ou na “*Ética* holandesa”, o problema da diversidade no interior de uma natureza única. Está claro que é preciso compreender a diversidade no campo dos modos e, dentre a diversidade dos modos, a distinção entre os modos finitos humanos e os demais modos finitos.

³⁴⁵ Chaui, M. *A nervura do real* (Volume 1), op. cit., p. 563.

³⁴⁶ Ver observação de Domínguez (Spinoza, B. *Tratado Breve*, op. cit, p. 224, nota n. 59).

Se o lugar de proeminência dos homens na filosofia não é o do finalismo de um Deus imaginado à sua semelhança, como reza o antropomorfismo típico dos que reivindicam uma ordem moral do mundo, o lugar de proeminência dos homens no pensamento de Espinosa é no campo dos modos, pois além das diferenças dadas por natureza – às quais, vale ressaltar, todas as modificações estão submetidas – há algumas diferenças que só são engendradas porque dependem da ação dos homens, que são capazes de instituir coisas novas e de aprofundar ao extremo, por causa disso, esse processo de diferenciação.

Já que foram mencionados diversas vezes ao longo desse trabalho os leitores não filósofos da filosofia de Espinosa, nada pode ser mais justo que encontrar em uma médica psiquiatra brasileira, uma explicação para o lugar de destaque do modo humano no interior do pensamento espinosano. Nise da Silveira (1905-1999), leitora de Espinosa, símbolo da luta contra os tratamentos psiquiátricos baseados em métodos violentos, em uma das cartas que extemporaneamente escreve para Espinosa, nos agracia com palavras que colocam nossa discussão em uma perspectiva privilegiada para se pensar o problema da diferenciação na *Ética*. Depois de ter explicado, a título de apresentação da metafísica espinosana, que a existência dos modos é precária, posto que podem existir como não existir, ao passo que a substância é eterna, ela escreve:

Os humanos seriam modos. Mas me parece que, pelo menos a estes modos, os humanos, você [Espinosa] concede uma latente capacidade de diferenciação e esforça-se, através de toda *Ética*, para ajudá-los a se diferenciarem de maneira especial, reformando o entendimento, trabalhando ideias confusas, a fim de torná-las claras, indicando-lhes o caminho para libertarem-se da escravidão das paixões e mesmo atingirem a beatitude. Esta arte de diferenciação, que você propõe, chega ao ponto de admitir a possibilidade de um modo perecível por definição, saltar, graças a um assíduo trabalho, de sua instável condição de existência para conquistar a eternidade. Seria um verdadeiro pulo olímpico. Ouso até propor para seu livro *magnum* o subtítulo: “Arte de diferenciação do modo humano”. Estarei dizendo um absurdo?³⁴⁷

Nise da Silveira, em seu colóquio com Espinosa, certamente não incorre em nenhum absurdo. Se, como foi demonstrado, tudo na natureza está em comércio com outras coisas, a “latente capacidade de diferenciação” do modo humano só se produz em função da existência de coisas em comum entre os homens e os demais modos. Desta comunidade

³⁴⁷ Silveira, N. *Cartas a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, p. 24-25.

é que se torna possível um “salto” da instabilidade (a “instável condição de existência” de modo) à estabilidade própria do que é eterno (como a substância).

Esse “verdadeiro pulo olímpico”, produto de um “assíduo trabalho”, é facilitado pela leitura da *Ética*, que ajuda no processo de diferenciação. Mas como? Ora, se todo o livro maior de Espinosa produz conclusões que só são inteligíveis porque têm algo em comum com seus antecedentes, a experiência de leitura da *Ética* enquanto “arte de diferenciação do modo humano” é também, como já havia afirmado Nise da Silveira, uma “experiência de totalidade”³⁴⁸. Afinal, quanto maior for a potência de produção de diferenças, tanto maior será a totalidade por essa diversidade abarcada.

Para compreender melhor as relações entre *diversidade* e *instituição*, é preciso em primeiro lugar compreender que *diferença* não é *contrariedade*. A diferença entre as coisas não impede a produção de comunidades entre elas, ao passo que a existência de contrariedades impede. Através da instituição, os homens – e somente os homens, aqui reside seu aspecto diferencial – podem aprofundar suas diferenças mantendo laços comuns que impeçam a intromissão de qualquer contrariedade.

Se for tomado em consideração um objeto especificamente humano, como uma língua e toda diversidade que a envolve, pode-se notar claramente como a geometria pode operar nesse processo de compreensão da diversidade. Espinosa, que se dispôs a escrever uma *Gramática da língua hebraica*, colocou-se no terreno do diverso e, a partir de um esforço de geometrização da gramática do hebraico, fundamentou uma espécie de “geometria do instituído”.

O diverso remete ao que é próprio a cada povo e, no interior deste, a cada pessoa; um patrimônio (leis, costumes, línguas) que toma a forma de tradição herdada de geração em geração. É inútil buscar na natureza humana universal as razões do que é singular a um grupo de homens, enorme ou diminuto, ou mesmo a um único homem. Delineia-se aí o campo a que se lançará Espinosa ao compor uma gramática hebraica: o mundo *diversificado*. Concebendo o trabalho geometricamente, o filósofo confiou a seu método uma função muito peculiar, levando-o a assumir a forma do que denominaríamos uma *geometria do instituído*, do não-dado, do que é humano e está na dependência dos homens. Diferentemente daquele método cuja condição de possibilidade costumamos supor nós a platidade ontológica, a ordem geométrica do *Compêndio* instala-se e

³⁴⁸ Idem, p. 23-24.

ganha sentido apenas por causa da diversidade, e de uma diversidade profunda³⁴⁹.

Também ao compor a *Ética*, Espinosa se lançou ao mundo do diversificado e se esforçou pela compreensão da diferenciação do modo humano no interior da natureza, seu processo de singularização no interior de uma sociedade determinada, a “sociedade comum”, mencionada tanto na parte II quanto na parte V. O trabalho empregado na *Gramática*, devotada ao entendimento de uma instituição do povo hebraico (a língua), difere do trabalho feito na *Ética*, pois o que se diz sobre as instituições humanas na obra maior não se refere a um povo ou a um grupo específico de seres humanos, mas aos homens em geral. No entanto, a diferenciação dos homens em povos singulares em partes singulares da Terra não se faz à revelia do que todos os homens dos mais diversos lugares têm em comum e do que está dado por natureza a todos eles.

Um exemplo claro é a liberdade de pensar. De acordo com o último capítulo do *TTP*, ninguém pode renunciar à liberdade de julgar e pensar o que quiser, porque isso é algo que atinge universalmente o gênero humano; portanto, as autoridades jamais poderão tentar, “sem resultados funestos”, fazer com que os homens pensem e julguem somente conforme o que for instituído pelas autoridades políticas. Nesse exemplo se vê com nitidez que a instituição, embora se contraponha ao que é “por natureza”, não pode se realizar independentemente do que a natureza determina.

O trajeto desse capítulo explicitou como a noção da conveniência se liga não só à ideia de “ter algo em comum”, mas também ao campo do instituído, definido como campo “da diferenciação relativamente à natureza dada”³⁵⁰. Nos próximos capítulos, onde ensaiaremos uma explicação sobre a relação entre parte e todo nas diversas partes da *Ética* (sempre em associação com a problemática da comunidade), principiaremos pela análise do influxo que as proposições 2 e 3 da parte I (bem como seu quinto axioma) exerce para a definição da indivisibilidade e unidade da substância, e também para o entendimento da divisibilidade e multiplicidade dos modos.

³⁴⁹ Santiago, H. *Geometria do instituído* – estudo sobre a gramática hebraica espinosana. Fortaleza-CE: EdUECE, 2014, p. 110.

³⁵⁰ Idem, p. 49.

CAPÍTULO 4: COMUNIDADE E COERÊNCIA

4.1. Interioridade

“Uma substância não pode ser produzida por outra substância”. Eis o enunciado da proposição 6 da *Ética* I (GII, 48), uma das peças fundamentais da argumentação que sustenta a indivisibilidade e, posteriormente, a unicidade da substância. Essa proposição é decisiva para a demonstração da proposição 7, que origina a proposição 8; sua base está não só nas proposições 2 e 3, profundamente investigadas no capítulo anterior, mas também na proposição 5, intimamente vinculada à proposição 4.

Embora essa ligeira descrição nada diga de essencial, ela contém, em síntese, a estrutura dedutiva que permite a Espinosa encontrar os elementos essenciais para mostrar que Deus é causa imanente, e não transitiva de todas as coisas. Se continuarmos atentos à estrutura dedutiva das primeiras proposições da parte I, poderemos notar rapidamente como as noções de comunidade e diversidade são centrais para compreendermos de onde se forma a expressão “partes da natureza”, que concerne exclusivamente ao campo dos modos.

O ponto principal da estrutura dedutiva que acima esboçamos, a proposição 6, é de extremo interesse, pois envolve a noção de produção, que esteve relacionada, no capítulo anterior, às expressões “comércio” e “ter algo em comum”. A demonstração principal que torna impossível admitir que uma substância cause ou produza outra se faz não apenas pelas proposições que versam sobre a ausência de comunidade entre substâncias e coisas (2 e 3), mas também pelas proposições que tratam da presença de diversidade e de identidade entre coisas e atributos (4 e 5).

Vejamos a proposição 4: “Duas ou várias coisas distintas distinguem-se entre si ou pela diversidade dos atributos das substâncias, ou pela diversidade das afecções das mesmas substâncias” (GII, 47). A demonstração dessa afirmação é construída a partir do axioma 1 e das definições de substância, atributo e modo, sem recurso a nenhuma das três proposições que lhe antecedem. Assim como a proposição 2 não dependeu diretamente de sua antecedente para se demonstrar, também as duas formas possíveis de distinção entre as coisas (*ex diversitate attributorum substantiarum* e *ex diversitate earundem affectionum*) são deduzidas somente de definições e axiomas.

A proposição 5, por sua vez, registra: “Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo” (GII, 48). Esse enunciado toma em seu primeiro movimento demonstrativo a proposição que lhe precede e, a partir da proposição 1, da definição 3 e do axioma 6, determina a unicidade de cada tipo de substância, indispensável para a demonstração da proposição 14, segundo a qual afora Deus não pode existir nem ser concebida outra substância.

Essa justaposição de proposições, axiomas e definições que Espinosa mobiliza no início da parte I da *Ética* evidencia com clareza a estrutura da primeira demonstração da proposição 6.

Na natureza das coisas não podem ser dadas duas substâncias de mesmo atributo (pela prop. 5), isto é (pela prop. 2), que tenham entre si algo em comum. E por isso (pela prop. 3), uma não pode ser causa de outra, ou seja, não pode ser produzida por outra (GII, 48).

A primeira afirmação da demonstração, baseada na proposição 5, sustenta que na natureza não existem duas ou mais substâncias de mesmo atributo, o que, pela proposição 2, implicaria reconhecer “algo em comum” entre elas. Essa afirmação mostra o entrelaçamento das noções de comunidade, identidade e diversidade nesses passos iniciais da *Ética*. Tanto a *identidade* de atributo entre substâncias diferentes quanto a *comunidade* e a *diversidade* entre elas são ideias empregadas para manifestar o absurdo que seria tomar uma substância como produto de outra substância. Pela Proposição 3 (cujo fundamento é, lembremos, o axioma 5), a demonstração conclui que, por não terem nada em comum entre si, substâncias diferentes jamais poderão produzir umas às outras.

É impossível ler essa demonstração e não retomar a definição de *commercium* dada por Espinosa no §41 do *TEI*, ao assegurar que todas as coisas da natureza estão em relação umas com as outras. Nesse caso, porém, trata-se da impossibilidade de comércio entre certas coisas, e não de sua necessidade. Ora, a mudança de registro facilmente se explica pela mudança do campo ao qual a relação de produtividade se refere. No *TEI*, Espinosa se referia às coisas particulares (que são *em outro*) e aqui, nas primeiras proposições da *Ética*, ele se refere às coisas que são *em si*.

É importante notar como a noção de comunidade, sempre em relação com a noção de diversidade, é fundamental tanto para a afirmação da necessidade de comércio entre as coisas particulares, quanto para a afirmação da ausência de comércio entre coisas que são em si. A noção de diferença, é certo, aplica-se aos atributos ou aos modos da substância; entretanto, como os atributos são *per se*, cada um infinito em seu gênero e incapaz de ser limitado por qualquer um dos outros, entre eles não cabe nenhuma forma de comunidade, pois constituem interioridade absoluta.

A dimensão das relações de comunidade e diversidade é, por conseguinte, a das modificações dos atributos, as quais se caracterizam pela exterioridade, ou seja, pela presença de um mundo exterior com o qual todas as coisas comerciam. Embora tenha sido crucial a intervenção dessas duas formas de relação para a demonstração da unicidade da substância na parte I, é na parte II e nas seguintes que comunidade e diversidade encontram uma fundamentação positiva. Prova disso é a própria formulação da expressão “*inter se commune habere*” que surge no *De Deo* majoritariamente em forma negativa (“não ter nada em comum”), e que no *De servitute*, como será visto adiante, incide quase sempre em forma positiva (“ter em comum”).

Antes de procurar a definição das relações de comunidade entre os modos, é preciso saber, em primeiro lugar, o *porquê* de uma substância não possuir partes e, em segundo lugar, em *qual sentido* se pode afirmar que a parcialidade pode ser atribuída à natureza. A investigação desses pontos toca em cheio o problema da coerência, e só depois de aclará-los é possível entender em que sentido, para o filósofo, se deve compreender o todo e suas partes.

Maria Luísa Ferreira sintetiza com clareza essas duas indagações em uma só questão cuja resposta depende do entendimento das proposições 12 e 13 da *Ética* I, ambas ligadas à proposição 6 e também àquelas outras duas que se deduzem desta, as proposições 7 e 8. Ferreira observa que se Espinosa afirma a indivisibilidade da substância e assimila a substância a Deus, e Deus à Natureza (empregando ao mesmo tempo a expressão “partes da natureza”), então poderíamos perguntar: “Deus tem partes?”³⁵¹.

Duas soluções foram dadas, segundo Ferreira, para esse problema. A primeira considerou a dificuldade como uma espécie de inconsistência do espinosismo; a segunda

³⁵¹ Ferreira, M. Espinosa e a relação todo/partes. In: *Conatus*, Fortaleza-CE, n. 4, dezembro de 2010, p. 88.

reconheceu como legítima a ideia de um Deus dotado de partes no contexto da filosofia espinosana³⁵². As duas soluções, manifestamente insuficientes do ponto de vista filosófico, obrigam-nos a evitar uma interpretação do Deus de Espinosa à “maneira humana”³⁵³ e, acrescentaríamos, à maneira da imaginação.

Retomemos a proposição 12 e sua demonstração: “Nenhum atributo da substância pode verdadeiramente ser concebido do qual siga que a substância possa ser dividida” (GII, 55). Esse enunciado assegura o princípio lógico segundo o qual a *divisão* não se segue da natureza de nenhum dos infinitos atributos infinitos, e se demonstra a partir de duas suposições.

As partes em que se dividiria a substância, assim concebida, ou conservariam a natureza de substância, ou não. Se posto o primeiro caso, então (pela prop. 8) cada parte deveria ser infinita e (pela prop. 6) causa de si e (pela prop. 5) deveria constar de um atributo diverso e, por isso, de uma substância poderiam ser constituídas várias, o que (pela prop. 6) é absurdo. Acrescente-se que as partes (pela prop. 2) nada teriam em comum com seu todo, e o todo (pela def. 4 e prop. 10) poderia ser e ser concebido sem suas partes, o que ninguém duvidará ser absurdo. Agora, se posto o segundo, evidentemente as partes não conservariam a natureza de substância; então, quando a substância inteira fosse dividida em partes iguais, perderia a natureza de substância e cessaria de ser, o que (pela prop. 7) é absurdo (GII, 55).

A divisão da substância, caso se desse, ou resultaria em partes que conservariam a natureza do todo e seriam ditas infinitas (cada uma delas causa de si mesma), ou resultaria em partes que não conservariam a natureza do todo. No primeiro caso, cada parte infinita deveria possuir um “atributo diverso” e poderiam ser constituídas várias substâncias, o que a proposição 6 demonstra ser absurdo. No segundo caso, quando o todo fosse dividido em partículas absolutamente iguais, ele “perderia a natureza de substância”, ou seja, deixaria de existir, um absurdo que se confirma pela proposição 7 (“à natureza da substância pertence o existir”; GII, 49).

Depois dessa demonstração, a proposição 13 anuncia a indivisibilidade da substância absolutamente infinita³⁵⁴, ressaltando (em seu corolário) que toda substância, inclusive a corpórea, é indivisível enquanto substância. No escólio, Espinosa expõe em

³⁵² Idem, p. 88-89.

³⁵³ Idem, p. 89.

³⁵⁴ Proposição 13: “A substância absolutamente infinita é indivisível” (GII, 55).

linhas breves o que pode ser tomado como resposta à questão formulada por Ferreira em seu artigo:

Que a substância seja indivisível é mais simplesmente inteligido apenas disto: a natureza da substância não pode ser concebida senão infinita e por parte da substância nada outro pode ser inteligido que substância finita, o que (pela prop. 8) implica contradição manifesta (GII, 55-56).

O fim do escólio da proposição 13 remete diretamente à proposição 14, que estabelece não poder existir nem ser concebida, afora Deus, qualquer outra substância. Assim, a resposta à questão sobre a possibilidade de existirem “partes da substância” dá satisfação também à pergunta pela adequação de se falar, no sistema de Espinosa, em “partes de Deus”: se a substância não possui partes e Deus é a substância única, então também dele não há partes.

Mas se é válida a conhecida equação “Deus ou Natureza”, lema do espinosismo e, sobretudo, da primeira parte da *Ética*, por que a *natureza*, diferentemente da *substância* e de *Deus*, pode ser entendida como possuindo partes? Perscrutar uma resposta a essa indagação requer adentrar um dos problemas mais delicados do espinosismo: a debatida “passagem do infinito ao finito”, isto é, a *transição* de um todo absolutamente uno e causa de si a uma infinidade de partes que só existem e são concebidas em outro.

Embora a Proposição 18 da parte I afirme ser Deus “causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva” (GII, 63), impedindo que se conceba a produção infinita sob o signo de *transição*, não é estranho que esse ponto tenha sido tratado em termos de “passagem”³⁵⁵. A mudança de registro de infinito para finito requer efetivamente compreender antes a divisão da natureza em natureza naturante e natureza naturada e, a partir dessa divisão, a teoria dos modos infinitos imediatos e mediatos, para que (só então) se possa “chegar” aos modos finitos. Entretanto, se não for compreendida ao menos como “passagem imanente”, pode-se introduzir nessa explicação uma abertura à transcendência que não convém ao espinosismo. Pensada como produção imanente, a “passagem” do

³⁵⁵ Delbos emprega o termo “passagem” (“*passage*”) para se referir a esse movimento do infinito ao finito (Cf. Delbos, *O espinosismo*, op. cit., p. 66). Chauí toma a questão como “passagem metafísica”, justamente para se contrapor a certa leitura circular do espinosismo que o interpreta de maneira acosmista, como indo de Deus a Deus (cf. Chauí, “Imanência e luz”, op. cit., p. 114). Frederico Pires, em estudo sobre os modos infinitos em Espinosa, aborda a “fenda” existente entre infinito e finito e a discute em termos de “transição” (Pires, F. O debate sobre os modos infinitos em Espinosa. *Numem*, Juiz de Fora-MG, n. 12, s/d, p. 112-113).

infinito ao finito se torna mais perfeitamente reconhecida, conforme veremos, como *produção de totalidade e produção de diversidade*.

As proposições 12 e 13, como recorda Marilena Chaui, desenvolvem percursos demonstrativos diferentes, conquanto ambas se dirijam à afirmação da indivisibilidade da substância. A primeira apresenta uma formulação negativa: “nenhum atributo” é dito ser verdadeiramente concebido do qual se siga que a substância possa ser dividida; a segunda apresenta uma formulação positiva: “a substância absolutamente infinita é indivisível”³⁵⁶. Tanto a demonstração da indivisibilidade da substância, feita na proposição 12 de forma distributiva (a partir das duas hipóteses de divisão da substância), quanto a demonstração do mesmo ponto expressa pela proposição 13 de forma absoluta e positiva³⁵⁷ combatem diretamente um duplo preconceito que se infiltrou em frequentes opositores da imanência. O primeiro prejuízo é aquele “que, ao afirmar a transcendência de Deus, O concebe ‘à semelhança do homem’”; o segundo é aquele “que, por afastar essa semelhança, julga a extensão indigna do ser de Deus, porque seria finita e divisível”³⁵⁸.

O núcleo da argumentação que tornou necessária a demonstração da indivisibilidade da substância pelas proposições 12 e 13 (e não somente a partir da proposição 8, como teria sido possível fazer)³⁵⁹, revela a preocupação do filósofo de deduzir essa conclusão através de um percurso geométrico que enfrente na raiz esse preconceito antiquíssimo: “o preconceito milenar que impedira conceber a extensão como atributo divino”³⁶⁰.

Reside, de fato, no problema da atribuição da extensão a Deus o cerne da discussão que Espinosa empreende contra os inimigos da imanência. Se, como mostramos, as proposições 2 a 5 fundamentam a proposição 6 (e, conseqüentemente, a 7), sendo essas duas últimas basilares para a refutação das hipóteses de divisão da substância na proposição 12, então já podemos identificar definitivamente o lugar da comunidade e da diversidade nessa nova sistematização da imanência operada pelo filósofo: a *indiferença* necessária na relação entre os diversos e infinitos atributos constituintes da substância, e a *comunidade*

³⁵⁶ Chaui, *A nervura do real*, op. cit., p. 853.

³⁵⁷ Idem, p. 854.

³⁵⁸ Idem, p. 857.

³⁵⁹ Chaui, recorrendo à Carta 35 – a Hudde, mostra como teria sido suficiente ao filósofo fundamentar a indivisibilidade da substância apenas pela proposição 8 (cf. Idem, p. 855).

³⁶⁰ Idem, p. 854.

igualmente necessária na relação entre modos que são produzidos no *interior* de cada atributo.

Sempre que teve oportunidade, Espinosa insistiu em assumir como absurda toda e qualquer tentativa de se pensar, em seu sistema metafísico, a existência de várias substâncias³⁶¹. Ele foi extremamente cauteloso ao explicar a natureza dos atributos, para que não fosse dada margem a pensá-los como deuses diversos. Cada atributo é infinito em seu gênero e todos constituem a essência da substância absolutamente infinita. Como pontualmente escreve Chaui, “a essência do que é absolutamente infinito exclui que a diversidade de atributos acarrete multiplicidade (absurda) de absolutos”³⁶², ou seja, que haja dois ou vários deuses. Da indiferença entre os atributos – assegurada pela definição 2 da parte I – resulta a impossibilidade de se dar comunicação entre eles, embora todos *constituam* uma única e mesma coisa, a substância³⁶³. Apesar disso, essa diferença entre os atributos não se dissipa no nada, mas se *expressa* na diversidade de ações ou de modos nos quais cada atributo se modifica. Uma importante observação de Marilena Chaui acentua o sentido que os termos acima grifados em itálico assumem na concepção espinosana de atributo:

O emprego de *constituere* e de *exprimere* possui um sentido preciso: atributos não constituem seres, constituem a essência de um ser, são sua complexidade ou *conveniência* e *cohaerentia* intrínsecas (é isto que *constitutio* diz); atributos exprimem a realidade de um ser, isto é, as ações imanentes a esse ser são ele mesmo em ações diferenciadas e não algo outro que o representaria; como pluralidade diferenciada de ações afirmam a realidade (é isto que *exprimere* diz)³⁶⁴.

Nessa conexão entre constituição e expressão não se nota qualquer “passagem”, mas uma autêntica forma de produção imamente. À primeira vista pode-se supor que esse raciocínio empreende uma “leitura circular” do espinosismo, como aquela que Chaui designou como levando “de Deus a Deus”, sem atentar para a mudança de registro –

³⁶¹ A advertência aparece não só na parte I da *Ética* (Proposição 10, escólio), mas antes foi dada na correspondência do primeiro período com Oldenburg (Carta 3; GIV, 11).

³⁶² Chaui, *A nervura do real*, op. cit., p. 855.

³⁶³ A ordem e conexão das coisas e a ordem e conexão das ideias é a mesma (*idem*), em conformidade com a Proposição 7 da parte II (GII, 89). A relação estabelecida entre as duas ordens e conexões é de identidade, não de comunidade. Nem poderia ser diferente, afinal, os atributos são *da substância*, interioridade absoluta, que não tem um exterior com o qual possa se comunicar.

³⁶⁴ Chaui, *A nervura do real*, op. cit., p. 842.

absolutamente necessária nos escritos de Espinosa – do infinito para o finito. Há, decerto, um movimento que conduz de Deus a Deus, na medida em que não há um “fora” de Deus ao qual o infinito possa “passar”. Não obstante, nem esse movimento é circular nem essa passagem é para um “fora”. É na interioridade da substância que as coisas são por ela produzidas, como sustenta a proposição 15 da parte I: “Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”.

O estudo da propriedade da indivisibilidade substancial na primeira parte da *Ética* nos forçou a repassar toda a estrutura dedutiva das proposições 2-3, 4-5, 6-7-8 e 12-13-14 da parte I, resgatando uma discussão do primeiro tempo da correspondência entre Espinosa e Oldenburg, transcorrida durante o ano de 1661. O estudo da produção imanente, que rapidamente esboçaremos agora com a análise da demonstração da proposição 15, reenvia ao diálogo mantido nos últimos anos (1675-1676), quando a *Ética* provavelmente já estava pronta para impressão (Carta 68; GIV, 299).

Ao afirmar que tudo que existe, existe em Deus, Espinosa se aproxima do Deus cultuado por Paulo nos *Atos dos Apóstolos* (17, 23-25), no qual “vivemos, nos movemos e existimos” (GIV, 307). A imagem de Deus desenhada por Paulo nessa passagem bíblica, como foi observado no segundo capítulo, é precisamente a mesma que nega a concepção antropomórfica da divindade e que se opõe a um Deus que se desconhece, porque não se permite dar a conhecer aos homens, como o Deus da Escola ou de Descartes. Salvo o versículo 27, que, como mostramos, descreve de forma muito vaga a busca dos homens por Deus, todo o recorte do capítulo 17 dos *Atos dos Apóstolos* sugerido por Proietti³⁶⁵ se identifica ao percurso demonstrativo da proposição 15:

Afora Deus não pode ser dada nem concebida nenhuma substância (pela prop. 14), isto é (pela def. 3), uma coisa que é em si e é concebida por si. Modos, por sua vez (pela def. 5), não podem ser nem ser concebidos sem substância; por isso só podem ser na natureza divina e só por ela ser concebidos. Ora, nada é dado afora substâncias e modos (pelo ax. 1). Logo, nada sem Deus pode ser nem ser concebido (GIV, 56).

A expressão “na natureza divina”, integrante central da demonstração acima, pode sugerir uma leitura semelhante à concepção estoica da física, que propõe um Deus

³⁶⁵ Proietti, *Agnostos Theos*, op. cit., p. 23-35.

corpóreo. Tal suspeita poderia ser ainda mais favorecida pela crítica à noção de vazio que Espinosa dispõe no escólio dessa proposição (GII, 59)³⁶⁶. O filósofo, porém, tanto na correspondência com Oldenburg quanto no escólio da proposição 15 ressalta que quando identifica Deus à natureza não toma Deus como um pedaço de matéria. Um pedaço de matéria, em conformidade com o corolário da proposição 25, é uma coisa particular.

Esse corolário, que se faz “patente” pela definição 5 (de modo) e pela proposição 15, afirma: “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” (GII, 68). Bem observado, ele acrescenta algo novo à discussão até agora em pauta sobre a apreensão do movimento que vai do infinito ao finito como produção imanente e não como passagem. Trata-se da fórmula “maneira certa e determinada” que caracteriza a expressão dos atributos de Deus.

Em texto sobre as noções de possibilidade e determinação, Homero Santiago evidencia o quanto no espinosismo tudo é determinado. A noção de “determinação”, concebida à luz da proposição 16 da parte I, explicita a necessidade com que o real se constitui em uma sequência infinita³⁶⁷. O foco dessa proposição é a necessidade da natureza divina pela qual infinitas coisas se seguem de infinitos modos. Nessa perspectiva, o termo “determinação” deve ser entendido como “a atividade da substância ou Deus na medida em que de sua natureza ‘devem seguir-se’, determinadamente, ‘infinitas coisas’³⁶⁸”.

A ação de “determinar” corresponde, pois, ao modo de produção imanente da natureza. As infinitas coisas determinadas pela atividade da substância seguem leis fixas e eternas. Justamente porque são infinitas, certas e determinadas, são *plurais* e, por isso, abrem o campo para se pensar duas, três ou infinitas coisas reciprocamente exteriores.

A distinção entre *natureza naturante* e *natureza naturada*, vista a partir da compreensão do movimento infinito-finito sem a imagem da “passagem”, deixa ainda mais

³⁶⁶ Diz-se que tal suspeita de estoicismo pode ser favorecida ainda mais com a negação espinosana do vazio porque a afirmação do vazio é, como se sabe, tipicamente epicurista, e contra essa e outras teses do epicurismo tradicionalmente se levantaram os estoicos. Recordemos: foi essa oposição de Espinosa aos vacuístas que, como mostramos no primeiro capítulo, levou Leibniz a associar o pensamento de Espinosa aos estoicos, deixando para Hobbes a filiação ao epicurismo.

³⁶⁷ A proposição 16: “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)” (GII, 68).

³⁶⁸ Santiago, H. Possibilidade e determinação. In: Tatián, D. (comp.) *Spinoza – noveno coloquio*. Córdoba: Brujas, 2013, p. 246.

claro o quanto essa “divisão da natureza”³⁶⁹ em duas formas (uma no particípio presente e outra no particípio passado) apenas expressa o sentido de uma produção e de uma relação imanente da forma mais adequada à maneira pela qual o intelecto humano percebe comumente as coisas.

Delbos, embora tenha escolhido o termo “passagem” para designar a relação entre os atributos (infinitos) e os modos finitos, também explica a definição espinosana de “natureza naturada” como meio de eliminar a “ideia comum de criação”, substituindo-a pela “ideia de produção imanente”. Segundo ele, a “divisão” (*division*) da natureza em naturante e naturada, assumida desde o *BT*, provém do pensamento tomista e escolástico, que identificava originalmente o “naturante” ao Deus transcendente, exterior às substâncias. Espinosa, ao admitir a natureza como naturante e naturada a partir de uma leitura imanente, teria sido motivado pela unificação que sugere o “emprego comum” da palavra “natureza”³⁷⁰. Essa interpretação da combinação entre naturante e naturado proposta pelo filósofo insere os modos finitos na natureza, e não fora dela.

Assim como o verme no sangue, todos os modos da substância nela vivem e existem a descrever o mundo a partir de um “olho kepleriano”. A imagem do “olho kepleriano” – lembremos – ofereceu ao pintor do século XVII elementos para entender o olhar do artista não mais como algo que preexiste exteriormente ao espaço a ser pintado, mas como algo inserido na própria tela. Da mesma forma, é no interior da natureza naturante que a natureza naturada captura e participa do todo.

Como Vermeer, cujo olho kepleriano é desenhista e cartógrafo, Espinosa (...) na *Ética* descreve a Natureza Naturada por meio do intelecto finito que capta *notiones communes* ou as *res fixae et aeternae*, isto é, a estrutura universal inteligível do mundo do qual faz parte, traçando *more geometrico demonstrata* a cartografia do real como o desenho da paisagem proposto por Kepler “*non tanquam pictor, sed tanquam mathematicus*”³⁷¹.

Os modos estão inseridos no interior da natureza assim como o olhar do pintor está posto no interior da própria pintura. Essa comparação vale certamente para todos os modos.

³⁶⁹ A expressão “divisão da natureza” é de Delbos (*O espinosismo*, op. cit., p. 63).

³⁷⁰ *Idem*.

³⁷¹ Chauí, *Imanência e luz*, op. cit., p. 117.

Uma vez que todos os corpos são em alguma medida “animados”³⁷², todos descrevem o mundo como o olho kepleriano que transparece nas obras de Vermeer, dentro da cena, dentro do mundo.

O destaque feito por Chaui recai sobre o “intelecto finito” humano e, portanto, mais do que a vermes no sangue, essa ênfase remete ao modo finito singular que pode chegar, com esforço, à mais perfeita descrição do mundo, valendo-se da geometria (“*non tanquam pictor, sed tanquam mathematicus*”). O intelecto humano captura a “estrutura universal inteligível do mundo do qual faz parte”; isso significa que ele entende o mundo do qual é uma parte, assim como o verme nas partes do sangue percebe como cada uma comunica seu movimento a outra e, por conseguinte, percebe quais são suas propriedades comuns. Ora, “o inteligível do mundo”, ao qual a citação faz alusão, é uma produção imanente de *exterioridades*, e isso não confere qualquer perfeição, imperfeição, beleza ou feiúra ao universo tido como interioridade absoluta.

Se não encontramos transições na produção imanente da substância, não é porque não ocorrem transições em nenhum sentido; as transições se passam nos modos que, enquanto partes da natureza, mantêm necessariamente relações com os outros modos. Nesse ponto, a noção de “propriedade” passa a ter grande importância. Assim como a indivisibilidade, a primeira das propriedades da substância apresentadas por Espinosa, depende das noções de comunidade e diversidade, as propriedades dos modos também dependem delas, embora em outro registro.

4.2. Exterioridade

“Por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa; ver corol. da prop. 25 da parte I”. Essa primeira definição da parte II inicia a cadeia demonstrativa que dá a conhecer o que se segue “necessariamente da essência de Deus”; demarca, por isso, o primeiro passo que nos conduz “como que pela mão ao conhecimento da mente humana e de sua suma felicidade (*beatitudo*)”³⁷³. A primeira coisa que se segue da essência de Deus, na linha de

³⁷² *Ética* II, Proposição 13, escólio (GII, 96).

³⁷³ *Ética* II, Prefácio (GII, 84).

desenvolvimento da *Ética*, é o corpo, entendido como modo certo e determinado da substância considerada como coisa extensa. Determinação é aqui entendida como atividade da qual se seguem infinitas coisas de infinitos modos. A compreensão dessa determinação requer antes de tudo um estudo das noções de propriedade, comunidade, singularidade e multiplicidade.

A indicação do corolário da proposição 25 da parte I na definição de corpo, patente pela definição 5 e pelo que se segue da proposição 15, avança a noção de “coisas particulares” definida como afecções de atributos, isto é, modos de expressão certa e determinada dos atributos de Deus.

A definição 1 da parte II permite a Espinosa tomar o corpo também como “coisa singular”; é o que ele faz na demonstração do lema 3 da chamada “Pequena física”, momento da *Ética* em que o autor nos oferece um brevíssimo tratado sobre a natureza do corpo³⁷⁴, objeto do qual “não temos senão um conhecimento bastante confuso”, conforme sustenta o escólio da proposição 13 da parte II (GII, 97). É também pela definição de corpo que o filósofo demonstra que “todos os corpos convêm em que envolvem o conceito de um só e o mesmo atributo”, base da demonstração do lema 2.

O primeiro lema a explicar a natureza do corpo está fundado no conteúdo disposto antes da parte II, nas proposições 5, 8 e no escólio da proposição 15, que sintetiza o percurso argumentativo iniciado na proposição 12³⁷⁵. Nesse lema, segundo o qual “os corpos se distinguem um do outro em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância” (GII, 97), está implicada toda a temática metafísica anteriormente analisada, pela qual se revela a noção de produção imanente como relação entre exterioridades no interior de cada atributo.

O lema 2 afirma que “todos os corpos convêm em certas coisas (*omnia corpora in quibusdam conveniunt*)”. Se associarmos esse lema à proposição 3 da parte I, assim como o lema 1 foi associado às proposições 5 e 8, compreenderemos então que essa *conveniência* designa a relação de comércio entre coisas distintas, descrita no capítulo anterior. Se os

³⁷⁴ Uma advertência geral quanto à “Pequena física”. Nesse texto, situado entre o escólio da proposição 13 e a proposição 14 da parte II, Espinosa se dispõe a abordar o corpo sem *prolixidade*: “Se eu tivesse tido a intenção de tratar do corpo minuciosamente, deveria ter explicado e demonstrado essas coisas de forma mais prolixa. Mas já disse que minha intenção é outra...” (GII, 102). O enunciado da Proposição 13 afirma ser o corpo o “objeto da ideia que constitui a mente humana”, “modo certo da extensão existente em ato” (GII, 96).

³⁷⁵ Cf. Chauí, *A nervura do real*, op. cit., p. 857.

corpos, enquanto coisas particulares que se distinguem umas das outras – em razão do movimento, do repouso, da rapidez e da lentidão – convêm quanto a certas coisas, é lícito concluir, pela proposição 3 da parte I, que eles podem ser causa uns dos outros e, portanto, produzir-se mutuamente³⁷⁶, ainda que sejam coisas distintas. Como só podem causar umas às outras aquelas coisas que tenham entre si algo em comum (e é exatamente isso que afirma a proposição 3), os corpos que convêm entre si, como coisas que são, necessariamente têm algo em comum (o movimento/repouso) pelo qual se transformam e se mantêm.

Se o lema 1 estabelece a distinção entre corpos e o lema 2 assegura a conveniência existente entre eles quanto a certas coisas, o lema 3 retoma a noção de determinação, mas desta vez para explicar como os corpos são postos em movimento ou em repouso uns pelos outros. Nesse lema se desvenda a dinâmica da exterioridade: os corpos são movidos e refreados por determinação de outros corpos “ao infinito”. Essa exterioridade do modo, completamente distinta da interioridade absoluta que caracteriza em primeiro lugar a substância, traz como consequência necessária a existência de contrariedades. É o que afirma o corolário do lema 3:

um corpo em movimento continua a mover-se até que seja determinado por outro corpo a repousar; e um corpo em repouso também continua a repousar até que seja determinado por outro ao movimento (GII, 98).

A combinação entre movimento e repouso, que era razão de conveniência entre os corpos até o lema 2, mostra-se então como motivo de contrariedade: uma “causa externa” pode determinar um corpo a adquirir um estado contrário ao que possuía.

O axioma 1, que aparece logo na sequência do corolário do lema 3, já contém, por sua vez, o embrião da noção de multiplicidade, originada pelo encontro (afeto produzido) entre corpo afetante e corpo afetado, dado de *muitas* maneiras.

Todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante; tal que um só e o mesmo corpo é movido diferentemente conforme a diversidade de natureza

³⁷⁶ A identificação entre “ser causa de algo” e “produzir algo” foi feita por Espinosa, lembremos, no final da demonstração da proposição 6 da parte I, como foi visto anteriormente.

dos corpos moventes e, inversamente, diferentes corpos são movidos diferentemente por um só e o mesmo corpo (GII, 99).

A diversidade de natureza entre corpos afetantes e afetados, moventes e movidos, promove uma multiplicidade de encontros, de modo que um corpo pode mover ou ser movido por outro (ou outros corpos) de diferentes maneiras.

Até o axioma 2 Espinosa explora os corpos simplíssimos, que se distinguem apenas por movimento, repouso, rapidez e lentidão. A definição que se segue ao axioma 2 introduz na cadeia demonstrativa os corpos compostos e, portanto, põe em questão a *aderência* e a *separação* de um corpo em relação ao outro. Assim como na explicação da noção de coerência dada na Carta 32, a concepção lucreciana de *textura* e *certa ratio* reaparece nesse ponto da “Pequena física” para fornecer uma fundamentação para aquilo que, segundo Morfino, configura o “primado do encontro sobre a forma”³⁷⁷.

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos (*coercentur*) por outros de tal maneira que aderem (*incumbant*) uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam (*communicent*) seus movimentos uns aos outros *certa quadam ratione*, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos (GII, 99-100).

O raciocínio dessa definição, que demonstra o lema 7 a ser analisando adiante, ressoa, ao menos em parte, o momento já citado do Canto VI do poema de Lucrécio (1084-1089), onde se diz: “Os corpos que entre si mantêm a melhor juntura (*iunctura optima*) contêm texturas que se esfolam (*texturae ceciderunt mutua contra*), que convêm (*convenient*)”. A imagem lucreciana dos “vãos de um corpo” que ocupam “os desvãos de outro corpo” é extremamente adequada para explicar o fenômeno da aderência descrito por Espinosa, seja a aderência causada pelo constringimento, seja a causada pela comunicação de movimento entre os corpos.

Essa definição é também o momento em que pela primeira vez na *Ética* se acha a expressão “comunicar movimento”. A restrição dessa comunicação pela sentença “*certa quadam ratione*” confere determinação a certa “união de corpos” que compõe um só e mesmo indivíduo que se distingue dos demais por essa união. Está dado, então, no âmbito

³⁷⁷ Morfino, V. La scienza delle *connexiones singulares*..., op. cit., p. 179-184.

dos corpos, a correspondência essencial entre união e diferenciação: quanto mais certos corpos se unem, tanto mais se diferenciam e produzem um todo cada vez *maior*.

As noções (quantitativas) de “maior” e “menor” são mencionadas no axioma 3 que se segue dessa definição, introduzindo a ideia de mutação, com nítidas ressonâncias lucrecianas. Segundo Espinosa, as partes de um indivíduo que aderem umas às outras de modo a formar superfícies maiores não serão facilmente mudadas por um corpo externo; ao contrário, um indivíduo cujas partes formam superfícies menores estará mais suscetível a ter sua situação alterada pelo exterior.

No lema 4, o filósofo dispõe pela primeira vez na “Pequena física” a noção de conservação de uma natureza: se um indivíduo, que consiste em certa união de corpos, tem certos corpos dele separados, mas de tal forma que outros corpos venham a ocupar o lugar desses, o “indivíduo manterá a sua natureza de antes, sem nenhuma mutação de sua forma”. Esse lema instaura no pequeno tratado espinosano sobre a natureza dos corpos a tensão que define toda a situação das partes no mundo, isto é, o jogo entre mutação e conservação. A articulação entre esses termos aparentemente opostos acompanha todo o desenvolvimento do texto que se segue (os lemas 4, 5, 6 e 7, além de todos os postulados sobre o corpo humano que fecham a “Pequena física”). A demonstração desse quarto lema explica como a mutação e a conservação de corpos se relacionam de forma contínua, evidenciando uma dinâmica segundo a qual um corpo muda continuamente para continuamente se conservar.

Os lemas 5, 6 e 7 explicitam a relação mutação/conservação dos corpos sob três diferentes perspectivas. O lema 5 versa sobre a mudança enquanto aumento ou diminuição dos corpos, e seu papel para a conservação; o lema 6 trata da mudança enquanto mudança de direção, ressaltando como um corpo pode, mesmo movido em diferentes sentidos, manter sua natureza; o lema 7, enfim, toma a conservação do todo de um corpo como consequência da conservação de cada parte que o integra.

Nesses três lemas figura com relevo a expressão “*certa ratio*”, intimamente vinculada à ideia de “proporção”. A proporção de movimento e repouso se insere na argumentação, portanto, como *fundamento* para a conservação dos corpos. Como foi visto, ela restringe o sentido de “comunicação de movimento” entre um corpo e outro que lhe é exterior. É da manutenção dessa proporcionalidade ou *ratio* que deriva a conservação do

modo; quanto mais constante ela for, maior textura conferirá ao corpo, garantindo melhores condições para se manter³⁷⁸.

O corpo, enquanto parte da natureza, é o avesso da substância, é exterioridade necessária, mas não absoluta; por poder se comunicar com outros corpos, poder constringer e ser constringido, separar-se e unir-se, o modo da extensão pode manter sua natureza, isto é, manter a proporção de movimento e repouso que sustém sua natureza.

Essa exterioridade parcial necessária é, por consequência, uma interioridade parcial. Nesse confronto e conformação do interior de um corpo com o exterior há uma permanente transição; cada indivíduo (corpo formado por corpos menores) se conserva o quanto pode, mas a natureza inteira, tomada como um único indivíduo, permanece estável, indivisível e única³⁷⁹.

No escólio do lema 7, começa a ganhar mais forma a noção de “multiplicidade” como algo inerente à natureza dos corpos, ou seja, a todas as coisas que exprimem “de maneira certa e determinada a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa”. Espinosa menciona a existência de três gêneros de indivíduos: os simplíssimos, os compostos de indivíduos de naturezas diversas e os compostos de muitos indivíduos de naturezas diversas. É certo que, na sequência, ele estende esses gêneros ao infinito, concebendo a natureza inteira como um único indivíduo, porém, o gênero de indivíduos que o filósofo tem em mente – aquele que pode tirar o maior proveito da multiplicidade própria da natureza – é o gênero humano cujo corpo é objeto dos seis postulados que encerram a “Pequena física”. O modo finito humano, que costuma ter um conhecimento bastante confuso de seu próprio corpo, pode aprimorar esse conhecimento e alcançar a “suma felicidade”, como anuncia o final do prefácio da parte II.

³⁷⁸ Ainda aqui essa argumentação se mostra muito próxima daquela com a qual Lucrecio encerra o fragmento do Canto VI citado no capítulo 2: os corpos que apresentam a “melhor juntura” são os que melhor “podem se manter”; parecem, segundo o poeta, como que “atados por ganhos” ou “por anéis encadeados” (Canto VI, 1084-1089; *Os Pensadores*, p. 274).

³⁷⁹ Mantido o uno de Parmênides e conservado o movimento como determinação real (como Heráclito), Espinosa coincide com os atomistas (e em especial Lucrecio) quanto à compreensão do universo como um todo que jamais se desequilibra ou se altera não obstante as mudanças que ocorrem dentro dele. No entanto, Espinosa não explica o movimento recorrendo ao absurdo lógico do vazio, mas à tese da comunicação sem intervalos entre os corpos. Por encaminhar seu argumento desse modo Espinosa parece se filiar aos estoicos, que eram plenistas; mas logo deles também se afasta por recusar o pensamento segundo o qual no mundo só há corpos, muito creditada à escola do pórtico. Cf. Campo, J. A propósito de uma carta de Spinoza a Hugo Boxel (márgenes para una lectura materialista de Spinoza). In: *Er – Revista de Filosofia*, n. 17-18, 1995, nota n. 23, p. 7.

4.3 Transições

A proposição 24 da parte II explica o motivo pelo qual a mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes componentes do corpo humano. A demonstração dessa proposição, em sua primeira parte, resgata vários tópicos da “Pequena física”; seu argumento central consiste em estabelecer que as partes do corpo humano só pertencem à essência do corpo enquanto comunicam entre si seus movimentos (*quatenus motos suos... invicem communicant*), não enquanto consideradas como indivíduos que podem existir sem nenhuma relação (*relatione*) com o corpo humano. Altamente compostas, as partes do corpo humano podem comunicar, *alia ratione*, seus movimentos a outros corpos, conservando, porém, aquela *certa ratio* que distingue um corpo humano singular de outro.

A partir da retomada das proposições 3, 7 e 9 da parte II, a segunda etapa da demonstração da proposição 24 conclui:

o conhecimento de cada parte que compõe o Corpo humano está em Deus enquanto afetado por muitíssimas ideias de coisas, e não enquanto tem apenas a ideia do Corpo humano, isto é (pela prop. 13 desta parte), a ideia que constitui a natureza da Mente humana; sendo assim (pelo corol. da prop. 11 desta parte), a Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o Corpo humano (GII, 110).

O corolário da proposição 11, posto na demonstração como o último passo para a compreensão da mente como modo que não envolve conhecimento adequado das partes de seu corpo, toma a mente como parte do intelecto infinito. O conhecimento humano, típico de uma parte da natureza, confuso e mutilado, não pode conhecer as infinitas determinações que põem a existência de todas as coisas singulares. Se, conforme expressa a proposição 31, uma “coisa singular, assim como o Corpo humano, deve ser determinada a existir e a operar de maneira certa e determinada por outra coisa singular” e assim, continuamente, ao infinito³⁸⁰, então é impossível para uma parte do intelecto infinito conceber absolutamente todas as determinações. Apesar disso, é possível à mente humana formar um conhecimento adequado de si mesma, de Deus e de muitas coisas.

³⁸⁰ Essa afirmação, vale lembrar, está respaldada na proposição 28 da parte I (GII, 69).

A formação de conhecimento adequado depende das propriedades comuns das coisas. As infinitas maneiras pelas quais as coisas singulares são determinadas a existir e a operar de maneira certa e determinada por outra coisa ou outras coisas singulares definem uma propriedade comum de tudo que existe. Não obstante, “a partir dessa propriedade comum das coisas” (*ex hac communi rerum singularium proprietate*), apenas deduzimos, segundo a demonstração da proposição 31, que nosso conhecimento (por exemplo, da duração das coisas singulares) é extremamente precário. Nesse sentido, podemos perguntar: quando as propriedades comuns das coisas, mais que informar sobre a precariedade do nosso conhecimento das coisas, tornam possível produzir ideias adequadas?

A resposta a essa questão requer uma análise do percurso da parte II da *Ética* que apresenta os “fundamentos da razão”, ou seja, as proposições 37, 38, 39 e 40³⁸¹. Esse grupo de proposições, disposto no final da parte II e retomado diversas vezes em pontos centrais da cadeia dedutiva do restante do livro (fato, aliás, muito bem frisado por Deleuze³⁸²), foi estudado minuciosamente por diversos comentadores. Não interessa, para os objetivos deste trabalho, inquirir a respeito de todos os passos argumentativos que permitem ao filósofo definir o que é a razão, como fizeram leituras que pretenderam uma análise global da *Ética* ou mesmo da parte II. O objetivo a que nos propomos ao analisar a “razão” é mostrar como, em sua dedução, se relacionam *comunidade* e *propriedade*, formando a noção de “propriedade comum”. O intuito é evidenciar como superar o conhecimento inadequado que naturalmente temos e aumentar a aptidão da mente (parte do intelecto infinito) para conhecermos adequadamente as coisas, unirmo-nos a elas e produzirmos, com isso, uma totalidade cada vez mais singular. Em toda nossa investigação retomaremos aspectos importantes da Carta 32 e, em especial, da discussão de Espinosa com Oldenburg sobre a coerência.

De início, a proposição 37 afirma: “O que é comum a todas as coisas (sobre isso ver acima lema 2) e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular” (GII, 118). À primeira leitura já se percebe ser esta uma nova apresentação do significado de “ser comum” a considerá-lo negativamente. Se nas primeiras páginas da

³⁸¹ Guérout denomina esse conjunto de proposições pelo nome de “dedução da razão”. Cf. Guérout, M. *Spinoza* (II). Paris: Albiér-Montaigne, 1968, p. 325.

³⁸² Cf. trecho do prefácio de Deleuze ao livro *A anomalia selvagem*, já citado no capítulo anterior: “Daí a importância da teoria espinosista das *noções comuns*, que é um elemento fundamental da *Ética* do livro II ao V...”.

Ética a fórmula “nada ter em comum entre si” foi empregada várias vezes pelo autor, a esta altura da parte II, o *comum* é também apresentado pelo que não é.

O fundamento da demonstração dessa proposição é a definição 2: “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida (...)” (GII, 84). A partir dessa definição, Espinosa mostra o absurdo de se considerar o que é comum (e que está igualmente na parte e no todo) como constituinte de uma essência de coisa singular: se algo que é comum a vários seres constituísse, por exemplo, a essência de B, B sendo suprimido, isso que é comum a vários indivíduos também seria suprimido³⁸³.

Martial Guérout, ao comentar esse grupo de proposições, também observou a negatividade do enunciado da proposição 37, mas preferiu dar relevo ao seu conteúdo positivo, tido como “uma definição” espinosana para isso “que é comum a todas as coisas”³⁸⁴. Embora não seja possível saber ao certo como isso “que é comum”, enquanto propriedade, pode ser, em termos espinosanos, objeto de definição propriamente dita³⁸⁵, é certo que o “estar no todo e na parte” reúne ao mesmo tempo o que é *próprio* de cada uma das partes, e o que é *comum* a todas elas. Noutras palavras, “o ser comum” é *isso* que faz com que as partes de um todo convenham entre si em certas coisas, algo idêntico ao que foi afirmado por Espinosa na primeira linha da definição de coerência da Carta 32.

A inserção da ideia de conveniência não foi feita ao léu. Ao contrário, sua base se encontra na referência feita por Espinosa ao lema 2 da “Pequena física” no enunciado mesmo da proposição. Guérout interpretou essa referência como um “exemplo explicativo”, ou uma “ilustração”, e não como elemento demonstrativo, uma vez que tal referência se encontra no texto da proposição, e não em sua demonstração³⁸⁶. Entretanto, se nos detivermos mais ao contexto e à demonstração do lema, deixando momentaneamente de lado seu enunciado (“todos os corpos convêm em certas coisas”), concluiremos que a referência à física é essencial para fundamentar, na cadeia demonstrativa da *Ética*, a noção

³⁸³ Ver, sobre isso, o exemplo da mortalidade como propriedade comum dos homens dado por Guérout, *Spinoza* (II), op. cit., p. 327.

³⁸⁴ Guérout, *Spinoza* (II), op. cit., p. 327.

³⁸⁵ No pensamento de Espinosa a definição se circunscreve ao campo das essências. O “comum” (ou, como registra Guérout na página 327, “isso que é comum a todas as coisas”) não constitui essência de coisa singular. Se, por outro lado, tomarmos o “ser comum” como uma propriedade do sistema de Espinosa e, nessa medida, como uma coisa singular, é possível defini-lo. Talvez tenha sido nessa perspectiva que se expressou o comentador francês.

³⁸⁶ Guérout, *Spinoza* (II), op. cit., p. 327-328.

de “ser comum” como isso que permite que coisas distintas possam se relacionar e convir sob certos aspectos.

Ao interpretarmos o lema 2 na sequência do lema 1, destacamos as referências implícitas ou explícitas que ambos fazem, respectivamente, às proposições 3 e 5 da parte I. Mostramos que, pela proposição 3, apenas coisas que têm algo em comum entre si podem ser causa umas das outras, e que pelo lema 2 os corpos convêm quanto ao atributo do qual são modos, tendo, portanto, em comum o movimento e o repouso. Ora, a ligação do ser *comum* ao dado da conveniência entre corpos (lema 2) que se distinguem uns dos outros (lema 1) permite concluir, em virtude do fundamento estabelecido na proposição 3, que o “estar na parte e no todo” é fundamento de relação e de produção entre as coisas singulares. É, pois, pelo que têm de comum e que está na parte e no todo que as coisas podem se transformar e se manter ou, numa palavra, convirem³⁸⁷.

A menção ao lema 2 no texto da Proposição 37 não é apenas uma ilustração disso “que é comum”, mas a razão pela qual somos levados a reconhecer que existem coisas em comum entre as coisas singulares. A referência à conveniência dos corpos não é, por isso, somente um exemplo corpóreo da conveniência, mas uma fundamentação da comunidade tanto dos corpos quanto das mentes.

A Proposição 38 coloca, de forma explícita, a mente humana e sua capacidade de conceber e perceber de forma necessariamente adequada isso que é comum a todos os corpos³⁸⁸. No corolário, há uma nova alusão ao lema 2 que permite a conclusão segundo a qual são “dadas certas ideias, ou seja, noções, comuns a todos os homens” (GII, 119). Aqui também a referência à “Pequena física” não é apenas uma exemplificação, mas parte constitutiva da cadeia demonstrativa que explicita a gênese da possibilidade de serem formadas noções comuns a todos os seres humanos. Espinosa justifica a existência dessas ideias ou noções, uma vez que, pelo lema 2, “todos os corpos convêm em certas coisas, que (pela proposição precedente) devem ser por todos percebidas adequadamente, ou seja, clara e distintamente”.

³⁸⁷ Conforme lembrou Chantal Jaquet a propósito das ideias de *auxílio e aumento* de potência em Espinosa, “a conveniência não deve (...) ser confundida com uma simples coleção de propriedades comuns. Mais que uma comunidade de natureza, exprime uma natureza comum”. Cf. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões* em Espinosa. Tradução: M. de Paula & L. César Oliva. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2011, p. 143.

³⁸⁸ Proposição 38: “O que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente” (GII, 118).

Na sequência, a proposição 39 enuncia: “A ideia do que é comum e próprio ao Corpo humano e a alguns corpos externos, pelos quais o Corpo humano costuma ser afetado, e está igualmente na parte de qualquer um deles e no todo, será adequada na Mente”. À primeira vista, algo ser dito “comum e próprio” aos corpos parece sugerir uma contradição, pois o que é próprio a um corpo é próprio dele, mas não de outros; e o que é comum, é comum a dois ou a vários corpos, e não pode ser tomado como próprio de só um deles. Em contrapartida, se atentamente observarmos o que demonstra a Proposição 37, notaremos não haver qualquer contradição: “próprio e comum” é aquilo que está “igualmente” na parte (e por isso é *próprio* dela), mas também no todo (e, por isso, é comum a todas as partes). Entretanto, o filósofo acrescentou nessa proposição um dado que não estava presente nas proposições anteriores. Ele escreve: “a ideia do que é comum e próprio ao Corpo humano e a alguns corpos externos, pelos quais o Corpo humano costuma (*solet*) ser afetado (...), será adequada na Mente” (GII, 119).

A introdução da ideia de frequência ou repetição de uma mesma afecção, feita a essa altura da exposição da parte II, articula-se intimamente a uma grande temática que acompanha o espinosismo: a noção de “engenho” de um homem ou de um grupo de homens, entendido como resultante do modo pelo qual esse homem ou esses homens foram afetados continuamente ao longo da vida³⁸⁹. É evidente que para o efeito desejado na demonstração da proposição 39 a frequência ou repetição das afecções não visa nada além de demarcar uma restrição à expressão “corpos externos”, limitando-os somente aos que afetam o corpo humano. No entanto, no primeiro escólio da proposição 40, no momento de determinar a gênese das imagens universais, a repetição de uma mesma afecção no corpo do homem ao longo da vida é nuclear para entender como a noção de comunidade – como foi dito no decorrer desse trabalho – confronta a noção de ordem moral do mundo. Na imbricação entre o corolário da proposição 39 e o primeiro escólio da proposição 40 reside o ponto de partida que permite a Espinosa recusar, por meio de uma explicação da coerência da natureza fundada em noções comuns, qualquer especulação em torno de uma

³⁸⁹ Andréa Pac, em tese recentemente elaborada, lista mais de seis acepções que o termo engenho possui ao tempo de Espinosa. Em seu trabalho, ela desenvolve uma análise que evidencia toda a complexidade que esse conceito envolve no pensamento espinosano, sobretudo na esfera política (cf. *Ingenium en la filosofía de Spinoza: una perspectiva realista para pensar la multiplicidad en la sociedad política*. 2013. Universidad Nacional de Córdoba). Aqui, porém, não conceberemos esse termo senão na exata medida em que se refere ao sentido de resultado que o costume de ser afetado gera em certo ser com o passar do tempo.

entidade que, de fora do mundo, crie e coordene suas partes tal como o *deus ex machina*. Analisemos, pois, essa imbricação e como ela se liga ao conjunto de proposições que encerra a parte II³⁹⁰.

Da proposição 39 e sua demonstração decorre necessariamente o corolário segundo o qual “a Mente é tanto mais apta (*aptior*) para perceber adequadamente muitas coisas, quanto mais seu Corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos” (GII, 119). De fato, quanto mais coisas próprias em comum o corpo humano tiver com certos corpos exteriores que o afetam continuamente, mais ideias adequadas a mente desse corpo estará apta a formar³⁹¹. O corolário emprega o comparativo “*aptior*” para qualificar a mente que, por ter seu corpo unido a muitos outros por propriedades comuns, pode conhecer muitas coisas adequadamente.

As ideias das “muitas coisas” que a mente se torna mais apta a conhecer contêm um traço produtivo que é demonstrado pela proposição 40: “Quaisquer ideias na Mente que seguem de ideias que nela são adequadas são também adequadas” (GII, 120). Nota-se nessa proposição que de ideias adequadas podem ser deduzidas outras ideias adequadas, a formar em conjunto uma sequência de deduções. Essa sequência, graças ao que as coisas têm em comum (pelo axioma 5 da parte I), permite que uma coisa possa ser inteligida a partir de outra. Com isso, está dado o elemento básico com que Espinosa afirma ter demonstrado a causa dos *racionii nostri fundamenta*, “as noções ditas comuns”, e sua forma de produção e de desenvolvimento ao longo de uma cadeia de deduções.

O filósofo afirma, em continuidade, que certos axiomas e noções provêm de “outras causas” que conviria examinar mais detidamente pelo “nosso método”. Embora não se dedique a essa tarefa, ele aponta as conclusões a que se poderia chegar em tal exame, donde derivaria toda uma tipificação das noções. Em primeiro lugar estaria a distinção entre as noções que são mais úteis e as que têm pouca utilidade; em segundo, as noções que são

³⁹⁰ Justamente porque o assunto que nos ocupará daqui em diante é mostrar como a noção de comunidade entra na epistemologia espinosana de modo a refutar a instalação de uma ordem moral no mundo, não nos ocuparemos agora dos postulados que fecham a “Pequena física” e tratam da natureza do corpo humano. Os postulados são, porém, indispensáveis para se compreender os processos físicos e mentais que nos permitem passar do dado natural que é a repetição ou frequência com que os corpos exteriores se modificam uns aos outros, para a modelação do engenho humano. Sobre eles, voltaremos a falar no próximo capítulo.

³⁹¹ Como Espinosa demonstra antes de dispor esse corolário, isso é patente, sobretudo, pelas proposições 7 e 13 da parte II.

comuns, claras e distintas apenas a quem não tem preconceitos; depois, as noções que estão “mal fundadas” e, por fim, as noções “segundas”³⁹².

A fim de não silenciar a respeito do que considera válido para sua argumentação, Espinosa passa a explicar as causas que originam os termos ditos *transcendentais* e aquelas noções chamadas *universais*. Todo o problema, conforme já foi mencionado no capítulo anterior, nasce da limitação do corpo humano que só pode formar em sua mente um número determinado de imagens das coisas. Quando esse número é superado, as imagens são profundamente confundidas, e a mente, para dar conta das muitas imagens que lhe afetam, as compreenderá “como que sob um único atributo” (*quasi sub uno attributo comprehendet*), como “algo” (*aliquid*), “coisa” (*res*), “ente” (*ens*) etc.

As noções *universais* como “homem”, “cão”, “cavalo” etc. também se originam de “causas semelhantes”. Nesse último caso, porém, além da superação da capacidade de imaginar provocada pela excessiva multiplicidade de coisas a afetar um mesmo corpo humano, encontra-se a presença distintiva do “engenho” de cada indivíduo ou grupo de indivíduos.

Ademais, aquelas noções que são chamadas de *Universais*, como Homem, Cavalo, Cão etc. originaram-se a partir de causas semelhantes, a saber, porque se formam *em simultâneo* no Corpo humano tantas imagens, por exemplo de homens, que a força de imaginar é superada, decerto não inteiramente, mas a tal ponto que a Mente não pode imaginar as pequenas diferenças dos singulares (a cor, o tamanho etc. de cada um), nem o número determinado deles, e ela *imagina distintamente* apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo é por eles afetado; pois o corpo foi por aquilo afetado maximamente, isto é, mediante cada singular; e a Mente exprime aquilo pelo nome de homem e o predica de infinitos singulares. Pois não pode, como dissemos, imaginar o número determinado dos singulares. Mas é de notar que estas noções não são formadas por todos da mesma maneira, mas variam em cada um conforme a coisa pela qual o corpo foi mais frequentemente afetado e que mais facilmente a Mente imagina ou recorda [grifos inseridos] (*Ética* II, Proposição 40, escólio 1; GII, 121).

O trecho acima oferece a gênese das noções *universais* também como produto necessário do processo imaginativo. A imaginação de todos os homens, quando não dá conta de abarcar a multiplicidade de imagens, cria termos *transcendentais* que embora não lhe permitam ordenar e conhecer perfeitamente cada uma delas, as reúne de alguma forma,

³⁹² No primeiro diálogo do *BT*, na fala da personagem Concupiscência, o termo “todo” aparece designando uma “noção segunda”, um modo de pensar: “(...) Pois todos os filósofos dizem em uníssono que o todo é uma noção segunda e que não é uma coisa na Natureza, fora da concepção humana” (GI, 30).

ainda que confusamente. As noções universais, em contrapartida, oriundas também do excesso de imagens provocado na mente pelas imagens corporais, dependem do engenho de cada homem, ou seja, da maneira pela qual ele foi mais vezes afetado por certos objetos.

O exemplo de formação de noções universais, dado no final do escólio 1 da proposição 40 da parte II (GII, 121), é claríssimo:

Os que mais frequentemente contemplaram com admiração a estatura dos homens, integram sob o nome de homem o animal de estatura ereta; os que, porém, se acostumaram a contemplar outra coisa, formarão outra imagem comum dos homens, a saber, o homem é um animal que ri, um animal bípede, sem penas, um animal racional; e assim quanto ao restante cada um formará imagens universais das coisas de acordo com a disposição de seu corpo .

A convergência entre a ação de contemplar e a frequência ou a assiduidade com que essa ação se repete, abre caminho para se pensar a formação da razão na filosofia de Espinosa como uma *transição*.

Ao delinear o processo de formação dos universais, o texto do escólio acima descreve a dinâmica da imaginação. As imagens simultâneas que ultrapassam o poder da mente de imaginar não o superam inteiramente, mas apenas o suficiente para que a mente não possa assimilar as pequenas diferenças entre os seres exteriores (por exemplo, dadas várias imagens de homens, imaginar as pequenas discrepâncias de cor e tamanho de cada um). A mente, incapaz de dar conta de todas as singularidades presentes no exterior, “imagina distintamente” somente o que convém ao seu engenho, isto é, à maneira pela qual é frequentemente incitada a contemplar as coisas. Se, por exemplo, um indivíduo vive em um ambiente que valoriza a estatura dos homens, ele compreenderá pelo nome de “homem” qualquer animal com essa característica.

As duas expressões destacadas na primeira citação do escólio – “[imaginar] em simultâneo” e “imaginar distintamente” – revelam duas faces do processo imaginativo que permanecem aquém do conhecimento racional.

Luis César Oliva, examinando a noção de “contemplação” na *Ética*, observa que antes de incidir no escólio da proposição 40, o ato de contemplar só havia sido mencionado em contextos ligados à imaginação ou à mente enquanto exteriormente determinada. No entanto, introduzida em plena dedução da razão com a finalidade de fundamentar uma

“crítica aos universais”, é por meio da contemplação, “ou pelo menos simultaneamente a ela, que ocorre o conhecimento racional”³⁹³.

Se o imaginar distintamente é suficiente para que a mente perceba o que há de comum entre seu corpo e os corpos exteriores não obstante a perda de vista das pequenas diferenças, pode-se indagar se o proceder da razão e o proceder da imaginação não se misturam nesse raciocínio. No espinosismo, como se sabe, a assimilação das comunidades entre as coisas é um fenômeno típico da *razão*, mas como a *imaginação distinta* também parece capaz disso, por que não identificar uma à outra?

Oliva oferece dois excelentes motivos para que não as misturemos. Se o conhecimento adequado, de acordo com o escólio da proposição 29 da parte II, é dado sempre que a mente é “determinada internamente (...) a inteligir as conveniências, diferenças e oposições entre as coisas” (GII, 114), então essa forma de contemplação internamente determinada não poderá jamais se imiscuir àquele modo de perceber “que ignora as diferenças e só imagina distintamente o que mais afetou o corpo”. Ademais, a razão não pode se equiparar à imaginação distinta que produz universais, porque apesar de o conhecimento racional poder ser disparado “pela contemplação de um singular externo por meio de uma afecção”, não é a imaginação que por si só produz ideias adequadas a partir das propriedades comuns³⁹⁴. A imaginação cria noções universais e se liga a imagens comuns; a razão, por sua vez, engendra noções comuns³⁹⁵, ideias adequadas de propriedades comuns.

Com essas considerações é possível constatar que o mecanismo de produção de universais se assemelha muito ao mecanismo que produz noções comuns. Entretanto, no caso da gênese dos universais e transcendentais, a mente se revela impotente: em primeiro lugar, porque é incapaz de precisão ao não inteligir pequenas diferenças nem o número

³⁹³ Oliva, L. Contemplação em Espinosa. In: *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n. 19, jul./dez. 2008, p. 56.

³⁹⁴ Idem, p. 57.

³⁹⁵ Sobre as diferentes relações entre *imagens comuns* e *noções comuns*, bem como sobre o modo com que ambos os conceitos se ligam à ideia de “geral” ou “generalidade” em Spinoza, cf. Vinciguerra, L. *Images communes et notions communes: note sur la nature du general chez Spinoza*. In: Lagree, J. (ed.) *Spinoza et la norme*. Paris: Franc-Comtoises, 2002, p. 85-105. A respeito da “imagem comum” como uma espécie de noção comum da imaginação para aumentar a potência da memória, ver no escólio da proposição 18, o conhecido exemplo da palavra *pomum*. Ver também, conforme foi mencionado no capítulo anterior, a passagem dos *PM* I, 1 (GI, 234) em que Espinosa também apresenta o recurso mental a uma imagem como meio para fortalecer a recordação de uma coisa.

exato de singulares que lhe afetam; em segundo, porque é extremamente variável e oscila dependendo do homem ou do grupo de homens a que se refere.

Assim como o verme, enquanto parte do sangue, observa na natureza da qual participa muitos encontros e variações que não é capaz de explicar apenas pelos poucos elementos de que dispõem, o homem quando imagina não é capaz de explicar todos os encontros e oscilações que existem fora dele. Além disso, o engenho de cada homem ou grupo de homens a tentar explicar esses encontros é também variável e inconstante. O proceder da razão, diferentemente da atividade imaginativa que forma os universais, não deixa escapar as pequenas diferenças, oposições e conveniências entre as coisas. Pela razão (*ratio*), a mente captura as leis que regem a proporcionalidade singular de movimento e repouso (*certa ratio*) reguladora da união e/ou separação dos corpos. Não há, conseqüentemente, nenhuma variação.

Nessa perspectiva, *ratio* e *certa ratio* expressam a igualdade implicitamente dada no *TEI* sob o conceito de *commercium*. Elas se relacionam necessariamente com a matemática. Assim, vê-se com clareza como é errôneo retirar qualquer privilégio da matemática em favor da biologia, quando se trata de pensar a formação das noções comuns em Espinosa, como quis Deleuze³⁹⁶. Se o filósofo francês não enfatiza o valor matemático do termo “*certa ratio*”, ele define muito bem o caráter problemático dos “seres geométricos” que, mesmo não deixando de ser um produto da imaginação, permitem imprimir certa constância àquilo que, do ponto de vista da própria imaginação (e do modo como ela foi acostumada a proceder), varia incessantemente³⁹⁷.

Remo Bodei, ao principiar o vigésimo capítulo do livro *Geometria das paixões* cujo assunto é o conceito espinosano de transição, assegura que, diferente dos ignorantes, os sábios são, no entender de Espinosa, como os epicuristas, que “se esforçam por realizar o passo *a malis ad bona*”; são, igualmente, como “as abelhas de Plutarco, aquelas que sabem se aproveitar bem das circunstâncias mais desfavoráveis” e que “extraem o mel do tomilho,

³⁹⁶ Cf. início da análise da Carta 32 no capítulo 2.

³⁹⁷ Aqui reside outra diferença entre o pensamento de Espinosa e a explicação da coerência dada por Lucrecio. A teoria lucreciana, ao contrário da espinosana, não recorre à matemática para evidenciar por que certos corpos, como o ferro, apresentam uma juntura máxima, e por que rebatem os trovões ou convêm com a pedra que atraem.

a mais forte e seca das ervas”³⁹⁸. As coisas naturalmente dadas parecem estar em pleno mar, sendo agitadas para lá e para cá, conforme oscilações e variações fortuitas³⁹⁹. A transição consiste em estabelecer fixidez a essa agitação e isso significa, de forma específica, passar de uma concepção imaginária do comum a uma concepção racional.

4.4. A comunidade contra a ordem moral do mundo

Como foi dito, Espinosa agrupou as noções existentes em vários tipos: as úteis, as pouco úteis, as que são comuns e claras apenas para quem não tem preconceitos, as mal fundadas e as noções segundas. As noções produzidas pelos transcendentais e universais são, certamente, as mal fundadas, em virtude da variação e imprecisão que as definem; apesar disso, possuem, como foi visto, alguma utilidade.

As noções comuns, na medida em que são formadas a partir de propriedades comuns existentes no mundo, poderiam ser listadas entre as noções úteis e, entre elas, seriam encontradas as que são mais ou menos convenientes para certas ocasiões. Disso adviria uma sucessão imensa de tipos de noções comuns que se distinguiriam pelo campo de ação a que sua utilidade se circunscreve (noções comuns biológicas, físicas, metafísicas, geométricas etc.), pelo grau de união que propiciam entre as partes, e assim por diante.

As noções que são comuns apenas para os que não são vítimas de preconceitos devem ser destacadas, pois são evocadas por Espinosa em pelo menos duas passagens da *Ética*: o escólio 2 da proposição 8 da parte I e o escólio da proposição 47 da parte II.

Na primeira passagem, ao abordar a verdade da proposição 7, segundo a qual “à natureza da substância pertence existir”, o filósofo afirma: “Se (...) os homens prestassem atenção à natureza da substância, de jeito nenhum duvidariam da verdade da proposição 7; e mais, esta proposição seria um axioma para todos e enumerada entre as noções comuns” (GII, 50). Na segunda passagem, depois de garantir que a mente humana tem conhecimento adequado da essência de Deus, ele escreve:

³⁹⁸ Bodei, R. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad*: filosofía y uso político. Tradução: I. Rosas. Mexico, DF: Fondo de Cultura Economica, 1995, p. 299-300.

³⁹⁹ Alusão ao escólio da proposição 59 da parte III (GII, 189).

Que os homens não tenham de Deus um conhecimento tão claro quanto o das noções comuns, isto vem de não poderem imaginar Deus, como aos corpos, e de terem ajuntado o nome Deus às imagens das coisas que costumam ver; o que os homens mal podem evitar, porque são continuamente afetados pelos corpos externos (GII, 128).

Nesses dois momentos, Espinosa menciona axiomas ou noções comuns evidentes apenas para quem não sofre do preconceito que impede de prestar atenção à natureza da substância ou que obsta o conhecimento claro da natureza de Deus. O preconceito revela nos dois casos a impotência da mente, seja quanto à falta de atenção ao objeto sobre que se debruça⁴⁰⁰, seja quanto à falta de clareza na percepção daquilo que deseja compreender.

O engenho, tomado na segunda passagem, é crucial para evidenciar por que os filósofos compreenderam o mundo sob o fundamento de uma ordem moral. A alusão ao animal bípede sem penas e ao homem como animal racional, feita na exemplificação da gênese das noções universais, expõe como alvos Platão e Aristóteles que, na Carta 56, foram comparados aos atomistas. Tais filósofos, em conformidade com as linhas finais do escólio 1 da proposição 40, “quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas” e, por isso deram origem a muitas controvérsias (GII, 121).

As controvérsias entre os filósofos nasceram, segundo Espinosa, de uma concepção imaginativa que obsta o conhecimento racional. As contradições que impactaram toda a história da filosofia (mobilizadas, vale ressaltar, pelo engenho de cada filósofo e também pelo modo como cada um foi continuamente afetado pela imagem de Deus) se deram a partir de uma imagem comum. Essa *imagem comum*, uma vez que impede a formação de uma *noção comum*, pode ser considerada um *preconceito*.

Os preconceitos comuns são apresentados no Apêndice da parte I, que considera em diversas passagens o engenho humano no processo de definição da superstição, ou seja, um problema profundamente ligado – como foi visto no primeiro capítulo – à instituição da ordem moral do mundo. O Apêndice põe em questão o engenho pela primeira vez no momento de esclarecer as razões pelas quais os homens são levados a dar crédito à existência de causas finais. Espinosa afirma proceder, em sua argumentação, a partir de

⁴⁰⁰ Essa falta de atenção, embora sob aspecto diferente, é a mesma que faz a imaginação – no escólio 1 da proposição 40 da parte II – não contemplar devidamente as pequenas diferenças entre as coisas.

algo que deve ser comumente admitido⁴⁰¹: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas” e “todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes” (GII, 78).

O filósofo deduz dessa afirmação duas coisas: (a) os homens são levados a acreditar que são livres, ignorando a causa que os leva a agir desta ou daquela forma; e (b) os homens, por agirem sempre em vista do útil que apeteçam, anseiam desesperadamente apenas ouvir de alguém quais são as causas finais de tudo, julgando que todas as coisas, como eles, agem em vista de um fim. “Porém”, escreve o filósofo na mesma página, “se não conseguem ouvi-las de outrem, nada lhes resta senão voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais *costumam ser determinados* em casos semelhantes, e assim, necessariamente, julgam pelo seu o engenho alheio” (grifos inseridos por nós). Os homens, pelo ouvir dizer ou pela experiência vaga que conforma seu engenho, são inevitavelmente lançados a essa “projeção”⁴⁰² que consiste em determinar as coisas exteriores a partir de si mesmos.

Esse comportamento revela ampla instabilidade quando deixa de se aplicar exclusivamente às coisas particulares ordinárias e passa a se relacionar à ação do “dirigente da natureza”, fabulação natural e comum a todo aquele que projeta sobre as coisas seus próprios juízos. Segundo o filósofo, por nunca terem tido notícia do verdadeiro espírito que inspirou esse dirigente ao criar a natureza, cada um inventou, “conforme seu engenho”, “diversas maneiras de cultuar Deus”. Tal procedimento psicológico coincide, pois, inteiramente com o processo de fabricação dos universais que descrevemos antes. Finalmente, o engenho humano intervém na análise do preconceito finalista também quando, mais adiante no texto do Apêndice, os homens já se encontram convencidos de que o dirigente da natureza fez todas as coisas para seu benefício próprio.

Depois que os homens se persuadiram de que tudo que ocorre, ocorre em vista deles próprios, deveram julgar por principal em cada coisa isso que lhes é utilíssimo e estimar excelentíssimo tudo aquilo pelo que eram afetados da melhor maneira. Donde terem devido formar, para explicar as naturezas das coisas, estas noções: *Bem, Mal, Ordem, Confusão...* (GII, 81).

⁴⁰¹ Trata-se, portanto, daquilo que em geometria, Euclides chamaria de axioma ou noção comum, conforme explicamos no capítulo anterior.

⁴⁰² A respeito dessa forma de projeção, cf. Santiago, H. Superstição e ordem moral do mundo, op. cit., p. 180-181.

A origem das noções de bem e mal (ordem e confusão etc.) se encontra novamente marcada pela maneira pela qual os homens foram afetados pelas imagens das coisas. Assim como os indivíduos exemplificados no escólio 1 da proposição 40 passaram a designar pelo nome “homem” o animal de estatura ereta em função de admirarem a estatura dos seres humanos, também aqui os indivíduos, por terem sido afetados daquela maneira, passaram a dar assentimento àquelas noções listadas pelo filósofo, bem como a outras que também nada mais são que “modos de imaginar”⁴⁰³. Todos esses modos de imaginar que o vulgo habitualmente emprega para explicar a natureza (*naturam explicare*) indicam, segundo o filósofo, mais a constituição da própria imaginação do vulgo do que a própria natureza.

Essas considerações do final da parte I correspondem perfeitamente à conclusão a que Espinosa chegou pouco antes de apresentar os gêneros de conhecimento (no final da parte II). Nesse ponto da obra ele também assinalou que foram muitos os equívocos surgidos entre os homens ou filósofos que não souberam ultrapassar as imagens comuns das coisas e edificaram seus sistemas a partir de universais (GII, 121). Cada um deles criou, por assim dizer, uma forma imaginária de explicar a natureza de Deus consoante ao seu engenho.

Espinosa, contudo, segue uma ordem diferente daquela da imaginação – a ordem geométrica – que consiste em “outra norma de verdade”, fundada pela invenção de seres geométricos. Essa ordem é capaz de perceber a coerência da natureza e descrevê-la pelas noções comuns na *Philosophia*.

A constância da razão advém da necessidade que se liga à atividade da mente enquanto formadora de ideias adequadas a partir das propriedades comuns das coisas. De acordo com a proposição 44, “não é da natureza da Razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias”. Sendo assim, podemos concluir que o engenho de cada indivíduo, enquanto parte da natureza, é variável e inconstante, e se vincula ao contingente e ao possível, ou seja, ao que é indeterminado, mas não impossível. É da natureza do engenho individual compreender as coisas em relação com o tempo (em uma

⁴⁰³ Mais adiante, Espinosa escreve: “as noções restantes também nada são além de modos de imaginar, pelos quais a imaginação é afetada de diversas maneiras, e não obstante são consideradas pelos ignorantes como os principais atributos das coisas porque, como já dissemos, crêem todas as coisas serem feitas em vista deles próprios e dizem a natureza de algo ser boa ou má, sã ou podre e corrompida, segundo são afetados por ela” (GII, 82).

profusão de simultaneidades), mas “é da natureza da razão”, ao contrário, “perceber as coisas sob algum aspecto de eternidade” (GII, 126), como afirma o corolário 2 da mesma proposição 44, demonstrado de forma suplementar pelo que se segue:

Os fundamentos da razão são noções (pela prop. 38 desta parte) que explicam aquilo que é comum a todas as coisas e que (pela prop. 37 desta parte) não explicam a essência de nenhuma coisa singular; noções que por conseguinte devem ser concebidas sem relação alguma com o tempo, mas sob algum aspecto de eternidade (GII, 126).

A noção de comunidade inculcada no conceito espinosano de razão, por não constituir a essência de nenhuma coisa singular, possui em sua natureza – mesmo restrita ao campo dos modos – a necessidade própria do que está igualmente no todo e na parte. A *necessidade* característica da razão nos permite, finalmente, definir com precisão a posição de Espinosa em relação aos filósofos antigos estudados nos primeiros dois capítulos. Por meio dela, é possível diferenciar, logo de início, as noções comuns em Espinosa e a Inteligência (*Nous*) de Anaxágoras. A Inteligência é, como foi visto, um elemento sutilíssimo capaz de ordenar as partes do universo através de um movimento de reunião de partes semelhantes, ao passo que as noções comuns são ideias de propriedades comuns das coisas, propriedades que permitem à natureza de uma coisa se acomodar (tanto quanto possível) à natureza de outra ou a rebater, *comunicando-lhe* movimento sob *certa ratio*. Ademais, como vimos pela leitura de Aristóteles, a ação do *Nous* é tida como aberta a uma indeterminação que torna possível tomar o movimento de Anaxágoras como aleatório e acidental. Espinosa, em contrapartida, ao propor a teoria das noções comuns não deixou espaço para a indeterminação. Como estamos vendo, a razão espinosana – precisamente porque se define pelas propriedades comuns das coisas que conferem coerência à natureza inteira – expressa sempre necessidade e determinação, estabelecendo constância àquilo que, a princípio, aparece para a mente como indeterminado.

Embora Espinosa tenha refutado, como Anaxágoras, qualquer explicação transcendente para a coerência da natureza, evitou recair na indeterminação que igualmente caracteriza o *clinamen*. Assim como fizemos no Capítulo 2, o comentador Juan Campo oferece também as razões pelas quais os atomistas se viram forçados a aceitar a noção de átomos e vazio. Segundo ele, Leucipo e Demócrito quiseram manter o ser de Parmênides e

dar conta do movimento como ente real tal como Heráclito; por outro lado, quiseram rechaçar a suposição de uma “inteligência regedora transcendente” ao modo do *Nous* de Anaxágoras.

Para Aristóteles, os atomistas (...) explicaram como se movem os átomos, mas não por que se movem; e, sem embargo, esta é, precisamente, a grande novidade introduzida por Demócrito; assim, em lugar de considerar – como Empédocles – o amor e a discórdia ou – como Anaxágoras – o *Nous* como fontes e normas do mover-se dos átomos, ele entende o movimento como realidade primogênita e geradora de efeitos. As infinitas partículas que flutuam no vazio são partículas em movimento; o movimento eterno dos átomos é considerado autossuficiente⁴⁰⁴.

Nos quadros conceituais do pensamento de Aristóteles, formado entre outras coisas a partir da crítica ao modelo pré-socrático personificado em Anaxágoras, o movimento de um corpo depende sempre do movimento de outro corpo. Não há, portanto, movimento autossuficiente: para mover um corpo é preciso um segundo que o determine ao movimento, e este, por sua vez, depende de um terceiro, seguindo assim indefinidamente. Logo, é necessário que haja um primeiro motor imóvel a disparar toda a cadeia de movimentos.

Nesse contexto, reúnem-se três conceitos: (a) o *Nous* de Anaxágoras, tido como transcendente por Leucipo e Demócrito, e como transcendente e indeterminado por Aristóteles; (b) O *clinamen* dos atomistas, reputado frequentemente como explicação imanente para a coerência dos átomos, mas visto por Aristóteles (conforme enfatiza Campo) como indeterminado; e (c) o *primeiro motor imóvel* aristotélico.

A teoria espinosana das noções comuns, inscrita como está no desenvolvimento lógico da argumentação a respeito da noção de comunidade, mantém – como Anaxágoras, Leucipo e Demócrito – a disposição de firmar-se contra as explicações míticas ou fantásticas para a ordenação das partes do universo; apesar disso, diferentemente do *Nous* e do *clinamen*, não dá margem à crítica aristotélica, pois seu fundamento de determinação imanente é a matemática, que mostra uma norma de verdade ausente da constituição dos três conceitos mencionados acima.

A crítica de Espinosa à desconsideração da matemática no exame de Boyle acerca da reprodução do nitro (Carta 6; GIV, 29), bem como o enaltecimento do aspecto

⁴⁰⁴ Campo, A propósito de uma carta de Spinoza..., op. cit., p. 9.

profundamente matemático (e não preponderantemente biológico) da coerência sustentada na Carta 32, explicitam esse elemento fundamental de distinção do espinosismo em relação à teoria da coerência oferecida seja por atomistas, cientistas modernos como Boyle⁴⁰⁵, ou aristotélicos em geral.

Por isso, consideramos apressada a tentativa de assimilar as noções comuns de Espinosa ao *clinamen* dos atomistas, como tentou Moreau⁴⁰⁶. A menos que, como quer Deleuze, compreendamos a noção comum sob um aspecto majoritariamente biológico e deixemos de lado seu sentido matemático, o *clinamen* não pode ser um equivalente da razão, pois carece de determinação racional imanente.

A explicação espinosana da coerência da natureza, como foi visto, se vale da noção de comunidade e está respaldada no rigor da matemática, um saber que revela certa norma de verdade diferente daquela dada pela superstição, formada à base das imagens comuns. Entretanto, ao contrário do que pode parecer em um primeiro momento, esse recurso à matemática não é tomado simplesmente de empréstimo a Descartes. Para encerrar esse capítulo e lançarmo-nos da melhor forma ao foco inicial do próximo (que principia abordando a relação entre as partes do corpo humano), é necessário revelar como Espinosa também rejeita o paradigma cartesiano da máquina quando se trata de explicar a coerência do cosmos. Procuraremos apontar como nessa recusa está contida a preocupação de afastar qualquer abertura à especulação em torno da existência de uma ordem moral do mundo.

A fim de dar conta dessa tarefa, convém retomar o artigo 103 da parte IV dos *Princípios da Filosofia*, no ponto em que o autor procura mostrar como os homens podem alcançar o conhecimento das figuras e dos movimentos de partículas corporais invisíveis. Embora longa, essa passagem permite compreender com mais precisão a distância entre o modo espinosano e o modo cartesiano de tratamento da relação entre parte e todo da natureza. Escreve Descartes:

Não vejo diferença alguma entre os artefatos e corpos naturais, a não ser que as operações de artefatos são, em sua maioria, ocasionadas por mecanismos grandes o suficiente para que os sentidos os percebam com facilidade – como de fato o devem ser para que outros seres humanos sejam capazes de fabricá-los. Os efeitos produzidos na natureza, ao contrário, quase sempre dependem de

⁴⁰⁵ Vale recordar que Boyle declarou a Espinosa seguir os “princípios epicúreos”; cf. trecho da carta de Oldenburg citado no Capítulo 2 (Carta 11; GIV, 50).

⁴⁰⁶ Cf. texto de Moreau já citado no segundo capítulo (*Problèmes du spinozisme*, op. cit., p. 25-26).

estruturas tão diminutas que nos iludem completamente os sentidos. Além disso, a mecânica é uma divisão ou um caso especial da física, e todas as explicações que pertencem a esta pertencem também àquela; é tão natural, portanto, um relógio montado com estas ou aquelas engrenagens informar a hora, quanto uma árvore nascida desta ou daquela semente produzir o fruto adequado. Os homens experientes na lida com a maquinaria são capazes de tomar uma máquina especial cuja função é conhecida, e examinando uma de suas partes, fazer com facilidade uma conjectura acerca do desenho das partes que não podem ver. Da mesma maneira, tentei considerar os efeitos observáveis e partes dos corpos naturais para recuperar as causas imperceptíveis e as partículas que as produziram⁴⁰⁷.

Essa citação, tida frequentemente como emblema maior do recurso cartesiano ao modelo maquínico, parte de uma identificação entre os corpos naturais e os corpos artificiais que só não é absoluta por uma questão de tamanho: enquanto as partes integrantes dos artefatos têm uma dimensão suficientemente grande para que suas partes possam ser vistas pelo olho humano, as partes de animais e plantas são regidas por partículas muito pequenas e imperceptíveis. Embora Descartes não tenha chegado a afirmar nesse artigo que todo o universo possa ser pensado como uma grande máquina criada por Deus, a correspondência direta entre o exemplo do relógio e o da semente é suficiente para pensarmos que, assim como as partes do relógio em funcionamento são arranjadas por um artífice (a saber, o relojoeiro), também a árvore pode ser pensada como produto de uma semente criada por artífice maior, isto é, um artífice que constitui as sementes de partes imensamente diminutas que agem tão mecanicamente quanto as engrenagens do relógio⁴⁰⁸.

A ideia de um artífice da natureza que fundamenta o exemplo cartesiano da semente ou da máquina, não pode ser alinhada à explicação da coerência dada por Espinosa⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ Descartes, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução: A. Cotrim & H. Burati, op. cit., p. 286. Na edição Adam & Tannery, VIII-1, 326.

⁴⁰⁸ A questão, no fundo, é a seguinte: não pode haver máquina sem artífice. Ou seja, se é lícito comparar o mecanismo que transforma a semente em árvore ao mecanismo do relógio cujas partes arranjadas indicam as horas, então também é lícito supor que a semente é obra de um artífice da natureza. A metáfora da máquina exige, pois, o finalismo, isto é, a idéia de uma *pessoa* que cria e ordena a máquina do mundo. Deus é tomado como essa pessoa, o maquinista do mundo.

⁴⁰⁹ Como foi visto no capítulo 2, apesar de Espinosa ter retomado o exemplo cartesiano do relógio no *BT* quando foi necessário explicar por que Deus não criou os homens de tal forma que jamais pecassem, o sentido dado pelo filósofo à metáfora é completamente diferente do sentido dado por Descartes nos *Princípios*. Segundo Espinosa, para esclarecer a dificuldade sobre a origem do pecado, bastaria afirmar que o pecado só se diz em relação a nós “quando comparamos duas coisas entre si ou sob diferentes perspectivas. *Por exemplo*, se alguém fez um relógio para soar e indicar as horas e esse artefato está acorde com a intenção do artífice, diz-se que é bom, e se não, diz-se que é mau, ainda que ele também pudesse ser bom se a intenção tivesse sido fazê-lo desaranjado e tocando fora do tempo” (*BT*, I, 6, §8; GI, 43). Dessa forma, conclui ele na mesma página, “bem e mal, ou pecado, não são outra coisa que modos de pensar, e de maneira nenhuma

Ainda que Descartes não tenha se debruçado sobre esse artigo com o intuito de dar sua versão para o problema da coerência, o contraponto entre os seus exemplos e o exemplo do verme no sangue mostra a insuficiência do paradigma mecânico para explicar por completo a relação entre as partes da natureza no pensamento espinosano.

Se Espinosa concede que o verme, o sangue e os demais corpos da natureza são compostos sempre de partes menores e essas, por sua vez, de partes ainda mais ínfimas (e assim ao infinito), ele recusa qualquer possibilidade de pensar as coisas naturais como máquinas que foram uma vez engendradas por um Deus-artífice⁴¹⁰.

Pina Tortaro, em artigo destinado a refletir sobre as relações do espinosismo com o chamado *mecanicismo*, discute especialmente a insuficiência do modelo da máquina para explicar o sistema de Espinosa. Apesar de não aludir aos exemplos dados no artigo 103 dos *Princípios*, a comentadora assinala que, “na Holanda dos seiscentos, a problemática e a terminologia da máquina são argumentos amplamente difundidos e debatidos em vários âmbitos”. Espinosa, entretanto, “abandonou” esse paradigma justamente por se opor “à ideia de finalismo” e por ser contrário à “instalação teleológica do real”, que reside na base de toda teoria mecanicista⁴¹¹.

Ao analisar a definição de coerência dada na Carta 32 – tendo em perspectiva a imagem da máquina reivindicada pelo mecanicismo característico do século XVII – Tortaro conclui:

As relações da parte com o todo e a essência mesma do homem como *pars naturae* aparecem reguladas em Spinoza segundo critérios de conveniência e de íntima coerência, uma coerência que não reenvia a uma estrutura mecânica criada por um Deus externo a ela (...), mas a uma ordem lógica de funções e relações recíprocas⁴¹².

coisas ou *algo* que tenha existência” (§9). Retomaremos essa questão relativa ao bem e ao mal no próximo capítulo.

⁴¹⁰ A composição dos indivíduos por outros indivíduos menores, e a composição destes por outros ainda mais diminutos (assim *ao infinito*) leva Espinosa a concordar com Descartes, e outros muitos filósofos naturais do século XVII quanto à necessidade da matemática nas questões físicas. Conforme escreveu Espinosa a Oldenburg em certo momento da polêmica sobre o nitro, é a matemática (e não o procedimento experimental), o tipo de saber que dá conta, por exemplo, de dividir os corpos *ao infinito* e, com isso, chegar a conclusões exatas. Todavia, conforme afirmamos, a afinidade de Espinosa com Descartes para por aí.

⁴¹¹ Tortaro, P. Quale meccanicismo per Spinoza? In: Carvajal, J & Cámara, M. (coord.) *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Universidad de Castilla, 2008, p. 173.

⁴¹² Idem, p. 179.

A comentadora sugere, ademais, que se pode estimar o verbo *consentire* empregado na definição de coerência da carta 32 como um “*sentire* comum” entre as partes (*sentire* que as torna capazes de mútua acomodação)⁴¹³. A noção de comunidade presente na expressão “sentir comum”, conquanto não tenha sido introduzida por Tortaro com o intuito de remeter especificamente à doutrina espinosana das noções comuns, pode ser pensada nesse sentido. Afinal, a coerência definida na Carta 32, conforme demonstramos no segundo capítulo, é concebida não a partir de um reenvio a um Deus transcendente e artífice, mas a “uma ordem lógica de funções e relações recíprocas”, como afirma Tortaro. E essa ordem, como foi evidenciado no capítulo anterior, só é capaz de se produzir e de ser inteligida, em função da existência de algo em comum entre as coisas.

Assim, não é apenas a coerência que se coloca contra a ordem moral do mundo, mas também a noção de comunidade. Comunidade e coerência, mesmo tendo aparecido até aqui em registro preponderantemente metafísico e físico, são conceitos orientados contra a ordem moral do mundo. A seguir, buscaremos compreender como esses conceitos são apresentados para determinar o modo pelo qual se dá a ordenação das partes do corpo do homem e, igualmente, a ordenação das partes do corpo da cidade.

⁴¹³ Relembremos o que escreveu Espinosa: “Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se acomoda, na medida do possível, à das outras, de maneira a conformar-se (*consentiant*) uma às outras” (Carta 32; GIV, 170-171).

CAPÍTULO 5: PRODUÇÃO DE TOTALIDADE

5.1. A ordem das partes

O corpo é o objeto a partir do qual Espinosa se lança, no início da cadeia dedutiva da parte II da *Ética*, em direção ao conhecimento da mente humana e de sua suprema felicidade. O corpo é um modo que exprime de maneira certa e determinada a essência de Deus enquanto coisa extensa. De acordo com o corolário da proposição 25 da parte I, mencionado ao final da definição 1 da parte II, o corpo pode ser dito também uma coisa particular e, da mesma forma, pelo enunciado da proposição 28 da parte I, pode ser considerado uma coisa singular, na medida em que é finito e possui existência determinada.

Os corpos se classificam conforme sua complexidade: há de um lado os corpos simplíssimos, compostos de partes iguais e que só se distinguem em função do movimento e do repouso, e há de outro lado os corpos compostos de partes diferentes. Os corpos altamente compostos, aqueles que são formados por indivíduos desse segundo nível de complexidade, encontram no ser humano seu grau máximo. Se um corpo pode afetar e ser afetado de diferentes maneiras, o corpo do homem, composto como é de muitos indivíduos de naturezas diferentes, pode afetar e ser afetado de muitíssimas maneiras, pelas quais se transforma e, ao mesmo tempo, se conserva.

O corpo humano é o assunto dos seis postulados que encerram a “Pequena física”. Neles o filósofo expõe não só os principais instrumentos para a dedução da imaginação e da razão na parte II, mas também toda a dinâmica conceitual para a compreensão de um corpo ainda mais complexo que o do homem: o corpo inteiro do império⁴¹⁴, isto é, a cidade ou ainda a República, enquanto forma determinada de certo corpo social composto por vários homens⁴¹⁵.

Nesse capítulo, abordaremos o campo mais complexo da coerência na filosofia de Espinosa, qual seja, a coerência da cidade enquanto corpo inteiro do império. Para tanto, partiremos da análise do corpo humano, a fim de mostrar como também para esse problema

⁴¹⁴ Todas as vezes que a palavra “império” incidir nesse trabalho ela estará traduzindo o vocábulo “*imperium*”.

⁴¹⁵ Sobre a cidade (*civitas*) como corpo inteiro do império, cf. *TP*, III, §§1, 2 e 5. Sobre a identidade entre corpo inteiro do império e República (*Reipublica*), cf. *TP*, IV, §2.

de coerência política a solução espinosana se desenvolve nos mesmos termos da coerência tomada em suas dimensões metafísicas, físicas ou biológicas.

Na metafísica e na epistemologia a introdução da noção de comunidade propiciou o conhecimento da coerência imanente da natureza e da filosofia através do exercício da ordem geométrica. Mostramos anteriormente que a geometria, enquanto constituída por seres geométricos, consiste no expediente pelo qual o intelecto confere estabilidade às palavras e fixidez ao pensamento. As noções comuns, uma vez que constituem a ordem própria da geometria, conferem constância à atividade da mente, impedindo a operação imaginativa formadora de universais.

Conforme veremos neste capítulo, na ética e na política é também a noção de comunidade que torna possível uma compreensão efetiva da relação estabelecida entre as partes que integram o império ou a sociedade comum. Como no campo especulativo, na esfera prática da filosofia, esse conhecimento é alcançado através da instituição não exatamente de noções comuns, mas de direitos comuns, fenômeno próprio do império democrático, aquele que é, assim como a geometria no terreno do conhecimento, o mais natural e comum a todos os indivíduos do gênero humano.

Voltemo-nos, então, aos postulados da “Pequena física”⁴¹⁶. O primeiro define o corpo humano como um indivíduo altamente composto de indivíduos diversos; o segundo distingue os corpos integrantes do corpo humano mediante o grau de articulação interna das partículas que o compõem: há corpos fluidos, moles e duros. Esses dois postulados são os únicos que não levam em consideração os “corpos externos”. Os quatro restantes envolvem a exterioridade em diversos sentidos.

O terceiro postulado toma o corpo humano em sua passividade, isto é, enquanto ele e suas partes se deixam afetar por um corpo exterior, ao passo que o quarto considera a necessidade com que o corpo humano se volta à exterioridade para ser “como que regenerado” (*quasi regeneratur*). O quinto requer especial atenção, uma vez que descreve o efeito necessário da ação repetida de um corpo exterior sobre certas partes do corpo do homem, tocando, com isso, um ponto capital do problema da coerência.

⁴¹⁶ Todas as citações dos postulados que se seguem foram extraídas de GII, 102-103.

Quando uma parte fluida do Corpo humano é determinada por um corpo externo a atingir amiúde uma outra mole, ela muda a superfície desta última e como que imprime (*imprimi*) alguns vestígios (*vestigia*) do corpo externo que a impeliu.

A *mudança* da superfície de algumas partes do corpo humano e a *impressão* de vestígios do corpo afetante sobre elas, consequência inevitável da dinâmica afetiva, são fenômenos que auxiliam a compreensão da formação do engenho enquanto “costume de ser afetado” de uma mesma e determinada maneira pelos corpos externos.

O verbo “imprimir” (*imprimire*) ocorre em Espinosa principalmente em registro cartesiano. Na segunda parte dos *PFC* e no prefácio da parte V da *Ética* o filósofo o emprega respectivamente na explicação do movimento local⁴¹⁷ e na explicação cartesiana do funcionamento da glândula pineal. De acordo com Espinosa, essa glândula está situada no cérebro e é afetada de muitas maneiras pelos “espíritos animais” que a constroem, imprimindo nela seus vestígios (*Ética* V, Prefácio; GII, 278). No postulado 5, ao mencionar a impressão de um corpo sobre outro, o filósofo parece ter em mente o mesmo processo que Descartes atribuiu às marcas deixadas na glândula pineal pelos espíritos animas. No entanto, a implicação psicofísica⁴¹⁸ da noção de impressão como meio de fortalecimento da memória parece ainda mais significativo. Basta aqui recordar a passagem dos *PM* – já citada anteriormente – em que o filósofo alude à regra segundo a qual “para reter e imprimir na memória uma coisa novíssima” recorremos a outra que já nos é habitual (*nobis familiarem*) e que *convém* com ela (GI, 234)⁴¹⁹.

Lucrecio, embora empregue sistematicamente termos que conduzem à ideia de impressão, não se vale dessa palavra. A teoria cartesiana do movimento local, explicada por

⁴¹⁷ Ao tratar das considerações cartesianas acerca do movimento local, Espinosa escreve: “(...) a mesma força requerida para *imprimir* simultaneamente certos graus de movimento a um corpo em repouso é de novo requerida para arrebatar estes mesmos graus de movimento do mesmo corpo, de forma que repouse completamente” (GI, 182; grifos inseridos por nós). Cf. Proposição 13 da segunda parte dos *PFC*: “A mesma quantidade de movimento e repouso que Deus uma vez imprimiu à matéria (*materiae impressit*) ele ainda agora a conserva por seu concurso” (GI, 200). “Imprimir”, lido sob esse prisma, assemelha-se à ideia de “comunicação de movimento”, expressa pelo filósofo tanto na Carta 32 quanto em diversas outras obras, inclusive na “Pequena física”, como foi visto no capítulo anterior. Porém, nessa passagem da física cartesiana, não é o caso de falarmos em “impressão de vestígios do corpo”, mas de “quantidade de movimento” ou “certos graus de movimento”.

⁴¹⁸ Utiliza-se aqui a expressão “implicação psicofísica” apenas para designar a implicação da regra da impressão para o corpo e a mente.

⁴¹⁹ Vale a pena destacar outra vez a proximidade entre as noções de *impressão* e *conveniência* nessa passagem dos *PM*; do mesmo modo, ao explicar um esquema similar de imaginação no escólio da proposição 18 da parte II da *Ética*, Espinosa aproxima a noção de *memória*, enquanto certa concatenação, do pensamento de algo em *comum* (GII, 107).

Espinosa nos *PFC*, ainda que lance mão do verbo *imprimir* para designar a transferência de quantidade ou de graus de movimento de um corpo para outro, não coloca em questão a transformação do corpo ou da superfície de certas partes do corpo. Logo, não dialoga com o que é nuclear no postulado 5. As modificações impressas na glândula pineal pelos espíritos animais, embora ofereçam uma boa descrição do funcionamento do mecanismo de impressão, estão limitadas por Descartes a apenas uma parte de um órgão do ser humano (a glândula), ao passo que Espinosa o estende a todas as partes do corpo.

A vinculação entre o ato de imprimir, o fortalecimento da memória e a ocupação da imaginação, para ser bem entendida, exige ultrapassar a mera referência ao cartesianismo e retomar duas passagens do *TTP*: a primeira está inscrita em plena abordagem das razões pelas quais foram instituídas as cerimônias, a segunda concerne à negação dos milagres.

No capítulo 5 do *TTP*, Espinosa afirma que a Escritura apenas narra histórias e que todas as suas demonstrações, adaptadas à mentalidade do vulgo, são dadas pela experiência. Se não ensina claramente o que Deus é e como age, a Escritura ao menos pode esclarecer os homens o suficiente para “lhes *imprimir* no ânimo a obediência e a devoção” (*obedientiam & devotionem*) (GIII, 77-78). Da mesma forma, em certo ponto do capítulo 6, os fatos descritos na Escritura são tomados pelo filósofo como naturais, embora tenham sido atribuídos a Deus pelos profetas, “porque o intuito da Escritura (...) não é ensinar as coisas pelas causas naturais, mas unicamente narrar aquelas que ocupam largamente (*late occupant*) a imaginação”. Essa narração é feita em conformidade “com o método e o estilo (*Methodo, & stylo*) que melhor servem para despertar a admiração por tais coisas” e, por conseguinte, “para imprimir a devoção no ânimo do vulgo” (*ad devotionem in animis vulgi imprimendum*) (GIII, 90).

Na parte II da *Ética*, imprimir é “imprimir vestígios corporais”. No *TTP*, imprimir é “imprimir afetos no ânimo”. Como explicar essa aparente alteração de campo do corpo para a alma?

Na demonstração subsequente ao corolário da proposição 17 da parte II, Espinosa argumenta que quando corpos externos determinam o corpo humano de tal forma que a superfície de suas partes é modificada, essas partes passam a ser refletidas de maneira diferente daquela pela qual costumavam (*solebant*) até então ser rebatidas (GII, 105). O postulado 5 da “Pequena física”, fundamental na sustentação desse raciocínio juntamente

com o axioma 2 que se segue ao corolário do lema 3, assegura não só a *mudança* de superfície das partes que compõem o corpo humano, mas a *formação* de uma nova impressão corporal, que é percebida pela mente de forma diferente daquela pela qual se acostumara a perceber. Consequentemente, não há alteração de campo: o que é impressão de vestígios no corpo é, também, impressão de vestígios na mente.

A impressão de algo sobre o ânimo do vulgo está ligada a uma impressão sobre seu corpo, afinal, as imagens que ficam impressas nos corpos que compõem o ser humano são percebidas pela mente. O costume de ser afetado e de ter as imagens de uma impressão gravadas em certas partes do corpo pode ser mudado ou reforçado. A memória, como declara o escólio da proposição 18 da parte II, consiste em certa concatenação de imagens que se fortalece cada vez que encontra em uma coisa nova certa familiaridade e conveniência com algo já dado. A admiração, cujo valor teológico-político é inegável, reforça a imaginação dos homens ao ser combinada à memória.

Espinosa define admiração como “a imaginação de uma coisa na qual a Mente permanece fixada, porque esta imaginação singular não tem nenhuma conexão com outras”. A admiração, poderosa forma imaginativa de dominação da mente, é deduzida no escólio da proposição 52 da parte III, que enuncia o que podemos chamar, em conformidade com A. Drieux, de um “dado estrutural do corpo humano”⁴²⁰: “Um objeto que antes vimos simultaneamente com outros ou que imaginamos nada ter senão o que é comum a muitos, não o contemplaremos por tanto tempo quanto aquele que imaginamos ter algo singular” (GII, 179).

Derivação necessária desse dado estrutural do corpo humano, a admiração é um processo pelo qual a mente fica ocupada ou distraída⁴²¹; é, portanto, uma afecção da mente que a limita à contemplação de um singular sem conexão com os demais, incapaz, portanto, de perceber outras coisas e, então, inteligir propriedades comuns. O engenho, talhado pela repetição de certos afetos, quando fixa a mente na contemplação de um singular desconexo,

⁴²⁰ Drieux, Ph. Voies et apories de la communauté. In : Jaquet, Ch. ; Sévérac, P. ; Suhamy. *Fortitude et servitude* – lectures de l'Éthique IV de Spinoza. Paris: Kimé, 2003, p. 110.

⁴²¹ Acrescentamos aqui o efeito de *distração* da mente, próprio da admiração, tendo em consideração a passagem da *Ética* (Parte III, Def. Af. 4, explicação), onde Espinosa escreve: “não enumero a Admiração entre os afetos, nem vejo por que o faria, visto que esta distração da Mente não se origina de nenhuma causa positiva que distraia a Mente das outras coisas” (GII, 192).

deixa de perceber as conveniências e oposições entre as coisas, percebendo, como foi visto, apenas aquilo que mais afeta a mente.

A Escritura, enquanto livro carregado de palavras e signos que remetem aos movimentos corporais, tem o intuito de gravar a devoção na mente do homem, e intencionalmente (com estilo e método) estimular a imaginação para que se fixe apenas na contemplação daquilo que reforça os valores da religião.

A devoção é, segundo Espinosa, um desses afetos que se compõe a partir da admiração. Segundo ele, a *veneração* nasce da admiração da prudência ou da força de um homem; acompanhada pelo afeto de amor a esse homem, a veneração se torna *devoção* (GII, 180). No caso particular da Escritura, esse afeto não é formado a partir somente da admiração de um homem, mas do Deus sumamente poderoso; a devoção se imprime no ânimo do vulgo como os vestígios dos corpos externos se imprimem no corpo humano. Reforçada inúmeras vezes pela repetição de narrações, histórias e palavras, a admiração vai mudando e ordenando as partes do corpo até criar o costume da devoção e imprimir o valor da obediência.

No entanto, ressalta Espinosa, a ordenação das partes do corpo humano determinado exteriormente pela modificação e impressão dos corpos externos pode ser mudada ou rearranjada. Afastado da Escritura ou de qualquer outra coisa que imprima no corpo do homem o hábito de se fixar aos singulares, o corpo pode passar a ser quem *move e dispõe* os corpos externos de muitas maneiras. Isso, porém, só ocorre quando o poder da admiração (advindo do exterior) é contraposto a outro poder que provém da interioridade do corpo humano e de sua mente, capaz de inteligir as semelhanças e dessemelhanças entre as coisas, discernindo – como o exemplo do verme no sangue – as conveniências e contrariedades existentes nas propriedades dos corpos.

A passagem (*transitio*) da determinação exterior para a disposição interior, isto é, do poder de ser afetado passivamente ao poder de afetar, ou ainda, do postulado 5 ao postulado 6, acontece pelo conhecimento dos afetos. No interesse de saber como a mente pode moderar os afetos, isto é, imprimir a sua ordem sobre eles sem deixar que eles imprimam a ordem deles sobre a sua, basta que a mente compreenda as propriedades comuns desses afetos (*Ética* III, Proposição 56, escólio; GII, 186). Como é possível que em circunstâncias

de determinação exterior o corpo passe a se dispor internamente e com isso mover os corpos externos de muitas maneiras?

A resposta a essa pergunta passa necessariamente pela Proposição 14 da parte II, que vem logo abaixo dos seis postulados: “A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras” (GII, 103). Essa proposição se demonstra basicamente pelos postulados 3 e 6, o primeiro sobre a passividade pela qual o corpo humano se submete aos corpos externos, e o segundo sobre a atividade pela qual o corpo humano dispõe e move os corpos que estão fora dele. No entanto, para nossa análise, o dado relevante nessa proposição é a multiplicidade de maneiras com que o corpo e a mente são afetados. O conhecimento das propriedades comuns dos corpos pode auxiliar o homem a dispor os corpos externos de tal forma que sua relação com eles seja sempre (ou no mais das vezes) favorável ao aumento de sua potência; o afeto nascido do conhecimento, como será visto a partir de agora, pode combater o afeto que, frequentemente repetido, paralisa a mente humana e a conduz a contemplar fixamente certos singulares sem qualquer conexão com os demais.

5.2. A ordem comum

O homem, embora esteja sempre sujeito aos mais diversos afetos, não é um ser naturalmente apto à multiplicidade. Essa afirmação pode ser deduzida de várias passagens da obra de Espinosa, mas, em especial, a concepção espinosana de “criança” nos oferece uma visão privilegiada de como se produzem os engenhos mediante a maior ou menor abertura do ser ao múltiplo. Já discutida em diversos comentários⁴²², a *criança* exemplifica um tipo de corpo pouquíssimo apto à multiplicidade. No escólio da proposição 39 da parte V, o filósofo escreve:

Quem tem um Corpo como o do bebê ou do menino, apto a pouquíssimas coisas e maximamente dependente de causas externas, tem uma Mente que, em si só considerada, quase não é cônica de si, nem de Deus, nem das coisas. Ao

⁴²² Cf., entre outros, Zourabichvili, F. *Le conservantisme paradoxal de Spinoza – enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002; Sévérac, P. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Champion, 2005; Rezende, C. A doutrina da educação das crianças no *Tratado da Emenda do Intelecto* de Espinosa. In: *Filosofia & Educação*. Campinas, n. 5, 2013; Lloyd, G. Spinoza and the education of the imagination. In: Rorty, A. *Philosophers on Education*. London/New York: Routledge, 1998.

contrário, quem tem um Corpo apto a muitíssimas coisas, tem uma Mente que, em si só considerada, é muito cônica de si, de Deus e das coisas (GII, 305).

O corpo do “bebê ou do menino” é modelo de extrema indisponibilidade para interagir ativamente com a multiplicidade, em função da limitação de sua estrutura corpórea, mas – é preciso sublinhar – não está, por isso, condenado à passividade. Espinosa afirma que a criança “quase” não é consciente de si, nem de Deus, nem das coisas. Esse “quase” revela que, embora crianças pequenas ou bebês não tenham um corpo cujas partes estabeleçam relações tão complexas, as poucas relações que suas partes travam entre si podem ser aproveitadas. O “corpo da infância” pode vir a se “transformar” em um “outro” corpo. Essa transformação presume, contudo, um “esforço” da geração adulta que, diante da criança, a conduza – “o quanto sua natureza permite” – a ter esse outro corpo muitíssimo apto (GII, idem).

O corpo apto a lidar com a simultaneidade das imagens e igualmente apto a se relacionar com a multiplicidade de afetos é radicalmente diferente do corpo cuja mente está submetida aos ensinamentos da Escritura e que, por conta da admiração provocada pelo “método e estilo” dos profetas, tem sua mente fixada somente na contemplação de um singular sem conexão com outros. Um corpo apto a muitas coisas é aquele cujas partes (interiormente dispostas) são capazes de perceber a multiplicidade de afetos advindos da relação necessária com a exterioridade, de tal forma que a partir dessa relação não caia presa dos prejuízos.

Se o corpo altamente composto dos homens se torna imensamente apto a afetar e ser afetado, isso se deve à maneira pela qual esse corpo foi ao longo da vida sendo acostumado a concatenar seus afetos. O engenho assim formado não está “exteriormente determinado”, mas deriva de uma disposição interna das partes ou, como foi visto no final do tópico anterior, de certa ordenação das partes da qual o indivíduo não é causa senão parcial.

A ordem da disposição das partes do corpo humano é dada, primeiramente, pela natureza. Os homens não escolhem a compleição física com a qual nascem, tampouco opinam sobre a ordem com que os acontecimentos de sua vida vão transcorrer após seu nascimento. Toda nossa compreensão do mundo, em sentido rigoroso, advém da “ordem que naturalmente temos”. Essa ordem é necessária, pois todos os seres humanos, enquanto partes da natureza, estão submetidos a ela e dela não podem escapar jamais.

A criança é um ser que experimenta no mais das vezes a dinâmica do quinto postulado e não a do sexto⁴²³. Se não tiver o acompanhamento da geração adulta dispondo seu corpo à multiplicidade, estará fadada a se tornar um adulto igualmente pouco apto a afetar e a ser afetado de afetos conformes à razão. Se um dia, quando estiver adulta, desejar conhecer como ela mesma se relaciona com a Natureza inteira, terá que partir da ordem que naturalmente tem.

A expressão “ordem que naturalmente temos” incide no *TEI* depois de ter sido definido o conhecimento da união da mente com a natureza inteira como o “sumo bem” e como o “fim” maior a que todos os homens podem almejar (§13); seu sentido se liga imediatamente àquelas regras que todos devem instituir enquanto experimentam o processo da emenda do intelecto (§17). Espinosa escreve:

Estabelecidas estas regras, ater-me-ei ao que tem de ser feito antes de mais nada, a saber, emendar o intelecto, tornando-o apto a compreender as coisas do modo necessário para alcançar nosso fim. Para isso, a ordem que naturalmente temos exige que resuma aqui todos os modos de perceber de que até agora me servi ingenuamente para afirmar ou negar alguma coisa (§18; GII, 9-10).

A ordem que naturalmente temos, como se nota, é o ponto de partida para a instituição de outra ordem, de acordo com a qual o intelecto é apto a conhecer as coisas e atingir o “nosso fim”. Trata-se, entretanto, de um ponto de partida que “exige”, como bem observam Lívio Teixeira e Cristiano Rezende, “uma sorte de inventário” que permita saber qual é “o melhor de todos os modos de percepção” para prosseguir na busca da união com a natureza inteira⁴²⁴. Rezende, em artigo exclusivamente dedicado à noção de “ordem que naturalmente temos”, demonstrou que tal ordem não é avessa nem distinta da “ordem eterna

⁴²³ Noutras palavras, a criança ou o bebê é o ser que, a rigor, só experimenta as afecções que provêm da exterioridade e que mudam a superfície de certas partes de seu corpo, nelas imprimindo seus vestígios (Postulado 5); elas podem muito pouco “mover e dispor” os corpos que estão fora delas (Postulado 6). Piaget estudou o desenvolvimento da noção de conservação de matéria, peso e volume em crianças pequenas, chegando à conclusão de que só por volta do final da primeira infância, elas se apropriam efetivamente da operação concreta segundo a qual são capazes de ordenar e desordenar (reversivelmente) os objetos que se lhe apresentam. Por exemplo, só ao cabo de um longo processo de desenvolvimento, uma criança consegue ordenar um conjunto de varinhas de tamanhos diferentes em sequência crescente e, depois, reversivelmente, dispô-las em sequência decrescente. Trata-se, talvez, de uma ilustração que mostra claramente a dificuldade que crianças possuem em mover e dispor os objetos que estão fora delas. Cf. Piaget, J. *Problemas de psicologia genética*. Tradução: N. Caixeiro. São Paulo: Abril, 1973 (principalmente o Capítulo 1, “O tempo e o desenvolvimento intelectual da criança”).

⁴²⁴ Cf. Espinosa, *Tratado da reforma da inteligência*, op. cit., p. 13, nota n. 10.

da natureza”, aquela que concerne à natureza enquanto concebida como absolutamente infinita. A ordem que os homens possuem por natureza é apenas a que se apresenta como “primeira para nós”⁴²⁵, os seres humanos.

A ordem que naturalmente temos é aquela em que, para o conhecimento de algo desconhecido, o primeiro movimento é a realização de um inventário, isto é, um expediente que, na medida mesma em que encontra – *invenit* – uma multiplicidade dispersa e indiferenciada, busca encontrar alguma unidade, ainda que seja uma *unidade de fato*⁴²⁶.

A ordem que os homens possuem por natureza requer o exercício de inventariar todos os modos de percepção já experimentados e o esforço de unificar a dispersão e a multiplicidade de coisas que lhes afetam. Não foi sem razão que Espinosa procurou na *Ética*, tanto quanto foi possível, reunir *uno obtutu* aquelas coisas que aparecem dispersamente na cadeia dedutiva. Os homens, quando são capazes de assimilar as propriedades comuns entre as coisas, reunindo-as, conseguem conferir estabilidade e constância à natureza. Desse modo, tornam-se capazes de ir além dessa “primeira ordenação” que recebem da natureza a uma outra. A ordem geométrica, o tipo de ordem escolhido para compor a *Ética*, é a que melhor reproduz a *ordem necessária da natureza*, pois está fundamentada no que há de comum entre as coisas (como revelam o axioma 5 e as proposições 2 e 3 da parte I), correspondendo exatamente à ordem do intelecto e da razão (conforme *Ética* II, Proposição 44; GII, 125).

A noção de “ordem comum da natureza” foi introduzida por Espinosa no corolário da proposição 29 da parte II da *Ética*. Nesse corolário e no escólio que dele se segue, o filósofo afirma:

a Mente humana, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado (...). Digo expressamente que a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez (...) que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a inteligir as conveniências, diferenças e oposições entre elas (GII, 114).

⁴²⁵ Rezende, C. “A ordem que naturalmente temos”. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 11, 2004, p. 105.

⁴²⁶ Idem, p. 107.

A descrição da mente enquanto afetada pela ordem comum da natureza reencontra pontualmente o sentido atribuído por Espinosa à situação do intelecto que, antes da emenda, apenas dispõe da ordem que naturalmente tem. Para se compreender a ordem comum da natureza, a exemplaridade da criança se faz outra vez muito pertinente, afinal, nada entre as coisas singulares existentes pode explicitar mais claramente o que é uma mente à mercê dos encontros fortuitos do mundo que a mente do bebê. Como a experiência mostra, a mente infantil oscila conforme as variações do ambiente externo. Segundo Espinosa, “se prestarmos atenção aos primeiros anos da vida”, veremos que

as crianças, uma vez que seu corpo está continuamente como que em equilíbrio, riem ou choram só de ver outros rindo ou chorando e, além disso, o que quer que vejam os outros fazendo, de pronto desejam imitar e, enfim, desejam para si tudo que imaginam deleitar os outros; não é de admirar, visto que as imagens das coisas, como dissemos, são as próprias afecções do Corpo humano, ou seja, as maneiras como o Corpo humano é afetado por causas externas e disposto a fazer isso ou aquilo (*Ética* III, Proposição 32, escólio; GII, 164).

Se a mente determinada exteriormente na ordem comum da natureza corresponde ao estado de ignorância pelo qual não tem nenhuma consciência nem de si nem da multiplicidade de seu entorno, a criança (ou o bebê) é a imagem mais fiel possível desse tipo de mente. O bebê, uma vez que está continuamente se equilibrando a partir dos afetos que o ambiente externo lhe impõe, é levado a contemplar coisas diversas de acordo com a oscilação do meio, sem qualquer ordem, variando conforme o momento ou, em termos espinosanos, variando conforme aquilo que mais admirar ou provocar sua imaginação.

Decerto, a criança (*puer* ou *infans*) é um exemplo recorrente na obra espinosana para designar esse estado de passividade no qual se encontram todos os seres humanos que, ao longo de sua existência, não tiveram seus corpos tornados aptos a um grande número de coisas. A criança, mais que uma ilustração, é um problema real para se pensar a ordem comum, pois isso que Espinosa chama de “mente humana enquanto percebe as coisas na ordem comum da natureza” é sempre produto do modo pelo qual a mente foi afetada na duração e, na duração, a mente antes de ser “mente de um homem” foi “de uma criança”.

Todavia, a ordem comum não é *comum* somente às crianças, mas a todos os homens indistintamente. Por isso, ela está na parte e no todo e não constitui a essência de uma coisa

singular nem uma ordem singular. Assim como a ordem que naturalmente temos é a primeira a formar o engenho, também a ordem comum é (e sempre será) a primeira a caracterizar a mente enquanto exteriormente determinada.

A confusão e a mutilação que resultam em uma mente conformada à ordem comum não se devem ao que de “comum” se apresenta na ordem da natureza, mas ao que mediante essa ordem varia e discrepa em cada homem segundo as culturas e os engenhos. Conforme afirma o prefácio da *Ética III*, a *ratio vivendi* dos homens segue as “leis comuns”, e a causa da impotência e inconstância se acha na “potência comum” da natureza, não em algum vício humano. Entretanto, os homens não são impotentes e variáveis em virtude do que têm de comum. Embora sigam todos a mesma lei, cada um deles possui certa estrutura física, ou seja, certa ordenação de partes que impede que essa lei se aplique igualmente a todos.

Um bom exemplo disso é outra regra apresentada por Espinosa na parte III: a imitação dos afetos, descrita no escólio da Proposição 27. Essa regra, ao ser apresentada, associa-se imediatamente à noção de imaginação. O filósofo afirma que qualquer homem, onde estiver, por imaginar que uma coisa semelhante a ele (pela qual nunca se afetou) é afetada por algum afeto, também ele será afetado de um afeto semelhante (GII, 160)⁴²⁷. Essa compreensão da dinâmica afetiva do homem evidencia que a percepção da semelhança entre os homens possui um caráter central na definição dos engenhos⁴²⁸. Os recentes estudos de Drieux sobre o papel que a imitação dos afetos possui na parte IV mostram que o mimetismo afetivo não se limita a um dispositivo passivo, ligado à vida *alterius juris* e à completa exterioridade. Ao contrário, de acordo com a argumentação do comentador francês, a imitação se liga também à construção da vida racional e à passagem da passividade à atividade.

O mimetismo afetivo foi mencionado, conforme recorda Drieux, no enunciado da Proposição 32 da parte III em um contexto que remete à contrariedade entre os homens. O filósofo projeta a circunstância em que nós imaginamos certo homem se enchendo de

⁴²⁷ O corolário 1 que se segue à demonstração dessa proposição oferece um dos modos possíveis dessa imitação dos afetos: “Se imaginarmos alguém, por quem jamais nutrimos nenhum afeto, afetar de Alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de Amor a ele. Se, ao contrário, imaginamo-lo afetá-la de Tristeza, seremos afetados de Ódio a ele” (GII, 160).

⁴²⁸ A importância das “semelhanças” no pensamento prático de Espinosa foi detidamente sublinhada por Matheron, que passou a propor a presença de uma “ética da semelhança” na filosofia espinosana. Cf. Matheron, A. Les fondements d’une éthique de la similitude. In: *Revue de Métaphysique et morale*, n. 1, 1994, p. 475-492.

gáudio com um objeto do qual ele é o único a poder desfrutar; em consequência disso, escreve ele, esforçar-nos-emos por evitar que ele desfrute desse objeto. A demonstração dessa proposição evidencia que, assim como a mutilação e confusão da mente, a contrariedade oriunda de nossa imaginação de um ser desfrutando de um objeto que só a ele pertence não se deve a nada que esse ser possui em comum conosco, mas ao que possui de contrário⁴²⁹.

Por essa mesma propriedade ou regra de imitação dos afetos, baseada na semelhança entre indivíduos e afetos, os homens podem ser afetados, por exemplo, de misericórdia ou de inveja. A misericórdia é a “tristeza conjuntamente à idéia de um mal que ocorre a outro que imaginamos ser semelhante a nós”; a inveja é o “ódio enquanto afeta o homem de tal maneira que se entristece com a felicidade do outro e, inversamente, regozija-se com o mal do outro” (GII, 196). Ambos os afetos se relacionam à passividade e, a julgar as coisas por essa leitura da parte III, deduzimos que a imitação dos afetos se liga apenas aos afetos que são paixões. No entanto, o mimetismo afetivo não é em si mesmo bom ou mal, útil ou inútil, passional ou racional. O ato de imitar as transições ou afecções que ocorrem nos corpos externos, enquanto regra estrutural do corpo humano, não está na raiz do conflito que opõe os homens; ao contrário, ele “implica uma verdadeira conveniência de natureza”. Em regime passional, isto é, quando envolve imitação de afetos que são paixões (contrárias), a regra atua como “catalisador principal” do conflito e da raiva ali envolvida, mas isso não é um efeito da imitação em si mesma⁴³⁰. O mimetismo se expressa, inversamente, como razão pela qual o homem racional ama com mais constância o bem que apetece, se perceber que os outros amam o mesmo que ele, conforme assegura o passo inicial da demonstração alternativa da Proposição 37 da parte IV (GII, 235-236).

Tomado em regime racional, o mimetismo pode se expressar no esforço de fazer com que o outro ame e se regozije com o mesmo bem que nós fruímos; tal ponto é determinante para a compreensão da comunidade que caracteriza o bem desejado pelo

⁴²⁹ A demonstração evidencia que só pela imaginação da alegria de um homem que detém a posse exclusiva de um objeto, nós amaremos e desejaremos esse objeto. Ao imaginarmos que o alegrar-se do outro é um obstáculo para que nós possuamos o que ele detém, nós nos esforçaremos para impedir que ele o possua (GII, 165). Enfim, nós mesmos e esse homem aqui suposto coincidimos inteiramente ao desejar o mesmo objeto, mas somos contrários porque ocupamos posições diferentes em relação ao seu usufruto.

⁴³⁰ Drieux, *Voies et apories de la communauté*, op. cit., p. 114.

homem virtuoso. Segundo Drieux, essa é a forma mais perfeita do mimetismo como modo de imaginar⁴³¹.

Se vive entre pessoas conduzidas pela razão que sabem se valer dessa regra da imitação dos afetos para imprimir nos homens a aptidão para a multiplicidade, um indivíduo pode, com isso, experimentar uma transição da passividade natural à atividade. Ao invés de estimular nos homens a admiração que fixa a mente na contemplação de um singular sem conexão com os demais, a imitação dos afetos alegres pode introduzir o desejo e o hábito de conhecer as propriedades comuns das coisas e interagir otimamente com a multiplicidade. Embora todos os homens realizem a imitação dos afetos, aquilo que cada um vai imitar varia de acordo com o sujeito e o ambiente em que ele está.

A busca por um corpo apto a uma multiplicidade de coisas depende de que todas as partes do homem estejam de tal forma dispostas que sejam estimuladas por igual. Essa igualdade, como já foi dito, presume *certa ratio* ou certa proporcionalidade de movimento e repouso, e é alcançada, do ponto de vista prático, pela instituição de relações comuns entre as partes do corpo, de sorte que nenhuma delas seja mais estimulada que outras, pondo em risco o conjunto todo.

A conquista de um corpo apto a uma multiplicidade de afetos interessa, sobretudo, para a conservação do corpo. O homem se transforma no intercâmbio com os corpos externos e, nessa transformação, se regenera. Portanto, sua aptidão à multiplicidade depende tanto da ordenação interna das partes de seu corpo, quanto da ordenação interna das demais partes da natureza, sobretudo dos demais homens, o que confere a esse processo de busca da boa relação com a multiplicidade um *caráter eminentemente político*:

Nada os homens podem escolher de preferível para conservar o seu ser do que convir todos em tudo de tal maneira que as Mentes e os Corpos de todos componham como que uma só Mente e um só Corpo, e que todos simultaneamente, o quanto possam, se esforcem para conservar o seu ser, e que todos busquem simultaneamente para si o útil comum a todos. Disso segue que os homens governados pela razão, isto é, os homens que buscam o seu útil sob a condução da razão, nada apetezem para si que não desejem também para os outros e, por isso, são justos, confiáveis e honestos (GII, 223).

⁴³¹ Idem, p. 119.

O trecho acima foi extraído do final do escólio da proposição 18 da parte IV, instante em que Espinosa conclui a exposição dos ditames da razão, isto é, as regras fundamentais que a razão postula para a prática do homem livre. A comunidade do bem a que o homem livre aspira recoloca na cadeia dedutiva da *Ética* a expressão “ter algo em comum”, agora no terreno da ética e com toda positividade.

5.3. Ter algo em comum

O escólio da proposição 18 acima citado apresenta os ditames da razão. Estes ditames aparecem delineados em um momento especial da parte IV da *Ética* que, segundo alguns comentadores, foi a parte do livro que Espinosa mais se esmerou em lapidar e concluir⁴³²; por conter o maior número de proposições se comparada às demais partes, esse pedaço da obra requer uma atenção cuidadosa sobre sua estrutura, principalmente para a análise que ora pretendemos desenvolver.

Pierre Macherey divide as proposições do *De servitude humana* em dois grandes blocos: o primeiro trata dos homens como são por natureza (1-37) e o segundo aborda os homens como são de acordo com razão (38-73). A exposição sumária dos ditames da razão encerra, segundo o comentador francês, o último passo do primeiro terço do primeiro bloco (proposições 1-18), cujo assunto é a força dos afetos. Os outros dois terços versam, respectivamente, sobre o fundamento natural da virtude (18-28) e sobre a passagem do útil próprio/adequado ao útil comum (29-38). A segunda metade da parte IV, por sua vez, está estruturada também em três pontos: a avaliação dos afetos por sua utilidade (38-58), o controle racional dos apetites (59-66) e, finalmente, a vida dos homens livres (67-73)⁴³³.

Essa panorâmica da parte IV permite com nitidez situar onde se dá o resgate espinosano da expressão “ter algo em comum” amplamente empregada nas primeiras partes em contexto metafísico e epistemológico; seu significado é desenvolvido ao longo de todo o último terço do primeiro bloco cuja matéria é a noção de utilidade (proposições 29-37). Tomada do ponto de vista exclusivamente dedutivo da quarta parte, a expressão “ter algo

⁴³² O Apêndice da parte IV da *Ética* foi, segundo Adolfo Ravà, provavelmente o último texto no qual Espinosa trabalhou antes de dar por encerrada a redação da obra. Cf. Ravà, A. A pedagogia de Espinosa. Tradução: H. Santiago et al. In: *Filosofia & Educação*, volume 5, 2013, p. 4.

⁴³³ Macherey, P. *Introduction à l'Éthique*. La quatrième partie: la condition humaine. Paris: PUF, 1997 (Les grands livres de Philosophie), p. 433-440.

em comum” faz a ponte que conecta as duas grandes etapas da parte IV, onde as demonstrações passam da dedução dos homens tais como eles são por natureza aos homens em conformidade com a razão. É, por isso, um momento de transição.

Antes de iniciar a análise do valor atribuído às propriedades comuns no campo da prática, é preciso observar o sentido que o filósofo confere às noções de “bem” e “mal”, “útil” e “inútil”, pois elas estruturam a maior parte dos raciocínios da parte IV.

Embora não seja o caso abordar minuciosamente aqui o prefácio do *De servitute humana* que antecede as próprias definições de bem e mal, deve-se destacar o cuidado de Espinosa ao revelar, nesse texto, como são inventadas noções como essas, descrevendo o procedimento imaginativo através do qual elas foram criadas e mantidas pelo vulgo. Esse modo de proceder da mente coincide justamente com o modo de formação dos universais e transcendentais, já discutido no capítulo anterior.

De acordo com o filósofo, os homens estão constituídos de tal forma que facilmente se inclinam a formar exemplares das coisas que percebem na realidade. De tanto serem afetados por imagens diversas de coisas, como casas ou torres, eles passam a forjar mentalmente uma imagem universal de casa ou de torre. Se, eventualmente, alguém apontar a um indivíduo uma casa específica ainda em construção, e lhe perguntar se ela está perfeita ou acabada, ele certamente responderá que não, pois notará que, para corresponder ao seu exemplar ou modelo mental de “casa”, aquela habitação em particular carece ainda de muitas coisas, por exemplo, portas e janelas. Por outro lado, escreve Espinosa, se alguém vê uma obra qualquer e desconhece qual foi a intenção de seu artífice, então não poderá julgar se a obra está perfeita ou imperfeita.

Dessa maneira, as palavras “perfeição” e “imperfeição” receberam uma primeira significação; constituem “noções que costumamos forjar por compararmos indivíduos de mesma espécie ou de mesmo gênero”, conquanto nada sejam na realidade. As palavras “bem” e “mal” são termos que também nascem dessa comparação mental levada a efeito pela imaginação; elas “não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas”, mas são apenas “modos de pensar” (GII, 208).

Nesse contexto argumentativo, Espinosa apresenta explicitamente sua concepção de bem e mal, causa de profundo estranhamento a todos aqueles que até então estavam conformados à moral tradicional. Segundo o filósofo, nenhuma coisa pode ser dita boa ou

má em si mesma, mas só em relação a este ou àquele sujeito, em condições determinadas. Escreve ele: “Por bem entenderei isso que sabemos certamente nos ser útil”, e “Por mal, porém, isso que sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer” (*Ética* IV, Definições 1 e 2; GII, 209). De acordo com a Proposição 8 dessa parte, pelos nomes de *bem* e *mal* é dito também o que respectivamente nos afeta de alegria e o que nos afeta de tristeza (GII, 215).

Esses modos de pensar, mesmo nada contendo em si mesmos que possa afirmar algo sobre a realidade, devem ser mantidos, segundo Espinosa, pois seu objetivo é “formar uma ideia de homem” como “modelo da natureza humana” e, para esse fim, vocábulos como *bem* e *mal*, *útil* e *nocivo*, *perfeição* e *imperfeição*, podem ser válidos (GII, 208).

Para demonstrar esta qualidade própria das noções de bem e mal, é suficiente recordar o exemplo oferecido pelo prefácio da parte IV; a música, afirma Espinosa, é boa para o melancólico, má para o lastimoso e indiferente para o surdo. Ao primeiro, a música é boa e útil, porque o afeto da música sobre o aparelho auditivo favorece de alguma forma a contenção da melancolia, que é uma tristeza; ao segundo não é útil, porque o mesmo afeto sobre o seu aparelho auditivo encontra outra disposição de partes, para a qual a estimulação dos sinais sonoros é nociva.

No exemplo de Espinosa, as partes que constituem o corpo do melancólico, o corpo do lastimoso e o corpo do surdo são iguais, isto é, integram-se pelos mesmos órgãos (cérebro, coração, pernas, braços etc.). Apesar disso, o melancólico e o lastimoso discrepam na maneira pela qual as superfícies de suas partes componentes foram afetadas ao longo do tempo; conseqüentemente, diferem nos vestígios impressos pelo comércio com os corpos externos e nas percepções que a mente tem desses vestígios. O corpo do homem surdo possui, em contrapartida, uma disposição de partes para a qual a música não é boa nem má, uma vez que não lhe afeta de maneira nenhuma.

Conveniência, contrariedade e diferença são os três termos implicados nesse breve exemplo da música. Embora a definição de cada um deles seja dada apenas entre as proposições 29 e 31, desde já é possível perceber que *conveniência* designa a relação de utilidade da música para com a disposição interna de partes do melancólico; a *contrariedade*, opostamente, expressa a nocividade do som à ordenação das afecções

corporais do lastimoso, e a *inteira diferença* entre a música e o corpo do surdo caracteriza, por fim, a indiferença.

No primeiro e no segundo terço do primeiro bloco do *De servitute humana* são oferecidas demonstrações essenciais para que possamos compreender da melhor forma o conjunto argumentativo que vai da proposição 29 à 31. A proposição 18, como o próprio Espinosa afirma no início do escólio, é um divisor de águas da parte IV, na medida em que encerra o tratamento das causas da impotência humana e das causas pelas quais os homens não seguem os preceitos da razão. De acordo com as explanações feitas até aqui, já é possível concluir que essas causas se devem, acima de tudo, à exterioridade que se impõe ao ser humano enquanto parte da natureza que carece de outras coisas para se transformar e conservar. Além disso, como apenas um corpo muito apto à multiplicidade pode alcançar o conhecimento de si e das coisas, é correto também deduzir que o homem impotente é como a criança, tão variável e inconstante quanto as oscilações do meio ao qual está exposto.

A insistência em considerar a criança como modelo maior de passividade humana não é aleatória. Desde a leitura do primeiro artigo dos *Princípios da Filosofia* de Descartes, Espinosa deve ter apreendido a ideia de que “nascemos crianças” e formamos vários juízos das coisas sensíveis antes mesmo de possuir um uso mais aprimorado da razão⁴³⁴.

O fito desse primeiro artigo dos *Princípios* é revelar a necessidade da experiência da dúvida a todos aqueles que se debruçam à investigação da verdade, mas Espinosa parece ter recolhido para sua meditação particular essa “noção comum” segundo a qual “nascemos crianças”⁴³⁵. É evidente que o “ser criança”, associado ao “ser passivo”, difere da ideia de passividade ligada ao homem entendido de forma geral. Ser passivo quando criança não

⁴³⁴ Descartes, R. *Princípios da filosofia*. Tradução: Seminário Filosofia da Linguagem/UFRJ, op. cit., p. 43. Na edição de Adam e Tannery, VIII-1, 5.

⁴³⁵ Os tradutores da obra de Descartes citada acima observam a dificuldade de tradução imposta por essa primeira linha da obra cartesiana: “*Quoniam infantes nati sumus...*”. Vertida para o francês pela primeira vez pelo abade Picot, a sentença ganhou a seguinte redação: “*Nous avons été enfants avant que d’être hommes*” (“Fomos crianças antes de ser homens”). Os tradutores brasileiros observam que, traduzida literalmente, a expressão “nascemos crianças” é redundante: “dizer que nascemos crianças não acrescenta nenhuma informação nova além da constatação de que nascemos ou de que já fomos crianças” (cf. glossário da tradução, à página 69). Longe de querer definir aqui como deve ser traduzida essa linha inicial do texto cartesiano, acreditamos que a expressão “nascemos criança”, no contexto do artigo 1, não evidencia qualquer redundância, na medida em que podemos supor que o autor quis dar relevo à condição do homem no instante em que nasce. Se o autor tivesse julgado desnecessária a consideração da condição humana no nascimento, poderia ter retirado a palavra “*infans*”, pois o sentido geral não se alteraria: “Visto que nascemos e fizemos vários juízos...”.

implica nenhuma imperfeição (tomada no sentido exposto pelo prefácio da parte IV): a infância é um período “natural e necessário”, e não um “vício” ou “pecado” da natureza⁴³⁶.

Essa imagem da infância nos permite conhecer a passividade sem os preconceitos que aplicamos às coisas que julgamos imperfeitas. É da perfeição da criança poder ser tomada como modelo de passividade, e reconhecer que nascemos crianças é algo tão significativo quanto saber que não nascemos civilizados ou não nascemos livres⁴³⁷. Por outro lado, as características da infância autorizam Espinosa a compreender também a maneira pela qual o corpo humano dá a conhecer, espontaneamente, suas “conveniências naturais” com o mundo exterior, a partir da imitação dos afetos.

A noção de comunidade é essencial para se compreender como os homens podem instituir pouco a pouco, a partir de suas primeiras relações de conveniência com a exterioridade, um direito comum sobre o qual todos possam tirar proveito máximo da multiplicidade que os cinge e transforma, conservando-os continuamente tanto quanto possível.

Assim como deduziu de uma propriedade comum da natureza humana o costume de formar modelos das coisas (em pleno acordo com as demonstrações da parte II), Espinosa também extraiu da condição natural do homem as propriedades comuns que lhe permitem, a partir do conhecimento das coisas singulares, chegar ao conhecimento do bem supremo, comum a todos.

O trecho do escólio da proposição 18 acima citado afirma que o melhor para o homem é “convir” com “todos em tudo”, e compor com eles uma só mente e um só corpo, de tal maneira que todos se esforcem “simultaneamente” por manter seu ser na existência, buscando “simultaneamente” a utilidade comum a todos. A simultaneidade, conforme já expusemos, se apresenta confusamente à imaginação, imensamente superada pela grande quantidade de imagens que lhe afeta e ultrapassa suas forças. Entretanto, na circunstância exposta pelo escólio, a simultaneidade se refere à conjugação de esforços e à união em vista

⁴³⁶ Cf. escólio da proposição 6 da parte V: “Assim também vemos que ninguém se comisera do bebê por este não saber falar, andar, raciocinar e, enfim, por viver tantos anos quase inconsciente de si. Ora, se a maioria dos homens nascessem adultos e um ou outro nascesse bebê, então se comiserariam de cada bebê, porque considerariam a infância não como coisa natural e necessária, mas como um vício ou pecado da natureza; e poderíamos observar muitos outros casos assim” (GII, 285).

⁴³⁷ “Os homens não nascem civis, fazem-se” (TP, 5, §2; GIII, 295); “Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e mal, por quanto tempo fossem livres” (Ética IV, Proposição 62; GII, 261).

de uma meta: a utilidade comum a todos. Há, pois, uma mudança de registro da simultaneidade própria do corpo que imagina para a simultaneidade própria dos homens que decidem unir forças para viver sob um direito comum.

Esses dois registros da noção de simultaneidade revelam dois modos de diferentes de lidar com a multiplicidade do mundo; no primeiro, exteriormente determinados, os homens são levados a produzir abstrações e imaginações; no segundo, interiormente dispostos, eles percebem as propriedades comuns das coisas e são conduzidos pela razão, a identificar as vantagens da vida em sociedade e da utilidade comum de estreitar relações com os outros homens.

A noção de “utilidade comum”, haurida da doutrina ética de Espinosa, não se deve a alguma sorte de intervenção exterior ao homem que, acima dele, institui o que deve ser cumprido sob a forma de algo útil e comum a todos. Ela é deduzida da utilidade própria dos indivíduos, aquela com que cada um e todos naturalmente vivem; embora varie conforme os diferentes sujeitos se posicionam na ordem comum da natureza, é sempre a mesma. Assim, por exemplo, pode haver uma ocasião em que a utilidade própria para a conservação de A seja exatamente contrária à utilidade própria para a manutenção da existência B, mas tanto em um quanto em outro a busca do útil próprio é comum (GII, 223).

Isso nos remete diretamente à noção de *conatus*, já abordada no segundo capítulo, quando investigamos a definição de coerência na Carta 32. No entanto, na parte IV da *Ética*, o *conatus* é tomado, em consonância com a parte III, como o “primeiro e único fundamento da virtude” (*Ética* IV, Proposição 22, corolário; GII, 225). A “virtude”, por sua vez, identificada à “potência” na oitava definição do *De servitute humana*, é concebida como a própria essência ou natureza de um homem, “enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser inteligidas” (GII, 210).

Sob esse prisma, o primeiro fundamento da virtude consiste em dar conta da conservação de nossa existência, o que será feito de forma cada vez melhor quanto mais dependermos apenas de nossa própria disposição interna de partes, ou quanto mais formos causas adequadas do que acontece dentro e fora de nós (*Ética* III, definição 1; GII, 139). Nesse caso, quando conservamos nosso ser conduzidos pela razão (e não arrastados pelo afeto que é paixão), “agimos absolutamente por virtude”, isto é, buscamos, graças apenas

aos nossos próprios esforços, o que é útil para nós mesmos (*Ética* IV, Proposição 24; GII, 226).

Estreitamente articulada ao corolário da Proposição 22, a Proposição 23 enuncia que um ser humano só pode ser dito um agente por absoluta virtude quando *intelige*, isto é, quando tem ideias adequadas das coisas, e não quando possui ideias inadequadas. Reunindo essas afirmações ao que dissemos antes, conclui-se facilmente que só agimos absolutamente por virtude à medida que nossa mente – liberta das imagens das coisas e das imaginações fabricadas pelas afecções do corpo exteriormente determinado – passa a conceber as propriedades comuns que regem o mundo à nossa volta.

A Proposição 25, cujo núcleo demonstrativo se fundamenta principalmente no corolário da Proposição 22, afirma que todos os homens jamais se esforçam por conservar o seu ser por outra coisa que não sejam eles próprios. O ato de *inteligir*, conforme demonstra a Proposição 26, é o maior esforço de nossa razão para conservar a si *própria*, e só aquilo que nos leva a inteligir pode ser dito, com certeza, bom ou útil (Proposição 27; GII, 227).

Se a procura do conhecimento adequado é o maior esforço ou virtude que o homem disposto a se tornar causa adequada pode realizar, o conhecimento de Deus é, então, a virtude suprema, pois nada entre as coisas existentes pode ser mais útil que conhecer o ser absolutamente infinito. Isso é o que garante a Proposição 28, o último argumento que, segundo Macherey, a parte IV apresenta para explicar o fundamento natural da virtude (GII, 228). Trata-se de um fundamento *natural*, na medida em que para deduzi-lo nos basta atentar apenas à definição da essência do homem.

Esclarecidas brevemente estas questões preliminares, as proposições 29-37 (que apresentam o percurso do útil próprio ao útil comum) serão analisadas agora com especial ênfase.

O leitor que passa da Proposição 28 para a Proposição 29 atesta esse início de mudança da dimensão do próprio para a dimensão do comum só pela mera confrontação de cada enunciado. Até a Proposição 28, os homens estavam sendo considerados conforme a natureza. Entretanto, como sabemos, o primeiro traço que caracteriza o homem tomado naturalmente é a necessidade que ele tem das coisas exteriores, pois as coisas particulares

só existem em comércio com as outras⁴³⁸. Por conseguinte, só compreendemos de forma concreta como um homem se constitui em si mesmo (não enquanto parte da natureza que indubitavelmente é, mas como um “todo singular”) quando compreendermos o “todo singular” maior do qual ele participa.

O primado da relação sobre a forma, já discutido no segundo capítulo, requer que se entenda previamente *como* esses indivíduos se definem enquanto “totalidades parciais” na relação uns com os outros.

Uma coisa singular qualquer cuja natureza seja inteiramente diversa da nossa não pode favorecer nem coibir nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser-nos boa ou má a não ser que tenha algo em comum conosco (*Ética* IV, Proposição 29).

Essa proposição, além de explicitar as distinções já mencionadas entre *conveniente*, *contrário* e *diferente*, determina que a noção de “ter algo em comum” abarca as noções de conveniência e contrariedade, e só exclui o ser “inteiramente diferente”. Espinosa principia a demonstração dessa afirmação recorrendo novamente à noção de determinação ligada à ideia de “coisa singular”, conforme a proposição 28 da parte I, onde se mostra que a potência de uma coisa singular é sempre determinada pela potência de outra coisa singular pela qual existe e opera⁴³⁹.

A natureza de uma coisa singular que afeta o homem “deve ser inteligida pelo mesmo atributo pelo qual a natureza humana é concebida”; logo, deve necessariamente ser dado algo de comum no interior desse “mesmo atributo” para que a potência humana possa ser determinada (favorecida ou coibida) pela potência de outra coisa singular qualquer.

A determinação se define aqui como disposição para ter a potência de agir aumentada ou reduzida, dependendo da forma como o corpo está apto a lidar com a multiplicidade que o circunda. Portanto, só há determinação se houver algo em comum entre o determinante e o determinado, a causa e o efeito, o produtor e o produto etc. Vê-se que o princípio de “ter comércio” (*commercium habere*), explorado no *TEI*, ganhou nessa etapa da *Ética* uma significação profundamente ética ao ser incorporada à dinâmica das

⁴³⁸ A própria criança, considerada como uma representação de como são os homens por natureza, manifesta essa necessidade que os indivíduos naturalmente têm das coisas exteriores.

⁴³⁹ Como foi dito no capítulo anterior, a proposição 28 do *De Deo* foi explorada antes na “Pequena física”.

relações entre os homens. O poder de uma coisa singular para determinar nossa potência (“e, conseqüentemente”, favorecê-la ou coibi-la) se deve a algo de comum entre essa coisa e nós.

Esse *fundamento*, essencial para a “instituição do campo político”⁴⁴⁰, é idêntico ao *primeiro fundamento* metafísico da natureza, segundo o qual uma coisa só pode ser causa se tiver algo em comum com o efeito que dela se segue, como está demonstrado na proposição 3 da parte I. Deve ser dito *primeiro*, ressaltemos, em relação à cadeia dedutiva que não só prova (na *pars prima*) a existência de Deus, como também explica suas *primeiras* propriedades⁴⁴¹. Entendendo-se “princípio” especificamente como “o que é primeiro”⁴⁴², “ter algo em comum” é também, como mostramos, princípio de inteligibilidade da obra enquanto ordenação geométrica.

Neste ponto, de forma ainda mais clara, é possível identificar a exatidão com que esse princípio corresponde à definição de *coerência* da Carta 32. Espinosa afirma que entende por coerência “*aquilo* que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se acomode às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas a menor contradição”. A coerência imanente da natureza se identifica a esse “algo em comum” que torna as coisas aptas a comunicar suas partes e seus movimentos às outras, acomodando-as, impulsionando-as ou mesmo as rebatendo. Se “ter algo em comum” é princípio nesse sentido, já não pode parecer exagerado estimar, daí em diante, a noção espinosana de *comunidade* como princípio de coerência biológica, ética, política e, enfim, de todo seu sistema.

A Proposição 29 é apenas o primeiro lugar em que a expressão “ter algo em comum” aparece na parte IV, mas nela já transparece o suficiente para que, a partir do que já apresentamos nos capítulos anteriores, consideremos demonstrado aquilo que muitos comentadores têm repetido por vias diferentes: a metafísica de Espinosa é idêntica à política⁴⁴³.

⁴⁴⁰ Cf. Chauí, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 81-196 (“2. A instituição do campo político”).

⁴⁴¹ Dessas propriedades, como foi visto, a indivisibilidade é a primeiríssima.

⁴⁴² Cf. Moreau, D. Introdução. Tradução: H. Santiago. In: Descartes, R. *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. XXIII.

⁴⁴³ Essa ideia aparece diversas vezes em *A anomalia selvagem* (op. cit.) de Antonio Negri: páginas 159, 276 e 289. Em outra passagem do mesmo livro o autor afirma: “O político está no cerne da metafísica espinosista” (p. 280). Essa afirmação é também compartilhada por Matheron no prefácio ao livro de Negri (cf. Matheron,

Na filosofia de Espinosa, o núcleo metafísico se mistura totalmente no âmbito da política. A expressão “*inter se commune habere*” demonstra a perfeita homologia⁴⁴⁴ entre o vocabulário das primeiras e das últimas partes da *Ética*, convencendo-nos *ainda mais* a afastar qualquer hipótese de cisão no processo de formulação da obra de Espinosa⁴⁴⁵. Essa expressão consistia em um princípio lógico introduzido na passagem da estruturação geométrica do *BT* para a *Ética*; agora, transposta fielmente para a prática, ganha o contexto político, que é o campo da diferenciação dos corpos mais complexos da natureza.

O debate sobre a coerência se iniciou em um comentário político sobre a guerra entre Inglaterra e Holanda, com o reconhecimento, por parte de Espinosa, da ignorância sobre o modo com que cada homem (parte da natureza) *convém* com o todo e *coere* com as demais coisas (Carta 30). Essa ignorância é plenamente justificada: na natureza inteira são infinitas as complexidades discrepantes para que um só intelecto as conceba todas. Espinosa, porém, ao responder a Oldenburg (Carta 32) o que entendia por coerência, teve em mente a coerência da natureza, e não a coerência das cidades ou das nações. Isso não surpreende: o filósofo dialogava com um homem ligado ao campo das ciências naturais e ao já renomado Boyle. Seja como for, Espinosa toma um exemplo qualquer – um verme no sangue – pois o que lhe interessa demonstrar a Oldenburg é como do micro ao macro, do maior ao menor, as coisas todas que existem se relacionam segundo *certa ratio* que exclui a necessidade de recorrer a “formas substanciais”, “vazio” ou qualquer outra ponte para a transcendência. Conforme mostraremos, é essa mesma *ratio* estabelecida como comunidade que funda a lógica da coerência entre as partes que constituem a cidade.

Espinosa possuía, no segundo semestre de 1661, a base de todo o dispositivo metafísico que será transposto para a ética e a política. Contudo, essa constatação só se

A. “Prefácio”. In: *A anomalia selvagem*, op.cit., p. 18). Marilena Chaui, ao tratar da distinção entre filosofia e teologia no ensaio citado mais acima, observa: “A crítica da teologia e a recusa a aceitá-la, quer como saber especulativo, quer como fundamento da prática política, explica uma das mais espantosas inovações do discurso político trazida pela filosofia espinosana, isto é, que o texto político mais importante de Espinosa seja também seu texto ontológico mais importante, a Parte 1 da *Ética*, o *De Deo*” (*Política em Espinosa*, op. cit., p. 86).

⁴⁴⁴ O termo “homologia”, embora tenha uma marcante conotação geométrica, biológica e filosófica, é tomado aqui em sentido vulgar, como repetição de palavras ou conceitos. Daqui em diante, sempre que esse termo aparecer, ele estará a designar essa identidade de conceitos que Espinosa importa da metafísica ou ontologia para pensar o campo da política.

⁴⁴⁵ “Ainda mais”, porque julgamos ter mostrado no Capítulo 3 outras razões para que não pensemos na *Ética* como uma obra escrita em camadas ou redações diferentes, mas como um mesmo texto sendo lapidado e desmembrado ao longo do tempo. No campo político aberto pela Proposição 29 notamos ainda mais essa identidade de expressões e esquemas dedutivos.

esclarece totalmente no *Tratado Político*, lido à luz das proposições 30 a 37, e de outras afirmações específicas feitas por Espinosa nas partes IV e V em relação aos homens enquanto partes da natureza. Evidenciaremos, por fim, que as coisas mais úteis que o homem pode instituir não são somente as que lhes permitem nascer, crescer e viver junto a outros homens conduzidos pela razão, mas as que permitem formar comunidades.

5.4. Ter direitos comuns

Segundo o parecer de Espinosa, os filósofos que estudaram os afetos conceberam os homens “não como são, mas como gostariam que eles fossem” (*TP*, I, §1; GIII, 273). No exame específico da política, todavia, interessa profundamente conhecer os homens “como são”, pois “as causas e os fundamentos naturais do império” devem ser tirados da “natureza ou da condição comum dos homens” (*ex hominum communi natura seu conditione*) (*TP*, I, §7; GIII, 276). Para que a política não seja na verdade uma grande quimera que só se institui como utopia, ela deve ser edificada a partir dos homens como são por natureza.

O conhecimento dos homens enquanto seres passivos, submetidos à ordem que naturalmente têm, requer que se entenda que não é jamais por aquilo que os homens têm em comum que eles vêm a padecer, mas é tão somente porque têm algo em comum que podem vir a ser afetados pelas causas externas e, então, padecer ou agir. É precisamente isso que demonstram as proposições 30 e 31 da parte IV.

“Nenhuma coisa pode ser má pelo que tem de comum com nossa natureza, mas, enquanto nos é má, nesta medida nos é contrária”, assegura a proposição 30. A demonstração oferecida por Espinosa tem como centro a proposição 4 da parte III, que apresenta a noção de *conatus* (GII, 145). Como foi visto no Capítulo 2, essa proposição se liga diretamente à gênese do desenvolvimento da ideia de contrariedade. Pela proposição 4 da parte III, segundo a qual as coisas só podem ser destruídas por causas externas, é impossível que algo seja mau aos homens por aquilo que, estando fora deles, convém com a sua interioridade. Ora, o que é comum ao indivíduo não pode ser causa de sua destruição ou de diminuição de sua potência. Ao contrário, apenas enquanto nos são contrárias é que as coisas nos são más, como é lícito concluir a partir da Proposição 5 da parte III: “Coisas são

de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra” (GII, 145).

Se a Proposição 30 mostra que nada pode ser mau ao homem por aquilo que tem de comum com ele, a Proposição 31 afirma, ao contrário, que é enquanto convém com a natureza do homem que alguma coisa pode ser dita *necessariamente* boa. O corolário dessa proposição é o primeiro momento da *Ética* em que Espinosa expõe a relação necessária entre conveniência e utilidade, e merece agora todo destaque.

Ao apresentarmos, no terceiro capítulo, as menções espinosanas à noção de conveniência nas obras anteriores à *Ética*, já apontamos a estreiteza entre *convenientia* e *utilitas*. A conveniência, princípio que ali aparece em seus contornos metafísicos, epistemológicos e físicos, explicita nesta parte sua dimensão política: quanto mais os homens vierem a convir uns com os outros, tanto mais úteis serão reciprocamente. Espinosa afirma que em caso de ser dada uma relação de conveniência entre dois ou mais indivíduos, essa conveniência é *necessária*, isto é, não deixa espaço para qualquer intromissão de contrariedade ou possibilidade de contrariedade, pelo menos naquilo em que estritamente eles convêm. Vê-se aqui a mesma *necessidade* que antes caracterizou a razão e as ideias adequadas das propriedades comuns das coisas.

A concepção de que a vida pela condução da razão implica em conveniência necessária de natureza, torna-se manifesta no enunciado da Proposição 35: “Enquanto os homens vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida necessariamente convêm sempre em natureza” (GII, 232). As três demonstrações que separaram as proposições 30 e 31 da Proposição 35 situam novamente o homem na passividade: a Proposição 32 declara que, sob o domínio das paixões, os homens não convêm (*non convenient*) em natureza; a Proposição 33, considerando os homens nas mesmas circunstâncias, demonstra que eles podem discrepar (*discrepare possunt*), e um único e mesmo homem, também nessas condições, é variável e inconstante (*varius et inconstans*); por fim, a Proposição 34 explica que os homens passivos podem vir a ser reciprocamente contrários (*invicem esse contrarii*) (GII, 230-232).

Estes são, enfim, os homens sobre os quais se deve instituir a política: não convêm uns com outros, podem discrepar, podem ser contrários e são inconstantes⁴⁴⁶; sua

⁴⁴⁶ Como as crianças, aliás, necessariamente são.

circunstância passional caracteriza a contingência: os homens *podem* ser contrários e discrepar; certo apenas é que não convêm e são inconstantes. Isso não significa, entretanto, que a política deve ser instituída “contra a razão”⁴⁴⁷ ou pela passividade, isto é, por homens que são *passivos* e *contrários* a todos (para que suas leis se acomodem melhor ao engenho dos homens como são por natureza⁴⁴⁸).

Embora tome os homens como são na passividade, a política deve ser instituída pelo conhecimento da natureza (enquanto todo que só pode ser alcançado pela razão) e pelo conhecimento da natureza humana como ela é na ordem comum da natureza (enquanto parte)⁴⁴⁹. A vida política só se institui efetivamente quando todas as partes em conjunto instituem direitos comuns que são obedecidos comumente (no todo e na parte), de tal modo que a potência de uma parte seja proporcional à potência das demais partes. As causas da inconstância e da variação dos homens podem ser, se não suprimidas, moderadas *ex communi consensu* (“pelo consenso comum”), como explica o escólio 2 da Proposição 37 (GII, 238-239).

Os homens, enquanto estão “submetidos às paixões” (Proposição 32) ou “se defrontam com afetos que são paixões” (proposições 33 e 34), também buscam – *como podem* – conservar seu ser; no entanto, uma vez que estão exteriormente determinados e podem pouco, se distraem daquilo que é “de máxima utilidade” para si mesmos (isoladamente tomados). Conforme se lê no corolário 2 da Proposição 35, somente “quando cada homem busca ao máximo o seu próprio útil” é que os homens “são ao máximo úteis uns aos outros” (GII, 233). Buscar o “máximo útil” é “agir absolutamente por virtude”, é conhecer as coisas singulares e, conhecendo-as, aumentar cada vez mais o conhecimento de Deus e da união pela qual estamos coerentemente articulados às demais partes da natureza. Este projeto é muito similar àquele anunciado pelo *TEI* (§12).

⁴⁴⁷ A expressão é de Chaui (*Política em Espinosa*, op. cit., p. 160).

⁴⁴⁸ Espinosa discute o absurdo de os homens, alguma vez, decidirem fundar direitos comuns apenas por má fé. “Se agora se perguntar: se pela perfídia um homem pudesse libertar-se de um presente perigo de morte, a regra de conservar seu ser não o aconselharia inteiramente a ser pérfido? Responder-se-á, da mesma maneira, que se a razão o aconselhasse a isso, aconselharia portanto a todos os homens, e assim a razão aconselharia a todos os homens que não pactuassem senão com má fé para unir as forças e ter direitos comuns, isto é, que não tivessem de fato direitos comuns, o que é absurdo” (GII, 264). O conselho da razão é comum e se dirige a todos; uma lei que recomendasse a contrariedade (por exemplo, a perfídia, indicador de passividade), nada estaria instituindo de comum efetivamente.

⁴⁴⁹ A necessidade de conhecer as paixões humanas, vale recordar, justifica toda a relevância do Capítulo 2 do *TP*; basta ver a observação de Espinosa sobre isso no final do Capítulo 1 (GIII, p. 276).

O *sumo bem* daqueles que “seguem a virtude”, que “é comum a todos” e consequentemente “todos podem igualmente gozar dele” (conforme assinala a Proposição 36), harmoniza-se com o *sumo bem* inquirido por Espinosa no primeiro parágrafo do *TEI*. Conforme escreve o filósofo nessa obra, depois de ter aprendido pela experiência a vileza e a futilidade de tudo que ocorre na vida comum (*in communi vita*), foi necessário inquirir se existia um bem que, além de ser o “único a afetar o ânimo”, fosse também “comunicável” (*communicabile*) e “verdadeiro”.

A demonstração da Proposição 36 se faz exclusivamente a partir das proposições que antecedem a Proposição 29. Em primeiro lugar, pela Proposição 24 (sobre o “agir absolutamente por virtude”); em segundo, pela Proposição 26 (sobre o “inteligir” como esforço típico da razão); e, finalmente, pela Proposição 28 (segundo a qual “o bem supremo da mente” é apresentado como “o conhecimento de Deus”). Tais proposições formam, juntamente com a Proposição 47 da parte II, os fundamentos do entendimento da comunidade do bem supremo que o homem pode atingir.

A Proposição 47 da parte II, por meio da qual Espinosa estabelece que esse bem é comum a todos e todos podem igualmente dele se alegrar, é recuperada pelo filósofo em seu escólio. Esse escólio explica o motivo por que os homens “não têm de Deus um conhecimento tão claro quanto o das noções comuns”, embora todos conheçam sua essência eterna e infinita. Ora, em conformidade com a Proposição 46, o conhecimento de Deus é sempre adequado e perfeito e os homens só não o percebem com a mesma nitidez que percebem as demais noções comuns em função dos preconceitos que ocupam sua imaginação e distraem a mente.

O conhecimento de Deus, contudo, porque adequado e perfeito, só pode ser comum e comunicável. O escólio da Proposição 36 da parte IV levanta uma possível objeção a esse raciocínio: e se o bem dos homens virtuosos não fosse comum a todos, disso não se seguiria que, ao se conduzirem pela razão e convirem em natureza, eles passariam a ser contrários? Esse questionamento faz pensar que se o bem dos homens virtuosos não fosse comum a todos, apenas alguns poderiam dele desfrutar e, então, haveria apenas alguns autorizados a fruí-lo em sua plenitude e, portanto, todos se digladiariam entre si para disputar quem o alcançaria. Espinosa, porém, não responde diretamente à questão, mas evidencia a falta de pertinência que ela implica:

A resposta é que não por acidente, mas da própria natureza da razão, origina-se que o sumo bem do homem é comum a todos; não é de admirar, já que é deduzido da própria essência humana enquanto definida pela razão e que o homem não poderia ser nem ser concebido se não tivesse o poder de gozar deste sumo bem. Pois pertence (pela prop. 47 da parte II) à essência da Mente humana ter conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus (GII, 234).

A *necessidade* derivada da razão exige, pela própria natureza da razão, que o bem supremo dos homens virtuosos seja comum a todos os homens, e que todos possam se alegrar com ele.

A comunidade do bem, definida como objeto que se conquista graças a esse conhecimento universalmente acessível de Deus, suscitou uma importante observação de Espinosa em contexto teológico-político. Na abertura do capítulo 3 do *TTP*, cujo assunto é a vocação dos hebreus e a concessão exclusiva do privilégio do dom da profecia por Deus a eles, Espinosa adverte:

A verdadeira felicidade e beatitude (*Vera foelicitas, & beatitudo*) do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem (*in sola boni fruitione consistit*) e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem: quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e beatitude. Porque a alegria que assim se experimenta, a menos que seja infantil (*nisi puerilis sit*), não pode resultar de outra coisa que não seja a inveja e a má vontade (*malo animo*). Exemplificando: a verdadeira felicidade de um homem consiste apenas na sabedoria e no conhecimento da verdade, e não em ser mais sábio do que os outros ou no fato de eles não possuírem o verdadeiro conhecimento, pois isso não aumenta absolutamente nada (*nihil prorsus auget*) à sua sabedoria, que o mesmo é dizer, à sua verdadeira felicidade (*TTP*, 3; GIII, 45).

Essa passagem, ainda que não ponha em questão explicitamente o *summum bonum*, evidencia um princípio que só a *Ética* demonstrou de forma cabal através das proposições 36 e 37. Mesmo a alusão à “igualdade” com que todos podem desfrutar do bem, anunciada no final da Proposição 35, reaparece na continuidade dessa citação do *TTP*, quando Espinosa afirma que os hebreus não teriam sido menos felizes se Deus houvesse chamado igualmente (*aeque*) todos os homens à glória da salvação, ou se tivesse prestado igual assistência a absolutamente todos os homens.

A *vera foelicitas*, gozo extraído tão somente da “sabedoria” e do “conhecimento da verdade”, está também em plena concordância com a indispensável exigência do *TEI* para o bem verdadeiro e único (que é ser comunicável), mas também toca de forma muito pontual as explicações dadas por Espinosa para a distinção entre o amor do homem para com Deus e o “amor comum” dos homens entre si, na demonstração e no escólio da Proposição 20 da parte V.

Essa proposição enuncia que o amor a Deus, que se forma a partir do terceiro gênero de conhecimento não pode ser maculado pela inveja ou pelo ciúme, mas é tanto mais estimulado quanto mais imaginamos que os demais homens também se unem a Deus pelo mesmo vínculo de amor. Não admira que Espinosa sustente essa afirmação nas proposições 28, 36 e 37 da parte IV (GII, 292), afinal, nessas proposições estão dadas respectivamente as demonstrações (a) do bem supremo da mente como conhecimento de Deus, (b) da comunidade do bem supremo e sua igualdade a todos os homens e, finalmente, (c) da comunidade entre o bem desejado pelo homem virtuoso e o bem desejado por ele para os outros homens. É interessante, porém, notar como o afeto de inveja também incide – exatamente na mesma questão do *TTP* supracitada – para distinguir o amor estável e constante de um sentimento infantil e variável, permeado de inveja e ciúme⁴⁵⁰.

Naturalmente, não só as crianças estão suscetíveis a esse tipo de amor, mas todo e qualquer ser humano que se vincule por amor a algo inconstante e variável. O *amor a Deus*, nascido do terceiro gênero de conhecimento (que surge das noções comuns), é um afeto aplicado a algo eterno e imutável e, portanto, não pode estar vulnerável a oscilações de quaisquer naturezas. O *amor comum* de um ser humano por outro, como por exemplo o amor do homem pela mulher, nasce frequentemente da imaginação e das afecções corporais determinadas por corpos que também estão submetidos à exterioridade. Ao contrário desse amor que pode contrapor indivíduos diferentes (na medida em que, muitas vezes, apenas um deles pode desfrutá-lo), é do interesse dos que amam a Deus *pensar* e *imaginar* que muitos outros possam gozar desse afeto com ele (GII, 294). Para o homem conduzido pela

⁴⁵⁰ Na citação do *TTP* percebemos como Espinosa exclui a inveja tipicamente infantil (natural e necessária nesse período da vida) da inveja do homem feito que se alegra com a desgraça dos outros e, portanto, é dito mau. Tal exclusão, em consonância com o que dissemos sobre a criança um pouco antes, mostra como efetivamente a criança pode ser concebida como esse exemplar especial de passividade.

razão, mais importante que o mero interesse na fruição do mesmo afeto por todos é *esforçar-se* para que todos o alcancem.

É impossível não aproximar essas ideias do projeto formulado no §14 do *TEI* e, igualmente, da quarta e última conclusão que Espinosa retira da noção de “verdadeira liberdade”, explicada no final do *BT* (II, 26, §8):

Todos os efeitos que produzimos fora de nós são tanto mais perfeitos quanto mais capazes são de unir-se a nós para formar conosco uma mesma natureza, porque assim se aproximam mais dos efeitos internos. Por exemplo, se ensino a meu próximo a amar a lascívia, a honra, a avareza, seja que eu também as ame ou não, de qualquer maneira sou golpeado e abatido, isso é claro. Porém não se o único fim que tento alcançar é o de poder fruir a união com Deus, produzir em mim idéias verdadeiras e *fazer conhecer essas coisas a meus próximos*. Porque todos podemos participar dessa salvação, como ocorre quando isso provoca no outro o mesmo desejo que em mim, fazendo assim com que sua vontade e a minha sejam uma e a mesma, e que formemos uma e a mesma natureza, sempre nos acordando em tudo (GI, 110; grifos inseridos por nós).

Mais do que explicitar a uniformidade dos projetos que ocuparam Espinosa em obras que os comentadores, em geral, distanciam no tempo de elaboração, a proposição da comunidade do bem se liga necessariamente ao projeto de tornar os outros homens aptos a conhecer as coisas; tarefa que, como mostraremos adiante, aparece assinalada no *BT*, no *TEI* e na *Ética*.

Em especial, nesse encerramento do *BT*, Espinosa deduz da verdadeira liberdade sua consequência mais elevada: ser ativo e ser livre é ser causa de união entre os homens, isto é, facultar a produção de uma só e mesma natureza no intercâmbio com as outras coisas que nos circundam e, sobretudo, com os outros homens. Essa produção (chamada aqui de “*produção de totalidade*”) não é certamente a produção infinita da substância, mas uma parte dela que, sendo realizada ativamente, “se aproxima mais” dos “efeitos internos”, isto é, da interioridade típica da substância.

Assim, poderíamos inclusive afirmar que esta é também uma “produção de interioridade”. Seja como produção de *totalidade* ou de *interioridade*, essa produção típica do modo, ao conhecer as conveniências naturais que existem nos homens e sobre elas instituir novas relações de conveniência, deve consolidar leis ou decretos como instrumentos sobre os quais os homens possam erigir uma vida feliz. Tais leis ou decretos,

uma vez firmemente estabelecidos, possibilitam a superação da força com que as “leis da Natureza” – segundo o vocabulário do *BT* – nos impõem quando nos afligem diretamente.

Quando as leis da Natureza são mais poderosas, as leis dos homens são destruídas. As leis divinas são o fim último para o qual elas existem e não estão subordinadas. Não são assim as leis humanas, pois embora os homens façam leis para seu próprio bem-estar, e não tenham nenhum outro fim que o de por elas promover seu próprio bem-estar; contudo, o fim que eles se propõem (estando subordinado a outro acima deles que lhes permite atuar desse modo como partes da Natureza) pode também servir para contribuir com as leis eternas, estabelecidas por Deus desde toda a eternidade, e *ajudar*, com todo o resto, a *produzir a totalidade* (*BT*, II, 24, §6; *GI*, 105; grifos inseridos por nós).

A ajuda para a produção de totalidade, referida à lei humana, indica que o texto do *BT* já sugere a noção de “auxílio mútuo”, essencial para o delineamento do campo político por ser capaz de propiciar uma produção maior de totalidade. Essa noção é apresentada por Espinosa no escólio da Proposição 35 e aprofundada no escólio 2 da Proposição 37. Passemos, então, ao seu exame.

Se, na parte IV da *Ética*, a Proposição 36 ensina a comunidade do bem desejado pelo homem virtuoso, a Proposição 37 ensina como a potência desse desejo é *proporcional* ao aumento do conhecimento de Deus por parte do homem virtuoso. “O bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para os outros homens, e tanto mais quanto maior conhecimento de Deus ele tiver” (*GII*, 235). Nesse momento, ao cabo de toda a dedução da utilidade comum a partir do útil próprio, Espinosa passa a fazer uso da noção de instituição de um ponto de vista eminentemente político⁴⁵¹. Depois de passar da passividade à atividade e da atividade à passividade inúmeras vezes, a *Ética* começa a abordar a *instituição* enquanto *instituição de comunidades*, ou seja, como problema eminentemente prático que se origina a partir da natureza comum do homem, assim como a geometria brota no seio da imaginação, ainda que não seja pela potência de imaginar⁴⁵².

⁴⁵¹ A noção de instituição não muda de sentido por se aplicar ao campo político. Ao contrário, mantém o mesmo significado que a ela conferimos no Capítulo 3, no item sobre conveniência e comércio (3.2.), e sobre a geometria do instituído (3.4.). Naquele momento de nossa investigação, mostramos que o ato de instituir algo novo se liga à produção contínua das coisas umas pelas outras, em permanente relação (ou comércio) com as demais. Evidenciamos o caráter político que o ato de instituir já ali revelava, seja na forma de proposição de regras de vida (*TEI*, §17), seja na forma dos ditames que a razão postula (*Ética* IV, Proposição 18, escólio).

⁴⁵² Essa passagem do natural ao instituído sem rupturas, mas como que por um *continuum*, foi sinalizada pontualmente por Diogo Pires Aurélio, em sua nota sobre a tradução dessa palavra no *TP*. No segundo

A geometria não é dada, mas é uma instituição humana sobre a imaginação, valendo-se do próprio ato de imaginar para produzir noções comuns e, delas, proposições e demonstrações compostas por termos previamente estáveis e estabelecidos pelo rigor das definições. Conforme veremos, a democracia (ou o império cujo *próprio* é produzir direitos comuns) também não é dada por natureza. A democracia pode ser instituída, valendo-se do conhecimento de como os homens são na passividade ou quando não vivem sob nenhum direito civil. Por ser assim instituído, esse tipo de império é o mais natural no processo de união dos homens que pretendem formar (em conjunto) a *communem societatem*, produzindo um corpo ou uma cidade maior e mais potente. A democracia, instituindo direitos comuns, estabelece uma liberdade maior do que aquela experimentada, por exemplo, na anarquia do povo hebreu; ademais, estabelece uma liberdade que se conforma da melhor forma ao desejo que todos os homens têm *por natureza*: conservar o seu ser seguramente, longe dos “perigos comuns da vida”⁴⁵³.

A gênese do processo de instituição de direitos comuns em Espinosa reside na descoberta ou na experiência das vantagens advindas do auxílio mútuo entre os homens. Como ressalta Marilena Chaui ao analisar os enunciados das proposições 30-31 e 33-35, essa sequência dedutiva se refere preponderantemente à “contrariedade passional entre os homens e no interior de um mesmo homem”, e “termina, curiosamente, afirmando a existência da *communem societatem*”⁴⁵⁴ (no escólio da Proposição 35). Isso se deve à natureza profundamente passional da política. O que há de mais valioso na menção à sociedade comum, nesse contexto, é, entretanto, seu papel na definição do modo mais firme de garantir a passagem da passividade natural à atividade, por meio de uma união de forças.

Apesar de reconhecer que o homem raramente se conduz pela razão e é, em geral, dominado por afetos passionais, o filósofo admite que, por outro lado, ele não consegue viver em completa solidão. A necessidade de buscar no exterior os meios para sua contínua

capítulo dessa obra (§8), quando o filósofo define *ius et institutum naturae*, o tradutor observa que a tradução literal de “*institutum*” por “instituição” reafirma “a tese central da política espinosana, que vê no ‘estado civil’ a continuação do ‘estado de natureza’, desvalorizando assim a antinomia corrente entre o que é da natureza e o que é das instituições. *Institutum* é simplesmente o que é colocado, estabelecido, seja pelo homem ou pela natureza, que institui enquanto causa imanente” (cf. Espinosa, B. *Tratado Político*. Tradução: D. Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, nota n. 1, p. 15). A inexistência de antinomia entre o natural e o instituído na filosofia de Espinosa foi concebida nesse mesmo sentido no último item do Capítulo 3.

⁴⁵³ Essa expressão “*communia pericula*” emerge, nesse sentido, no escólio da Proposição 10 da parte V (GII, 288).

⁴⁵⁴ Chaui, *Política em Espinosa*, op. cit., p. 145.

conservação é tal que o homem costuma ser designado por quase todos como “animal social” (*animal sociale*)⁴⁵⁵. Quem experimenta a vida comum em sociedade constata que, a partir dela, “originam-se muito mais comodidades do que danos”; e descobre, como vulgarmente se diz, que “o homem é um Deus para o homem”⁴⁵⁶ (GII, 234).

O segundo escólio da Proposição 37, no qual Espinosa apresenta brevemente o que entende por direito natural e direito civil, envolve a noção de auxílio mútuo exatamente onde é explicada a passagem de uma forma do direito para a outra. O filósofo oferece, em primeiro lugar, seu conceito de “sumo direito de natureza” como direito pelo qual cada um faz o que se segue exclusiva e necessariamente de sua natureza. Em seguida, ele afirma que se os homens fossem (em hipótese) naturalmente conduzidos pela razão, eles observariam seu direito natural sem nenhum dano aos outros. Contudo, como dependem da ajuda mútua que não é dada por natureza, “para que os homens possam viver em concórdia e auxiliar uns aos outros, é necessário que cedam seu direito natural e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro” (GII, 237).

É a primeira vez que o termo “concórdia” (*concordia*) aparece na parte IV da *Ética*. Diferente de “conveniência”, palavra aplicada indiscriminadamente em todos os campos da filosofia espinosana, a “concórdia” se refere à conveniência no terreno marcadamente político, isto é, na esfera da vida na cidade. O auxílio mútuo é, ao lado, da concórdia, causa de estabilidade para a cidade, definida como *Societas, legibus, & potestate sese conservandi firmata* (“Sociedade que se firma pelas leis e pelo poder de se conservar”). Não é, porém, pela razão (*ratione*) que as leis devem ser firmadas, mas pelo afeto produzido “pelas ameaças” (*minis*). Isso se justifica, porque o afeto passional humano só pode ser refreado por outro mais forte (princípio demonstrado na Proposição 7 do *De servitude humana*), e também porque as leis devem se aplicar a todos os homens, sejam eles dominados ou não pela paixão.

A “ameaça” que obriga os homens a viver respeitando a lei estabelecida por todos é, de forma aparentemente paradoxal, aquela que ao mesmo tempo livra os homens das ameaças que os cercam por todos os lados. “Os homens, com o auxílio mútuo, podem

⁴⁵⁵ A necessidade do mundo exterior para a conservação das coisas particulares remete ao postulado 4 da “Pequena física”,

⁴⁵⁶ É nesse contexto que Espinosa afirma que não há nada mais útil ao homem do que o próprio homem (GII, 223).

prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam, e só com as forças reunidas podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam” (*Ética* IV, Proposição 35, escólio; GII, 234). Muito diferente da filosofia fatalista que Oldenburg enxergava em Espinosa (Carta 75; GIV, p. 312), a política fundamentada pelo pensamento espinosano recorre, sim, ao expediente que torna os homens passíveis de pena. Não é por faltar na filosofia espinosana um Deus ordenador transcendente que resulta qualquer corte no nervo das leis ou uma prática atentatória aos costumes, como pensou o amigo de Boyle⁴⁵⁷.

Ainda no escólio da Proposição 37 é empregada a expressão “consenso comum”, que está também implicada nessa dinâmica de formação de uma sociedade fundada no auxílio mútuo. Tal expressão aparece para caracterizar como são os homens enquanto decidem o que deve ser considerado bom e mau em sociedade. Segundo Espinosa, nada pode ser dito bom ou mau no estado de natureza “pelo consenso comum de todos” (*ex omnium consensu*), afinal, cada um visa apenas a própria utilidade e toma as atitudes que julga pertinentes a partir de seu próprio engenho. Dessa forma, só ao estabelecer um estado civil pelo consenso comum (*ex communi consensu*) é possível discernir efetivamente bem e mal e submeter todos à necessidade de observar os decretos da cidade.

O sentido do termo “consenso comum” nesse escólio facilmente nos remete ao sentido de “*common power*” dado no Capítulo 13 do *Leviatã* de Hobbes, onde o filósofo inglês explica a “condição natural da humanidade” (*the natural condition of mankind*). Não só nessa obra, mas antes também nos *Elementos de lei natural e política*, Hobbes descreve a condição miserável dos homens antes de constituírem um “poder comum capaz de mantê-los em respeito”⁴⁵⁸. Ele lista uma série de infortúnios que surgem nessas circunstâncias para colocar em risco a vida dos homens, vida que é então tida como “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”, isto é, sem meios de cultivar a terra e produzir os bens necessários à vida confortável. Não há, em suma, sociedade. “Onde não há poder comum, não há lei; onde não há lei, não há injustiça (*no injustice*). Força e fraude são na guerra virtudes cardinais (*cardinal virtues*)”⁴⁵⁹. No Capítulo 19 de *Elementos de lei natural e política*

⁴⁵⁷ Cf., por exemplo, *TP*, 10, §1: “É efetivamente verdade que todos, tanto os que governam (*regunt*) como os que são governados (*reguntur*), devem ser contidos pelo medo do suplício ou dano (*metu supplicii aut damni*), para que não seja lícito pecar impunemente ou por lucro” (GII, 353).

⁴⁵⁸ Hobbes, Th. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução: J. Paulo Monteiro & M. Beatriz da Silva. São Paulo: Abril, 1983, p. 75.

⁴⁵⁹ Idem, p. 76-77.

(principalmente §§8-9), assim como no capítulo 13 do *Leviatã*, Hobbes identifica esse poder comum como o que é capaz de colocar fim à guerra e forçar os homens ao respeito a uma “pessoa” (*person*), ou conjunto de pessoas⁴⁶⁰.

Da “condição natural do homem”, segundo Espinosa, não deriva que os homens sejam necessariamente (ou todo o tempo) violentos uns aos outros, mas somente que, assim dispostos, “não podem ser ditos” convenientes uns aos outros (Proposição 32). Segundo ele, os homens “podem discrepar” (Proposição 33) e podem ser reciprocamente contrários (Proposição 34 da parte IV)⁴⁶¹. Porém, a afirmação espinosana de que no estado natural não há bem e mal estipulados previamente pelo coletivo, nem pecado (ou desobediência), nem propriedade nem justiça, faz parecer que também para Espinosa é pela necessidade da intervenção de um poder exterior aos homens que deverá ser instituído o império sob um “poder comum”.

É evidente que em Hobbes não é nenhuma instância exterior aos homens que funda o estado civil, mas o próprio medo da morte violenta e o desejo de vida confortável⁴⁶². Os homens pactuam, em síntese, porque neles são dadas paixões que naturalmente os conduzem ao pacto, mas há uma cessão ou transferência de direitos a um homem ou a uma assembleia de homens⁴⁶³, que se encontra *acima* dos homens para sobre eles exercer seu poder⁴⁶⁴.

⁴⁶⁰ Hobbes, Th. *Elements of law natural and politic* (ed. J. C. A. Gaskin). Oxford: University Press, 1994, p. 120.

⁴⁶¹ Não é, certamente, pelos mesmos motivos de Hobbes que Espinosa afirma – no §14 do segundo capítulo do *TP* – que os homens são naturalmente inimigos. Com efeito, para Espinosa, é porque são agitados *a maior parte do tempo* por afetos contrários (como se lê em *TP*, I, §5) que eles podem ser ditos inimigos. No §14, se lê: “... e porque os homens estão a maior parte do tempo sujeitos por natureza a tais afetos, os homens são por natureza inimigos” (“... *et quia homines ut plurimum his affectibus natura sunt obnoxii, sunt ergo homines ex natura hostes*”; GIII, 281). O argumento fundamental para Hobbes é o de que a ausência total de concordância no estado de natureza desperta nos homens certos afetos que os levam a preferir viver sob um poder comum. No parecer de Espinosa, se os homens fossem contrários uns aos outros todo o tempo, dessa discordância total só nasceria mais discordância. O dado fundamental introduzido pelo autor da *Ética* é o de que os homens, apesar de estarem entre si suscetíveis à contrariedade na maior parte do tempo, podem experimentar, na vida cotidiana, as vantagens dos bens trazidos pelo auxílio mútuo; e só então podem aplacar os males advindos da natureza humana inconstante e variável.

⁴⁶² Hobbes, *Leviatã*, op. cit., p. 77.

⁴⁶³ Idem, p. 105.

⁴⁶⁴ A própria imagem do “Leviatã” como homem artificial, composto de cabeça e membros, sendo a cabeça representada pelo soberano e os membros representados pelos súditos, evidencia essa estrutura hierárquica do poder comum hobbesiano, vastamente estudada e criticada por Foucault no curso “É preciso defender a sociedade”, publicado posteriormente em livro. Cf. Foucault, M. *Em defesa da sociedade*. Tradução: M. Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 34-40 (e outras passagens).

Em Espinosa, a opção pela expressão “consenso comum” em preferência a “poder comum” manifesta o traço de imanência que consubstancia a decisão dos homens, dispensando qualquer forma de *poder* de tipo hobessiano. Conseqüentemente, a expressão “consenso comum” parece enfatizar uma decisão coletiva, mais interna às próprias partes, sem qualquer absurda transferência de direito⁴⁶⁵. Em poucas palavras, diferentemente do poder comum proposto por Hobbes *sob* o qual os homens devem viver, Espinosa fala de consenso comum *entre* os homens.

O tema do consenso comum é aprofundado na esfera prática nos parágrafos 16 e 17 do segundo capítulo do *TP*, justamente onde Espinosa, pela primeira vez nessa obra, trata do *auxílio mútuo*. Pouco antes de abordar como se consolida a ajuda recíproca dos homens, o filósofo retoma um argumento da física já discutido neste trabalho no plano da *Ética*, e que envolve o processo de composição de corpos a partir de propriedades comuns. Agora, em um horizonte político, ele escreve: “Se dois convêm (*convenient*) e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho” (*TP*, II, §13; GIII, 281). Partindo dessa afirmação (apresentada em termos idênticos aos do lema 2 da “Pequena física”), o *TP* afirma que quando os homens assim se unem, cada um pode menos se comparado ao poder de todos em conjunto; por isso, são ordenados pelo direito a executar o que é disposto apenas pelo “consenso comum” (*TP*, I, §16; GIII, 281-282).

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se império. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem o cuidado da república (*curam reipublicae*), ou seja, de estabelecer (*statuendi*), interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertence a um conselho que é composto pela multidão comum (*ex communi multitudine componitur*), então o império chama-se democracia; mas se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o império estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia (*TP*, II, §17; GIII, 282).

A noção de consenso comum eclode no momento em que Espinosa oferece a primeira definição dos tipos de império que são registrados pela história; a partir dele, derivam todas ações do império (estabelecer ou abolir leis, interpretá-las etc.). É pelo

⁴⁶⁵ Cf., entre outras passagem da obra espinosana, *TTP*, 16: “Quem quer que transfira, coagido ou espontaneamente, para outrem o poder de se defender renuncia por completo ao seu direito natural” (GIII, 195).

consenso de todos que os detentores do “cuidado da república” assumem a incumbência maior da qual depende a sorte de toda a multidão.

No terceiro capítulo do *TP*, porém, Espinosa trata do consenso comum de uma forma mais específica que não aparece claramente na *Ética*. No §12 dessa parte da obra, é dito que o consenso comum pode se estabelecer entre duas cidades que, como os dois indivíduos postos em união (em *TP*, II, §13), podem também se fortalecer mutuamente. Assim como dois corpos simples, no lema 2 da “Pequena física”, podem convir quanto a certas coisas, dois homens e duas cidades (corpos complexos e muito complexos) também têm esse mesmo poder (GII, 289): as mesmas relações de comunidade existentes entre as partes dos corpos menores se dão também entre as partes dos corpos maiores.

As proposições que se seguem à Proposição 37 da parte IV já abordam, segundo Macherey, como são os homens conduzidos pela razão. As duas proposições que abrem esse segundo bloco do *De servitute humana* têm como assunto a utilidade de dois tipos de afetos: os que dispõem o corpo humano a afetar ou a ser afetado de muitas maneiras (Proposição 38) e os que fazem com que o corpo humano conserve a *ratio* de movimento e repouso entre suas partes (Proposição 39). Esta última, demonstrada inteiramente pela “Pequena física”, retoma a noção de “comunicação de movimento” entre os corpos, já explorada aqui, mas agora em seu sentido ético, isto é, em sua utilidade para a conservação do corpo.

No escólio dessa proposição, Espinosa designa a *morte* como o momento em que o corpo humano, vencido pelas causas externas, passa a ter outra *ratio* de movimento e repouso (GII, 240). Sendo assim, o tempo que passamos vivos, passamos tentando conservar ao máximo a *ratio* de movimento e repouso do corpo vivo, de tal forma que possamos afetar os corpos exteriores e ser afetados por eles de um maior número de maneiras. O que favorece nossa potência de conservação é sempre bom. Quanto mais afetamos e somos afetados por coisas que imprimem sobre nosso corpo vestígios que lhe permitem buscar um arranjo cada vez melhor, mais livres e mais felizes somos.

A felicidade anunciada por Espinosa desde o prefácio da parte II, apresentada agora como gozo ou fruição do sumo bem desejado pelo homem virtuoso, é o assunto principal das proposições finais da *Ética* V. Nessa etapa final da obra maior de Espinosa, o tema da morte novamente emerge. No escólio da Proposição 39, depois de ter sido demonstrado que

o homem possuidor de um corpo apto a muitas coisas tem uma mente cuja *maior parte* é eterna, o filósofo ressalta que todos vivemos uma “variação contínua”, pela qual oscilamos para melhor ou pior de acordo com a transição que operamos e, por isso, dizemo-nos ora mais, ora menos felizes. O ser humano cujo corpo ganha outra proporção de movimento e repouso e morre antes mesmo de sair da infância é dito infeliz, pois a felicidade é, por todos os lados, concebida como a oportunidade de “percorrer todo o espaço de uma vida com uma Mente sã num Corpo sã” (GII, 305).

A disposição interna do corpo humano e sua aptidão para a multiplicidade variam de acordo com o modo pelo qual cada engenho singular foi talhado ao longo da vida pelos múltiplos corpos externos, desde bebê. Embora o corpo da criança seja muito pouco apto e tenha pouca consciência das coisas, nele se guarda um tanto de atividade que lhe permite, a partir de toda interação com a exterioridade, passar de sua passividade natural à atividade. O mimetismo afetivo, como conveniência natural do homem com o ambiente externo, é dos instrumentos pelos quais os homens são capazes de encontrar, no seio de sua própria natureza, potência para continuar existindo como que continuamente regenerando e conservando seu corpo. Mostramos mais acima como a sorte da criança ou do bebê depende dos homens que o cercam; em função da vulnerabilidade de sua frágil estrutura, o corpo infantil carece – mais do que qualquer homem adulto – do que se passa fora dele.

Para compreender como é possível produzir em sociedade corpos aptos para interagir com a multiplicidade, valorizar o auxílio mútuo e fortalecer o corpo como um todo pela instituição de direitos comuns, vale a pena ler o capítulo 9 do Apêndice da parte IV:

Não há nada que possa convir mais com a natureza de alguma coisa do que os outros indivíduos da mesma espécie; e por isso (pelo capítulo 7) nada é dado de mais útil ao homem, para que conserve seu ser e frua da vida racional, do que o homem conduzido pela razão. Além disso, já que não encontramos nada, entre as coisas singulares, de mais excelente que o homem conduzido pela razão, por conseguinte, em coisa alguma pode alguém mostrar mais sua destreza no engenho e na arte do que em *educar* os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão (GII, 269-270; grifos inseridos por nós).

As quatro primeiras linhas desse capítulo estão de pleno acordo com o que Espinosa demonstrou nas proposições 35 (sobretudo em seus dois corolários e escólio) e na proposição 37 como um todo. Indivíduos da mesma espécie convêm absolutamente em natureza. Consequentemente, mais do que com animais e coisas, homens convêm a

homens. Mas dentre os homens, afirma o filósofo, são os homens racionais os que convêm necessariamente aos homens. No entanto, o filósofo vai um pouco mais além e assegura que dentre os próprios homens que se conduzem pela razão, os que mais se destacam são aqueles que *educam* os demais “para que vivam sob o império próprio da razão”.

Espinosa, dada a própria natureza do Apêndice, não vai além disso. Todavia, cabe ainda perguntar: por que exatamente o homem racional que educa os demais para serem também conduzidos pela razão mostra destreza no engenho e na arte? Seria possível, a partir da filosofia de Espinosa, apontar ainda um nível a mais de especificidade na conveniência entre os homens? Expliquemos, de início, essa última pergunta.

Segundo as deduções espinosanas, existem entre os modos finitos o modo finito humano, isto é, o homem. Dentre os homens, há os que são passionais e os que são racionais. Entre os racionais, destaca-se o “homem conduzido pela razão” apto a educar os demais e que é, por conseguinte, um dos mais úteis de todos. Sumariamente, então, o que perguntamos é se haveria entre os homens racionais educadores os que revelam um grau ainda maior de conveniência ao “modelo de homem” que Espinosa pretende alcançar.

A primeira pergunta, já amplamente discutida por Tapio Puolimatka⁴⁶⁶, pode ser respondida se recorrermos à descrição da vida do homem racional na sociedade comum dada pela parte IV. Segundo o filósofo, os homens conduzidos pela razão são, ao máximo, cumpridores de seu dever e respeitam as leis estabelecidas sem causar qualquer dano alheio. Portanto, só o império onde todos os homens pudessem viver sempre sob a conduta da razão seria efetivamente um império eterno, pois haveria ali tal proporcionalidade entre potências constituintes, que ele não só se tornaria mais forte contra o inimigo externo, como também estaria mais blindado contra a aparição de inimigos internos.

Uma vez firmada pelo consenso comum e tendo entre seus cidadãos homens que são continuamente causa adequada de tudo que acontece dentro e fora deles, não haveria na cidade nenhuma parte interna a temer, pois ninguém agiria com má fé (*malo dolo*), comportamento que é próprio dos homens arrastados por afetos passionais⁴⁶⁷. Ademais, a

⁴⁶⁶ Cf. Puolimatka, T. A teoria espinosana de ensino e doutrinação. Tradução: V. Fiori Augusto. In: *Filosofia & Educação*, n. 5, 2013, p. 236-238.

⁴⁶⁷ Como se pode ver pela demonstração da proposição 72, o homem livre sempre age com boa fé. Se o homem livre agisse com dolo, estaria seguindo o “ditame da razão”; nesse caso, seria da natureza da razão recomendar que todos agissem igualmente com dolo, o que é absurdo (GII, 264).

cidade detentora de tal coesão e proporcionalidade tornar-se-ia mais forte contra qualquer ameaça externa.

Certamente, dentro dos limites da filosofia política espinosana, uma concórdia assim perfeita é impossível, pois os afetos passionais não poderão jamais ser totalmente erradicados, apenas moderados. Contudo, se os homens podem, pela condução da razão, fazer com que outros se tornem também conduzidos pela razão, a educação mencionada no Capítulo 9 do Apêndice pode ser causa de conveniência entre os homens e contribuir decisivamente para a produção de comunidades que tornem a cidade mais forte e, inclusive, mais apta a definir leis que propiciem às partes do corpo da cidade viver em estabilidade.

Na proposição 20 da parte V, depois de ter apresentado os “remédios” que se oferecem à mente considerada em si mesma para moderar os afetos, Espinosa reúne brevemente cinco tópicos que definem em que consiste o poder da mente contra eles. Esse poder, sendo poder da mente “em si só considerada” exclui a intromissão de qualquer elemento exterior que possa afetá-la no trabalho de superação das paixões. Entretanto, em alguns desses tópicos a exterioridade aparece implicada no exercício da mente “solitária” em busca de remédios. Em especial, no quarto tópico, a exterioridade aparece conectando as noções de *multiplicidade* e *propriedades comuns*. Segundo o filósofo, o poder da mente consiste “na multidão (*multitudine*) das causas pelas quais são fomentadas (*foventur*) as afecções que são referidas às propriedades comuns das coisas ou a Deus” (GII, 293).

Não seria em nada absurdo tomar a educação como uma das causas que fomentam a atenção da mente para inteligir as propriedades comuns das coisas e desocupar a mente da admiração ou de qualquer outra causa que determine a fixidez da mente a apenas uma parte de toda multiplicidade. Fazer com que outro indivíduo transforme a fixidez da imaginação em apreensão de propriedades comuns coincide, enfim, com o que o Capítulo 9 do Apêndice define como sendo o educador.

Quanto à segunda pergunta feita acima, a resposta parece ser positiva. Se a felicidade consiste em passar a maior parte do tempo da vida com corpo e mente saudáveis, os homens mais felizes são aqueles que desde crianças experimentaram com alegria, tanto quanto puderam, a pluralidade das coisas circundantes. Dessa forma, aqueles que conhecem as artes por meio das quais é possível fomentar nos outros homens, *desde a infância*, essa

aptidão para a multiplicidade, estão entre os mais úteis dentre os mais úteis dos homens conduzidos pela razão, porque deles advêm novos homens conduzidos pela razão.

É, entretanto, possível objetar: se fosse assim, Espinosa não teria ele mesmo se dedicado à tarefa de educador e se tornado um grande mestre universitário, ou mesmo autor de um tratado sobre educação? Não teria ele mesmo se engajado na tarefa de produzir comunidade, realizando por si mesmo a utilidade máxima do homem conduzido pela razão?

Essas perguntas são plausíveis, afinal, em resposta a Ludovicus Fabritius, que lhe convidara para lecionar na academia de Heidelberg (Carta 48), Espinosa respondeu que nunca esteve disposto a “ensinar publicamente” (*publice docere*), e não cogitava se ocupar da instrução da juventude para dedicar o maior tempo possível à filosofia (GIV, 236-237). Ainda mais, segundo os indícios de sua correspondência, Espinosa parece ter tido verdadeiro horror aos espíritos tipicamente infantis e inconstantes; constata-se isso facilmente em seu depoimento sobre um dos alunos que teve, Johannes Caseario (Carta 9)⁴⁶⁸.

Em primeiro lugar, quanto à recusa à cátedra de Heidelberg, Espinosa não se colocou contra o ensino e tampouco contra o ato de ensinar a juventude, mas contra a falta de liberdade nas academias de seu tempo, impregnadas do discurso religioso que mais entravava os espíritos do que os desenvolvia⁴⁶⁹. “As academias”, ele escreve, “são instituídas menos para cultivar o espírito do que para o entravar”. No entanto, reconhecia: “em uma República livre, as ciências e artes serão cultivadas da melhor forma, concedendo-se a cada um permissão para ensinar publicamente às suas custas e com o

⁴⁶⁸ Notícias desse jovem são colhidas das cartas 8 e 9, trocadas entre Simon de Vries e Espinosa. De Vries declara invejar o aluno do filósofo, que desfrutava do privilégio de conviver com ele diariamente (Carta 8; GIV, 39). Espinosa, em resposta, escreve: “Não debes invejar Caseario: ninguém me é mais desagradável do que ele e não há pessoa de quem desconfie mais do que dele. Por isso quero que saibas, bem como nossos amigos, que nenhuma das minhas opiniões deve ser-lhe comunicada antes que alcance certa maturidade. É ainda muito criança e pouco constante, mais interessado pela novidade do que pela verdade. Mas espero que se emendará desses defeitos com o passar dos anos, direi mais: pelo que posso julgar de seu espírito, estou certo de que isso acontecerá. Por isso sua índole leva-me a amá-lo (Carta 9; GIV, p. 42)”. Caseario foi aluno da Universidade de Leiden, mas não seguiu os estudos filosóficos, destacando-se na área da Botânica (sobre esse personagem, cf. Meinsma, K. *Spinoza et son cercle*. Tradução: S. Roosenburg. Paris: Vrin, 1983, p. 172-176).

⁴⁶⁹ O próprio Fabritius, no convite que faz a Espinosa, adverte-o acerca dos limites que teria para ensinar em Heidelberg: respeitar a região publicamente estabelecida. Espinosa, naturalmente, o contesta sobre esse ponto (cf. Carta 48; GIV, 237). Isso evidencia que, para Espinosa, os expedientes educacionais, mal utilizados, podem servir também para refrear a potência. Veja-se, além da passagem do *TP*, 8, §49, como a educação pode estimular a formação de um engenho habituado ao arrependimento e, por conseguinte, à servidão (*Ética* III, Definição dos afetos n. 27, explicação; GII, 197).

perigo de sua reputação” (*TP*, 8, §49; *GIII*, 345). Como se depreende desse depoimento sobre as instituições de ensino, Espinosa não se conformava ao modelo de educação de sua época. Tanto é assim que, além do *collegium* de Amsterdã, formado para ler, estudar e debater seus escritos⁴⁷⁰, Espinosa parece ter tido não só Caserio, mas muitos outros alunos para os quais ensinou as novidades da ciência de seu tempo. Como foi visto no Capítulo 2, de acordo com os estudos apresentados por Buyse, Espinosa dava aulas sobre a nova ciência para vários estudantes⁴⁷¹. Esses novos dados sobre as atividades mostram também que seu papel como formador na Holanda era maior do que até então se pensava.

Adolfo Ravà chega mesmo a afirmar que Espinosa, após a excomunhão, teve de dar aula para crianças⁴⁷². Para além de ter sido aluno de Van den Enden, Espinosa deve ter auxiliado o mestre. Certo, porém, é que se não escreveu nenhum tratado sobre educação, atribuiu a boa parte de suas obras um caráter eminentemente formativo: o *TEI*, cujo próprio subtítulo declara buscar definir a “via” pela qual o intelecto possa melhor se dirigir ao conhecimento da verdade, emprega sistematicamente (como também já foi visto) o termo “nossa Filosofia”, possivelmente para envolver os amigos que então punham todo o interesse – como aprendizes – em seu escrito⁴⁷³. Como se lê em suas últimas linhas do *BT*, o tratado foi escrito para os amigos (*GI*, 112-113), assim como o *Compêndio de gramática*

⁴⁷⁰ Informações sobre o *collegium* de Amsterdã são dadas também por Simon de Vries (Carta 8; *GIV*, 39). De Vries descreve quais eram os procedimentos do grupo cada vez que se aplicava aos escritos de Espinosa: “No que diz respeito ao *collegium*, ele está organizado da seguinte forma: um de nós (por turno) lê uma passagem, a explica segundo seu critério e, além disso, demonstra todas as proposições conforme a ordem que você deu. E se acontece que a resposta que um dá não satisfaça a outro, pensamos que vale tomar nota disso e escrever-lhe, para que nos esclareça, se é possível, a fim de que, com sua ajuda, possamos defender a verdade contra os supersticiosamente religiosos e cristãos e manter-nos firmes frente aos ataques de todo mundo”. Espinosa afirma em resposta concordar com o método estabelecido (Carta 9; *GIV*, 42).

⁴⁷¹ Quando Espinosa se refere – na Carta 48 a Fabritius – sobre a educação da juventude (*juventuti*), ele se refere à instrução desses jovens universitários, como Caserio e tantos outros. Como podemos ver, a formação da juventude foi sim de grande relevância para Espinosa, assim como a doutrina da educação das crianças (*doctrina de puerorum educatione*), que foi colocada por ele entre os bens verdadeiros listados no *TEI* (§15).

⁴⁷² Cf. Ravà, op. cit., p. 269. Segundo o comentador italiano, sustentado pelas informações dadas por Meinsma, o filho do editor de Espinosa teria dito que depois de ter “deixado os judeus”, o filósofo lecionou para crianças para “ganhar o pão”. Foi também no período posterior à excomunhão que, segundo alguns biógrafos, Espinosa começou a fabricar lentes. No entanto, conforme assegura Nadler, ele foi levado a este ofício mais por interesses científicos que por necessidades financeiras (Nadler, *Spinoza – a life*, op. cit., p. 183).

⁴⁷³ O *TEI*, portanto, pode ter íntima vinculação com a atividade educativa do filósofo, assim como a redação dos *PFC* foi o resultado das aulas de Espinosa a Caserio, que aprendia com ele o cartesianismo (cf. Carta 15; *GIV*, 63).

da *língua hebraica*, de acordo com a advertência inicial aos leitores feita por Jarig Jelles⁴⁷⁴, foi escrito a pedido de amigos interessados em aprender essa língua⁴⁷⁵.

A *Ética*, conforme já sublinhamos, foi sendo escrita em intercâmbio com o colégio de Amsterdã, que lia os escritos de Espinosa, debatia-os e, enfim, escrevia ao autor, solicitando esclarecimentos sobre passagens que lhes pareciam difíceis à compreensão (Carta 8; GIV, 39). No escólio final da parte II, Espinosa escreve sobre a utilidade de sua teoria exposta na *Ética* para a sociedade comum:

Essa doutrina também contribui muito para a sociedade comum (*ad communem societatem*), enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, a saber, para que não sejam servos, mas para que façam livremente o que é melhor. (...) considero ter explicado bastante, e tão claramente quanto permite a dificuldade do assunto, a natureza da Mente humana e suas propriedades, e ter trazido ensinamentos dos quais se podem concluir muitas coisas notáveis, extremamente úteis e necessárias de conhecer (GII, 136).

Conforme o filósofo enuncia na Proposição 40 da parte IV, é útil tudo aquilo que conduz à “sociedade comum dos homens” (*hominum communem societatem*), “pois as coisas que fazem com que os homens vivam em concórdia fazem simultaneamente com que vivam sob a condução da razão e por isso são boas” (GII, 241).

Tendo sido definida, a partir da noção de “ter algo em comum”, a homologia entre o campo metafísico e político, resta mostrar como essa comunidade se expressa na coerência entre parte e todo quando se trata de conceber os homens enquanto cidadãos constituintes da cidade, e as cidades como constituintes de um todo maior. Mostraremos, finalmente, como a coerência política aparece como *produto* da *comunidade* entre as partes e como produção de *totalidade*.

5.5. Produzir totalidade

No tempo de Espinosa, impérios e partes de impérios travavam exacerbado e bilioso conflito. Era época não só de guerra, mas de guerra civil. A Europa assistiu, ao longo do século XVII, à eclosão de diversas lutas e revoluções que explicitaram, tanto do ponto de

⁴⁷⁴ Cf. Santiago, *Geometria do instituído*, op. cit., p. 32.

⁴⁷⁵ Cf. nota preliminar em Spinoza, B. *Compêndio de gramática da língua hebraica*. In: *Obras Completas de Spinoza* (Volume 4). Tradução: J. Guinsburg & N. Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 397 (GIV, 286).

vista econômico quanto do ponto de vista político, as contradições inerentes ao capitalismo comercial cuja expansão produziu a riqueza moderna, após a acumulação capitalista dos séculos XV e XVI. Ao mesmo tempo, essa expansão determinou a formação de uma grande quantidade de marginalizados que não conseguiu acompanhar a elevação do custo de vida social⁴⁷⁶. Mesmo Amsterdã, que ostentava a mais avançada forma de capitalismo, conheceu a miséria⁴⁷⁷.

Na Inglaterra houve a Revolução de Cromwell; na França, a Fronde, conjunto de guerras civis ocorridas entre 1648 e 1653. Além disso, deu-se a guerra da Restauração em Portugal; em Nápoles, a revolta de Masaniello; na Suíça, a guerra camponesa de 1653; na Rússia, a rebelião de Stenka Razin e, enfim, na Holanda, a conhecida tentativa de golpe de estado de Guilherme II⁴⁷⁸.

Tais conflitos compõem o contexto político da formação do pensamento de Espinosa. Antonio Negri, ao analisar os aspectos econômicos e políticos da Holanda e da Europa no século XVII, observou que o espaço de tempo que vai da morte de Guilherme II em 1650, perpassa o período da soberania de De Witt entre 1653 e 1672 e finda com a vitória de Guilherme III e da casa de Orange, configura uma época em que a forma política holandesa permaneceu difusa, definida pela historiografia ora como “república oligárquica”, ora como “monarquia bonapartista”⁴⁷⁹, sob um clima constante de golpe.

Segundo o filósofo italiano, as tensões vividas neste tempo, levaram Espinosa a formular a questão fundamental que ocuparia a filosofia nos séculos subsequentes: como é possível constituir o coletivo como prática? Tal questão pretende identificar quais seriam as mudanças e os movimentos necessários para a formação da multidão, isto é, de uma multiplicidade de diferenças que, apesar de suas discrepâncias internas, agisse em conjunto, como um só corpo. O projeto da filosofia de Espinosa, orientado no sentido de dar resposta a esta perquirição, consistiria em um verdadeiro trabalho de “constituição política do

⁴⁷⁶ Mello e Souza, L. Notas sobre as revoltas e as revoluções da época moderna. *Revista de História*. São Paulo, n. 135, 1996, p. 11.

⁴⁷⁷ Além de Mello e Souza, Notas sobre as revoltas..., op. cit., p. 11-12, cf. Méchoulan, H. *Dinheiro e liberdade*: Amsterdã no tempo de Espinosa. Tradução: L. Magalhães. Rio de Janeiro, Zahar, 1992, p. 12 e o capítulo sobre “Pobreza, delinquência e repressão”, 163-186.

⁴⁷⁸ Mello e Souza, Notas sobre as revoltas..., op. cit., p. 11.

⁴⁷⁹ Negri, *A anomalia selvagem*, op. cit., p. 42.

futuro”⁴⁸⁰, como alternativa à situação de indefinição que atravessou aquele tempo histórico e chegou até o tempo presente.

Como já assinalara Deleuze em seu prefácio à *A anomalia selvagem*⁴⁸¹, Negri compreendeu que a grande descoberta de Espinosa para o movimento de constituição do futuro foi a negação da alternativa contratualista de matriz hobessiana⁴⁸² e a concepção da prática como operação e composição através de noções comuns, que permitiriam construir outro projeto político⁴⁸³ fora da mediação do contrato social. No conceito espinosano de comum, estaria, segundo Negri, a chave para uma transformação qualitativa da multidão que, descolada de seu caráter ambíguo e utópico, típico do Renascimento, consolidaria uma “genealogia” – prática e política – “do coletivo”⁴⁸⁴.

Em *Multidão*, obra composta em meio ao surgimento de uma nova qualidade de movimentos sociais que lutam pelo aumento da democracia em todo o globo⁴⁸⁵, Negri e Hardt recorrem à imagem do corpo humano criada pela física de Espinosa, que, como vimos, possui na *Ética* sua expressão mais detalhada para explicar a constituição da multidão enquanto prática. Ao discutirem as transformações que têm conduzido recentemente à formação do corpo da multidão, eles escrevem:

⁴⁸⁰ Idem, p. 47.

⁴⁸¹ Deleuze, G. Prefácio. In: Negri, *A anomalia selvagem*, op. cit, p. 8.

⁴⁸² Para Negri, Espinosa se coloca, na história do pensamento político, na esteira de Maquiavel e em continuidade com Marx, opondo-se à linha de pensadores que começa em Hobbes, passa por Rousseau e termina em Hegel. A filosofia espinosana é, para ele, a resposta a todas essas filosofias. Contra Hobbes e Rousseau, propõe uma concepção não contratualista de contrato, em que este é apenas o “esquema do processo constitutivo” (por noções comuns), não “motor de uma transferência de poder”. Contra Rousseau e Hegel, Espinosa oferece a indistinção entre sociedade civil e Estado: “a sociedade constrói em si mesma as funções de comando, que são inseparáveis da força produtiva”. Ele se opõe a todos esses filósofos, porque sua filosofia, no entender do filósofo italiano, consiste na negação de todas as “grandes ficções forjadas pela burguesia”. Essa negação se daria tanto pela constituição de uma filosofia sem mediação, quanto pela recusa espinosana a esquemas dialéticos de interpretação do mundo. Cf. Idem, p. 190-191.

⁴⁸³ Negri, idem, p. 218.

⁴⁸⁴ *A anomalia selvagem*, op. cit., p. 42.

⁴⁸⁵ Já em *Império*, Negri e Hardt notavam o aparecimento de uma nova qualidade de movimento social: “Deveríamos ser capazes de reconhecer que isso não é o aparecimento de um novo ciclo de lutas, mas, antes, a emergência de uma nova qualidade de movimentos sociais. Deveríamos ser capazes de reconhecer, em outras palavras, as características fundamentalmente novas que essas lutas apresentam, apesar de sua diversidade radical. Primeiro, cada luta, por intermédio de condições locais firmemente arraigadas, salta imediatamente para o global e ataca a constituição imperial em sua generalidade. Segundo, todas as lutas eliminam a distinção tradicional entre conflitos econômicos e políticos. As lutas são ao mesmo tempo econômicas, políticas e culturais (...). São lutas constituintes, que criam novos espaços públicos e novas formas de comunidade” (Negri, A. & Hardt, M. *Império*. Tradução: B. Vargas. São Paulo: Record, 2010, p. 74-55).

Talvez devemos identificar nesse processo de metamorfose e constituição a formação do corpo da multidão, um tipo fundamentalmente novo de corpo, um corpo comum, um corpo democrático. Spinoza nos dá uma ideia inicial de como poderia ser a anatomia de um corpo assim. ‘O corpo humano’, escreve ele, ‘é composto de muitos indivíduos de naturezas diferentes, cada um dos quais é altamente heterogêneo’ – e, no entanto, essa multidão de multidões é capaz de agir em comum como um único corpo. Seja como for, ainda que a multidão forme um corpo, continuará sempre e necessariamente a ser uma composição plural, e nunca se tornará um todo unitário dividido por órgãos hierárquicos⁴⁸⁶.

A noção de “corpo humano”, emprestada da *Ética* para dar uma “ideia inicial” do “corpo da multidão” defendido por Negri e Hardt, envolve o problema capital que perpassou a produção da *Ética*: a questão da relação parte/todo, ou o que chamamos aqui de problema de coerência.

No sétimo capítulo do *TP*, destinado a encerrar o tratamento dos fundamentos do império monárquico instituído por uma multidão livre, Espinosa oferece um exemplo que expressa bem o sentido de “corpo” pensado por Negri e Hardt. O filósofo exemplifica o que seria uma monarquia bem ordenada, isto é, aquela cujas partes compõem um só corpo e uma só mente. Depois de ter argumentado enfaticamente que a natureza é uma e comum a todos, e que a plebe, se fosse capaz de se moderar, não seria de se temer (*TP*, 7, § 27; GIII, 320), Espinosa fecha o capítulo afirmando que até os seus dias não havia sido formado um império tal como descrevera. Contudo – pensa ele – até mesmo a experiência poderia mostrar que sua maneira de pensar a monarquia é a melhor, principalmente se fossem observadas as causas de conservação de um império não bárbaro e as razões de sua ruína. O filósofo recupera, então, o exemplo dos aragoneses, os quais, possuídos de uma lealdade singular e constante para com seus reis, não violaram as instituições existentes⁴⁸⁷.

O exemplo (GIII, 321-323) retoma a história no momento em que, tendo abandonado a dominação dos mouros, os aragoneses decidiram eleger um monarca. Até então, estavam vivendo segundo o direito natural. Ansiosos por eleger um rei, mas em desacordo quanto ao modo como deveriam proceder para a eleição, pediram ajuda para o papa, o “Sumo Pontífice Romano” que, agindo como um verdadeiro vigário de Cristo, os

⁴⁸⁶ Negri, A. & Hardt, M. *Multidão*. Tradução: C. Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 247-8.

⁴⁸⁷ As informações históricas empregadas por Espinosa daqui em diante no exame do caso do Reino de Aragão vêm todas da obra de Antonio Perez, *La obra y las relaciones* (cf. Méchoulan, H. Spinoza, lecteur de Antonio Perez. In: *Ethnopsychologie*, 29, 1974, p. 289-301).

censurou por não terem aprendido com o caso dos hebreus⁴⁸⁸. Recomendou-lhes, ao contrário, principiar pela instituição de procedimentos justos e concordes com o “engenho da nação” (*ingenio gentis*); sobretudo, ele sugeriu a criação de um conselho supremo que, opondo-se aos reis como os éforos dos lacedemônios, tivesse o direito de dirimir os conflitos entre o rei e os cidadãos. Em um segundo momento, aceitando as orientações do papa, os aragoneses instituíram direitos cujo juiz maior era não o rei, mas o conselho. Tratava-se do “Conselho dos Dezesete”, presidido por um homem que era chamado “Justiça”. Este conselho era escolhido pela sorte e vitaliciamente, com direito absoluto (*ius absolutum*) de revogar sentenças proferidas contra os cidadãos (até mesmo aquelas que partissem do rei); qualquer cidadão tinha direito de levar a julgamento o próprio monarca. O conselho possuía, noutros tempos, também o direito de eleger o rei e tirar-lhe o poder, se fosse o caso.

No terceiro momento do exemplo aparece a figura de Pedro III que, por causa de intrigas, promessas e favores, conseguiu abolir estes direitos, mas com uma condição: “*Poderem [os cidadãos], tal como antes, pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse apoderar-se do império em prejuízo deles, ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, caso eles se apoderassem assim do império* (itálicos inseridos pelo autor, citando Antonio Perez)”. “Com esta condição”, conclui Espinosa, “não aboliram tanto o direito anterior como o corrigiram” (GIII, 322).

A liberdade dos cidadãos de Aragão começou a ser contrariada quando Fernando, herdando o Reino de Castela, passou a ser persuadido pelos castelhanos para revogar os direitos então instituídos. Não obstante, pouco familiarizado ao império absoluto, não cedeu à persuasão e respondeu ao conselho dizendo que

⁴⁸⁸ Os hebreus, segundo Espinosa, no afã de possuir o mais rapidamente possível um governante, caíram nas mãos de Moisés. A situação do estado hebraico é comentada por Espinosa no *Tratado Teológico-Político* (TTP, 5; GIII, 74-75), à altura em que o filósofo trata da importância das cerimônias na consolidação da política dos hebreus: “Quando estes saíram do Egito, deixaram de estar sujeitos ao direito de qualquer nação. Pelo que lhes era lícito instituir novas leis a seu bel-prazer, isto é, construir um novo ordenamento jurídico, estabelecer um império no local onde quisessem e ocupar as terras que lhes apetessem. Contudo, não deveria haver nada mais longe das suas aptidões que a ciência para determinar as regras do direito e exercer colegialmente o poder. Eram quase todos de natureza rude e estavam alquebrados da penosa servidão. Onde o império teve de ficar nas mãos de um só, que fosse capaz de mandar nos outros, de os coagir pela força e de, finalmente, lhes prescrever leis e interpretá-las. Moisés conseguiu facilmente esse poder, pois era superior aos outros por virtude divina e persuadiu o povo de que a possuía, apresentando numerosos testemunhos (...)”.

além de ter aceite o reino dos aragoneses com as condições que eles conheciam e ter jurado observá-las religiosamente, e além de não ser de homem quebrar a palavra dada, estava intimamente convencido de que o seu reino permaneceria estável enquanto a segurança do rei não fosse maior que a dos súditos, de tal maneira que nem o rei preponderasse sobre os súditos nem, pelo contrário, os súditos preponderassem sobre o rei. Com efeito, se uma parte ficasse mais potente que a outra, a parte mais fraca esforçar-se-ia não só por recuperar a igualdade de antes, mas também por retribuir à outra os danos que dela recebera, de onde se seguiria a ruína de uma delas ou de ambas (GIII, 322).

No final do exemplo Espinosa revela o destino dos aragoneses: seus cidadãos, uns por medo e outros por desejo de adular os reis (os mais potentes), perderam toda a sua liberdade, mantendo um direito apenas nominal, sem procedimentos efetivos para sua garantia na prática.

O uso que Espinosa faz do comentário de Antonio Perez ao caso dos aragoneses reflete, em termos idênticos, a necessidade de definição de *certa ratio* na regulação da relação entre as partes do império. Essa necessidade esteve presente na definição de coerência da Carta 32, em toda a construção do esquema metafísico do espinosismo e, agora, sob a forma da proporcionalidade entre as potências em um império, ocupa o núcleo mais profundo da dimensão política. Como se lê, “o reino permaneceria estável enquanto a segurança do rei não fosse maior que a dos súditos, de tal maneira que nem o rei preponderasse sobre os súditos nem, pelo contrário, os súditos preponderassem sobre o rei”; se houvesse uma quebra nesta proporção, escreve ele, “a parte mais fraca esforçar-se-ia não só por recuperar a igualdade de antes, mas também por retribuir à outra os danos que dela recebera, de onde se seguiria a ruína de uma delas ou de ambas”⁴⁸⁹.

Trata-se aqui de um exemplo de monarquia. No entanto, como Espinosa já havia mostrado no capítulo 16 do *TTP*, há uma anterioridade lógica da democracia em relação aos

⁴⁸⁹ A Proposição 60 da parte IV da *Ética* assinala: “O Desejo que se origina de uma Alegria ou Tristeza que se refere a uma ou algumas, mas não a todas as partes do Corpo, não leva em conta a utilidade do homem todo” (GII, 255). No momento da dedução em que aparece, essa proposição é a segunda do bloco que, segundo Macherey, aborda o problema da moderação racional dos afetos; tal moderação, sabemos, é dada conforme o indivíduo alcança uma estabilidade contra a qual o que passa fora dele não é suficientemente forte para superá-la. A estabilidade se conquista pela proporcionalidade (*certa ratio*) de movimento e repouso entre as partes que compõem um mesmo corpo. Nesse caso, porém, está em pauta o corpo humano. Se transpusermos a mesma racionalidade para a política, a menção de Fernando à desproporção como causa da ruína de todo império evidencia o caso em que o *favorecimento* da potência do rei sobre os súditos ou a *diminuição* da potência dos súditos sobre o rei (e vice-versa) não levaria em consideração o que é útil ao império todo, sua potência comum.

demais regimes⁴⁹⁰. Essa proporcionalidade de potências que caracterizou por algum tempo o império dos aragonenses era a mais afinada ao engenho da nação, mas não foi adiante, pois estava fundada na figura de um só homem, que pode ser extremamente variável e inconstante⁴⁹¹. A democracia, em contrapartida, porque consiste no mais natural ou mais potente dos impérios, é fundamento do poder político, pois a proporcionalidade de poderes em seu interior é tal que, por instituição do consenso comum fundado no auxílio mútuo e na criação de direitos comuns, todos mandam e todos obedecem. Cada parte é igualmente potente e o império pode, através dela, alcançar uma estabilidade que o torne eterno⁴⁹².

Para empregar as palavras de André Rocha, “a concentração de poderes da monarquia deixa o corpo político vulnerável”, isto é, suscetível à desproporção de poder e, conseqüentemente, sob contínua ameaça de ruína⁴⁹³. Na monarquia, a morte do rei significa a morte da cidade, pois nele se encontra todo o direito civil; na democracia a morte de um ou outro cidadão não exclui aquilo que é comum a todos, uma vez que em todos os restantes, o direito, isto é, a potência da multidão permanece a mesma⁴⁹⁴.

Espinosa, ao dar por encerrada a descrição do império monárquico, assim se expressa:

⁴⁹⁰ A análise que segue foi mobilizada pela análise de André Rocha, “Sobre a definição de democracia no *Tratado Teológico-Político*” (*Cadernos Espinosanos*, n. 19, 2008, p. 97-98). Neste artigo, através de recortes precisos do capítulo 16 do *TTP*, o autor demonstra que a “anterioridade lógica” da democracia é facilmente compreendida se lermos essa obra de Espinosa como dedicada a construir a “definição do poder político de maneira geométrico-filosófica”. André Rocha revela como, por um princípio racional, a filosofia política de Espinosa toma a democracia como *primeira* em relação aos dois outros tipos de império: o monárquico e o aristocrático.

⁴⁹¹ Segundo os registros históricos de Antonio Perez, Pedro III (um só homem) foi em primeiro lugar arrastado por intrigas, promessas e favores a revogar os direitos comuns dos aragonenses; depois, Fernando (também um só homem) foi persuadido pelos castelhanos, voltando a alterar os direitos que, por fim, pela *adulação* e pelo *medo* perderam toda sua efetividade.

⁴⁹² A questão da eternidade do império, principalmente no *TP*, descortina uma série de questões que não poderemos aqui esmiuçar. Estamos frisando somente um traço que caracteriza essa eternidade e que aparece no final do capítulo 10 da obra, quando Espinosa conclui que “o império, quer detido por uma só urbe (*urbs*), quer principalmente (*praecipue*) aquele que é detido por várias (*plures*), é eterno, quer dizer, não pode ser dissolvido (*dissolvi*) por nenhuma causa interna nem mudar de forma” (GIII, 358). Como frisa o filósofo, o conjunto de muitas urbes é o que pode se conservar da melhor maneira (ou “principalmente”). Instituído por homens que não agem com má-fé, mas com boa fé, o império como um todo jamais terá em algum deles um inimigo a temer; nem estará facilmente predisposto a ser tomado por um inimigo externo, porquanto sua juntura e coerência são potentes o suficiente para resistir aos mais variados ataques.

⁴⁹³ Cf. Rocha, Sobre a definição de democracia..., op. cit., p. 97.

⁴⁹⁴ Um corpo, lembremos, pode perder uma de suas partes, mas continuará existindo desde que se recomponha dessa perda e conserve a *ratio* de movimento e repouso do conjunto.

Julgo, assim, ter demonstrado com suficiente clareza, se bem que sucintamente, quais os fundamentos do melhor império monárquico. Quem quiser olhar para eles com alguma atenção observará facilmente a sua *coerência* (*cohaerentiam*), ou seja, a proporção (*analogiam*) do império. Resta somente advertir que eu aqui penso no império monárquico que uma multidão livre institui (*libera multitudine instituitur*), o único a que podemos aplicar tais fundamentos (*TP*, 7, §26; GIII, 319).

A monarquia fundamentada desse modo é instituída por uma multidão livre cujo todo opera ao modo do corpo descrito por Negri e Hardt; um corpo que, embora se defina por uma composição plural, é capaz de agir em concordância. A coerência ou a proporção do império que pode ser observada no tipo de império monárquico apresentado no *TP* é a *mesma* coerência ou proporção de qualquer império fundado por uma multidão que institui os direitos não apenas como leis ou decretos de valor apenas nominal, mas como forma de produção de uma totalidade cada vez maior.

A coerência espinosana, tanto na natureza quanto na política, consiste, enfim, em uma atividade de produção de totalidade. Na natureza, essa atividade se dá pelas propriedades comuns das coisas, isto é, por aquilo que permite fazer com que as partes se acomodem umas às outras quando convêm entre si; na política, essa atividade se realiza pela instituição de direitos comuns, isto é, por aquilo que representa o sentido maior da democracia.

Dado o aumento da democracia em escala global⁴⁹⁵, não é de admirar que muitos leitores tenham se voltado à filosofia de Espinosa, atentando para sua significação profundamente atual⁴⁹⁶. Se a maneira espinosana de enfrentar o *problema* da coerência o aproximou do que há de mais antigo na história da filosofia (ou seja, do modelo pré-socrático), a *solução* por ele encontrada – a formulação de uma legítima teoria do comum – o recoloca no centro do debate político contemporâneo, ou quem sabe, do porvir.

⁴⁹⁵ Sobre o crescimento da democracia em todo o mundo, cf. Negri & Hardt. *Multidão*, op. cit., p. 9.

⁴⁹⁶ Sobre a atualidade do conceito espinosano de democracia, cf. Domínguez, A. Spinoza y el surgimiento de la democracia. In: *Fragments de Filosofia*, n. 2, 1992, p. 105.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – Bibliografia de Espinosa

Edições originais

B. de S. Opera Posthuma. Quorum Series post Praefationem exhibetur, s. 1., s. n., 1677. Amesterdã: J. Rieuwertsz.

De Nagelate Schriften van B. de S. Als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van't Verstant, Brieven em Antwoorden. Uit verscheide Talen in de Nederlandsche gebragt, s.1., s. n., 1677. Amesterdã: J. Rieuwertsz.

Edição de referência

Spinoza Opera. Im Augrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925; 2: Auflage 1972, 4 vols.

Traduções consultadas e utilizadas

Tratado da emenda do intelecto

Tratado da reforma da inteligência. Tradução, introdução e notas: L. Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Tratado da correção do intelecto. Tradução e notas: C. Lopes Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

Tratado da reforma do entendimento. Tradução e notas: A. Queirós. Lisboa: Edições 70, s/d.

Treatise concerning the emendation of the intellect. Translation: W. Hale White. London: T. Ficher University, 1895.

Traite de la réforme de l'entendement. Traduction : C. Appuhn. In : *Oeuvres de Spinoza.* Paris: Garnier, 1907.

Breve tratado

Breve tratado. Tradução: L. César Oliva & E. Fragoso. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2012.

Tratado breve. Traducción, prólogo y notas: A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1990.

Tractatus de Deo et homine eiusque felicitate, lineamenta atque adnotationes ad Tractatum Theologico Politicus. Edidit: E. Boehmer. J. F. Lippert, 1852.

Princípios da filosofia cartesiana

Princípios da filosofia demonstrados à maneira geométrica. Tradução: H. Santiago & L. César Oliva. Belo Horizonte-MG: Autêntica, no prelo.

Princípios de la filosofía cartesiana. Pensamientos metafísicos. Traducción, prólogo y notas: A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

Pensamentos metafísicos

Pensamentos metafísicos. Tradução e notas: M. Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

Ética

Ética. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos (GEE). São Paulo: Edusp, no prelo.

Ética. Prefácio e tradução: Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Athena, 1937.

Ética. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2008.

Ética. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho; tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes; tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

Ética. Traducción y prólogo: A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2009.

Tratado teológico-político

Tratado teológico-político. Introdução, tradução e notas: D. Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Tratado teológico-político. Traducción, prólogo y notas: A. Domínguez. Madrid: Trotta, 2003.

Tratado político

Tratado político. Introdução, tradução e notas: D. Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Tratado político. Traducción, prólogo y notas: A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.

Compêndio de gramática da lengua hebraica

Compêndio de gramática da língua hebraica. In: *Obras Completas de Spinoza* (Volume 4). Tradução: J. Guinsburg & N. Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

Compendio de gramática de la lengua hebrea. Introducción, traducción y notas: G. González Diéguez. Madrid: Trotta, 2005.

Correspondência

Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50). Tradução: M. Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

Correspondencia. Traducción, prólogo y notas: A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

Improvement of the Understanding, Ethics and Correspondence. Translation: R. Elwees. London/Toronto: Beling Tetens, s/d.

II – Bibliografia geral

Agostinho. *O livre-arbítrio*. Tradução: N. Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

Andrade, E. “A teologia negativa cartesiana”. In: *Revista Perspectiva Filosófica*, n. 26, jul./dez. 2006.

Angioni, L. Comentários ao livro XII da *Metafísica* de Aristóteles. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas-SP, vol. 15, jan-jun 2005.

Angioni, L. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2006.

Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Tradução: L. Vallandro & G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Aristóteles. *Física* III e IV. Traducción: G. Echandía. Madrid: Gredos Editorial, 1995.

Aristóteles. *Retórica*. Tradução: M. Alexandre Júnior, P. Alberto & A. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005.

Aristóteles. *Metafísica* XII. Tradução: L. Angioni. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas-SP, v. 15, jan./jun. 2005.

Aristóteles. *Metafísica* I, II e III. Tradução: L. Angioni. Campinas-SP: IFCH/Unicamp, 2008; Col. Cadernos de Tradução, n. 15.

Aristóteles *Física* I e II. Tradução: L. Angioni. Campinas-SP: IFCH/Unicamp, 2008; Col. Cadernos de Tradução, n. 1.

Aristotle. *On the generation and corruption*. Translation: H. Joachim. In: Barnes, J. *The complete works of Aristotle*, Volume 1. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Bailey, C. *Epicurus – the extant remains*. Oxford, 1926.

Balila, D. *A construção do conhecimento em Espinosa e Piaget: da natureza à ética*. 2014. Tese [Doutorado em Psicologia]. Universidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, São Paulo.

Bayle, P. *Écrits sur Spinoza*. Paris: Berg International, 1984.

Bodei, R. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*. Tradução: I. Rosas. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Bocayuva, I. Parmênides e Heráclito: diferença e sintonia. *Kriterion*. Belo Horizonte-MG, n. 112, dez. 2010.

Borges Filho, F. *O desenho e o canteiro no renascimento medieval (séculos XII e XIII)*. 2005. Tese (Doutorado em Arquitetura). São Paulo, Universidade de São Paulo.

Borheim, G. (org.) *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.

Bove, L. Spinoza e a questão ético-social do desejo: estudos comparativos com Epicuro-Lucrécio e Maquiavel. Tradução: L. Farhi Neto. *Fractal*, n. 24, set./dez. 2012.

Boyle, R. *Discourse of things above reason*. In: *Selected Philosophical Papers of R. Boyle*. Indianapolis: Hackett, 1991.

Boyle, R. *Ensaio físico-químico contendo um experimento com algumas considerações acerca das diferentes partes e da reintegração do salitre (1660)*. Tradução L. Zaterka. In: *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII*: Francis Bacon e Robert Boyle. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2004.

Brochard, V. A moral antiga e a moral moderna. Tradução: J. Conte. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 8. São Paulo, 1º semestre de 2006.

Buyse, F. Spinoza, Boyle, Galileo: was Spinoza a strict mechanical philosopher?. *Intellectual History Review*, n. 22, mar. 2013.

Camões, L. *Lírica*. Introdução: A. da Mata Machado Filho. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1982.

Campo, J. A propósito de uma carta de Spinoza a Hugo Boxel (márgenes para una lectura materialista de Spinoza). In: *Er – Revista de Filosofia*, n. 17-18, 1995.

Cárdenas, J. La investigación científica y el problema de su justificación en la discusión Boyle/Spinoza. *Ideas y Valores*, Bogotá, n. 128, agosto de 2005.

- Cerrato, F. *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*. Roma: Quodlibet, 2008.
- Cícero, *De finibus*. Tradução: S. Lima. In: Lima, S. *A exposição da ética de Epicuro no De finibus de Cícero*. 2004. Dissertação (Mestrado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem. Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP.
- Chauí, M. *Introdução à História da Filosofia* (Volume 1). São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- Chauí, M. Imanência e luz: Espinosa, Vermeer e Rembrandt. São Paulo, *Discurso*, n. 26, 1996.
- Chauí, M. Sobre os milagres e a separação entre filosofia e teologia em Espinosa. In: Marques, E. et all *Verdade, conhecimento e ação – ensaios em homenagem a Guido A. Almeida e Raul L. Filho*. São Paulo: Loyola, 1999.
- Chauí, M. *A nervura do real* (Volume 1). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Chauí, M. Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus. *Discurso*. São Paulo, n. 31, 2000.
- Chauí, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- Chauí, M. *Introdução à história da filosofia* (Volume 2). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Chauí, M. Medo e esperança, guerra e paz. In: *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Chauí, M. Prefácio. In: Spinoza, B. *Breve Tratado*. Tradução: L. César Oliva & E. Fragoso. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2012.
- Chauí, M. Em busca das coisas singulares, MIMEO, 2014.
- Delbos, V. *O espinosismo*. Tradução: H. Santiago. São Paulo: Discurso, 2002.
- Deleuze, G. Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Minuit, 1968.
- Deleuze, G. Prefácio. In: Negri, A. *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*. Tradução: R. Ramalhte. São Paulo: Editora 34, 1993.
- Deleuze, G. & Guattari, F. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Jr. E Alberto Munhoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- Deleuze, G. *Espinosa – filosofia prática*. Tradução de D. Lins e F. Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

Descartes, R. Objeções e respostas. In: *Meditações metafísicas*. Tradução: J. Guinsburg e B. Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

Descartes, R. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996, 11 vols.

Descartes, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução: Seminário Filosofia da Linguagem (UFRJ) In: *Revista Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, 1997.

Descartes, R. *Princípios da Filosofia*. Tradução: A. Cotrim & H. Burati. São Paulo: Rideel, 2007.

Descartes, R. *Meditações metafísicas*. Tradução: M. Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Descartes, R. Epístola dedicatória. Tradução: H. Santiago. In: *Meditações metafísicas*. Tradução: M. Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Domínguez, A. Spinoza y el surgimiento de la democracia. In: *Fragmentos de Filosofia*, n. 2, 1992.

Domínguez, A. A correspondência entre Espinosa e Oldenburg, ou os equívocos de duas ideologias. *Discurso*. São Paulo, n. 30, 2000.

Drieux, Ph. Voies et apories de la communauté. In : Jaquet, Ch.; Sévérac, P.; Suhamy, A. Fortitude et servitude – lectures de l'Éthique IV de Spinoza. Paris: Kimé, 2003.

Duvernoy, J. *O epicurismo e sua tradição antiga*. Tradução: L. Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

Epicuro. *Obras completas*. Traducción: José Vara. Madrid: Cátedra, 2004.

Ferreira, M. Espinosa e a relação todo/partes. In: *Conatus*, Fortaleza-CE, n. 4, dezembro de 2010.

Fontanella, M. *Vestígios de Espinosa na produção literária de Goethe*. 2013. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

Foucault, M. *Em defesa da sociedade*. Tradução: M. Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Gershenson, D. & Greenberg, D. *Anaxagoras and the birth of scientific method*. N. York, Toronto & London: Blaisdell, 1964.

Gleizer, M. Ideia adequada, holismo semântico e verdade como coerência em Espinosa. In: *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, 2009.

Guérout, M. *Spinoza* (II). Paris: Albier-Montaigne, 1968.

Hardt, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tradução: S. Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

Hall, A. & Hall, M. Philosophy and natural philosophy: Boyle and Spinoza. In: *Mélanges Alexandre Koyré*, v. II. Paris: Hermann, 1964.

Hegel, G. *Preleções sobre a história da filosofia*. Tradução: Ernildo Stein. In: *Pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

Hesíodo, *Teogonia*. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

Hirschberger, J. *História da Filosofia na Antiguidade*. Tradução: A. Correia. São Paulo: Herder, 1957.

Hobbes, Th. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução: J. Paulo Monteiro & M. Beatriz da Silva. São Paulo: Abril, 1983.

Hobbes, Th. *Elements of law natural and politic*. Edition. J. C. A. Gaskin. Oxford: University Press, 1994.

Hubbeling, H. The development of Spinoza's axiomatic (geometric) method. *Revue Internationale de Philosophie*, n. 199-120, 1977.

Jaquet, Ch. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução: M. de Paula & L. César Oliva. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2011.

Klever, W. Locke's disguised spinozism (Part 1). In: *Conatus*, Fortaleza-CE, n. 11, julho de 2013.

Koyré, A. Le savant. In: *Pierre Gassendi (1592-1655) – sa vie et son oeuvre*. Paris: Albin Michel, 1955.

Lagrée, J. Spinoza 'athée & épicurien'. In: *Archives de Philosophie*, n. 57, 1994.

Leibniz, G. *Princípios da Natureza e da Graça fundados na Razão*. In: *Obras escolhidas*. Tradução: A. Borges Coelho. Lisboa: Horizonte, s/d.

Leibniz, G. *Discurso de metafísica*. In: *Obras escolhidas*. Tradução: A. Borges Coelho. Lisboa: Horizonte, s/d.

Leibniz, G. Two sects of naturalists. In: *Philosophical Essays*. Translation: Roger Ariew & Daniel Garber. Indianapolis: Hackett, 1989.

Leibniz, G. *Philosophical Essays*. Translation: Roger Ariew & Daniel Garber. Indianapolis: Hackett, 1989.

Leibniz, G. Reflexões sobre a obra que o sr. Hobbes publicou em inglês sobre a liberdade, a necessidade e o acaso. Tradução: W. Piauí e J. Silva. In: *Trans-Form-Ação*. São Paulo, n. 30, 2007.

Levy, L. *O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: LP&M, 1998.

Lloyd, G. Spinoza and the education of the imagination. In: Rorty, A. *Philosophers on Education*. London/New York: Routledge, 1998.

Lucrecio. *De Rerum Natura/De la naturaleza de las cosas*. Traducción: D. José Marchena. Madrid: Librería de Hernando y Compañía, 1918.

Lucrecio. *Da natureza*. Tradução: Agostinho da Silva. São Paulo: Abril, 1983 (Os Pensadores).

Lucrecio. Canto IV de *Sobre a natureza das coisas*. Tradução: Domingues, M. *O relâmpago, o trovão*: tradução do Canto VI do poema de Lucrecio. 2012. Tese [Doutorado em Letras] São Paulo, Universidade de São Paulo.

Macherey, P. *Introduction à l'Éthique*. La quatrième partie: la condition humaine. Paris: PUF, 1997 (Les grands livres de Philosophie).

Marques, J. The paths of providence: Voltaire and Rousseau on the Lisbon earthquake. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas-SP, v. 15, jan/jun 2005.

Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit, 1969.

Matheron, A. Les fondements d'une éthique de la similitude. In: *Revue de Métaphysique et morale*, n. 1, 1994.

Marx, K. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Tradução: E. Bini & A. Venâncio. São Paulo: Global, 1985.

Marx, K. *O Capital* (Volume 1). Tradução: R. Barbosa & F. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Méchoulan, H. Spinoza, lecteur de Antonio Perez. In: *Ethnopsychologie*, 29, 1974.

Meinsma, K. *Spinoza et son cercle*. Tradução: S. Roosenburg. Paris: Vrin, 1983.

Mello e Souza, L. Notas sobre as revoltas e as revoluções da época moderna. *Revista de História*. São Paulo, n. 135, 1996.

- Meyer, L. Prefácio [aos *PFC*]. Tradução: H. Santiago. In: *Revista Conatus*. Fortaleza-CE, n. 1, jul. 2007.
- Miqueu, C. A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo. Tradução: F. Andrade. In: Martins, A. (org.) *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*: Martins Fontes, 2009.
- Moreau, D. Introdução. Tradução: H. Santiago. In: Descartes, R. *Carta-Prefácio dos Princípios da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Moreau, P.-F. *Problèmes du spinozisme*. Paris: Vrin, 2006.
- Morfino, V. La scienza delle *connexiones singulares*. In: Lucchese, F. & Morfino, V. *Sulla scienza intuitiva in Spinoza: ontologia, política, estetica*. Milano: Ghibli, 2003.
- Nadler, *Spinoza - a life*. New York: Cambridge, 1999.
- Negri, A. *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*. Tradução: R. Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.
- Negri, A. & Hardt, M. *Multidão*. Tradução: C. Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- Negri, A. & Hardt, M. *Império*. Tradução: B. Vargas. São Paulo: Record, 2010.
- Newton, I. *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*. Transl. A. Motte. California: Berkeley, 1946.
- Nietzsche, F. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução: Maria Inês de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002.
- Nietzsche, F. *O anticristo*. Tradução: P. César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- Nietzsche, F. Carta sobre Espinosa. Tradução: H. Santiago. *Cadernos Espinosanos*, n. 16, 2007.
- Oliva, L. Contemplação em Espinosa. In: *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n. 19, jul./dez. 2008.
- Oliva, L. Contrariedade, afetividade e morte em Spinoza. In: Grasset, N. et. al. (orgs). *Spinoza e as Américas – X Colóquio Internacional Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2014.
- Oliveira, C. *A teoria cartesiana da criação*. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Pac, A. *Ingenium en la filosofía de Spinoza: una perspectiva realista para pensar la multiplicidad en la sociedad política*. 2013. Universidad Nacional de Córdoba.

- Platão. *Protágoras*. Tradução: A. Lobo Vilela. Lisboa: Inquérito, s/d.
- Platão. *Sofista*. Tradução: J. Paleikat & J. Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- Platão. *Apologia de Sócrates* (bilíngue). Tradução: S. Regino. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- Platão. *Crátilo*. Tradução: L. Souza. In: Souza, L. *Crátilo de Platão – estudo e tradução*. 2010. Dissertação [Mestrado em Letras]. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Platão. *Fédon*. Tradução: C. Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2011.
- Pascal, B. *Pensamentos*. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Pascal, G. *Descartes*. Tradução: M. Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Piaget, J. *Problemas de psicologia genética*. Tradução: N. Caixeiro. São Paulo: Abril, 1973.
- Piaget, J. *Biologia e conhecimento*. Tradução: F. Guimarães. Petrópolis-RJ: Vozes, 1973.
- Pires, F. O debate sobre os modos infinitos em Espinosa. *Numem*, Juiz de Fora-MG, n. 12, s/d.
- Pré-socráticos. *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1999 (Os Pensadores).
- Proietti, O. *Agnostos Theos – il carteggio Spinoza-Oldenburg (1675-1676)*. Roma: Quodlibet, 2006.
- Puolimatka, T. “A teoria espinosana de ensino e doutrinação”. Tradução: V. Fiori Augusto. In: *Filosofia & Educação*, n. 5, 2013.
- Ravà, A. A pedagogia de Espinosa. Tradução: H. Santiago et al. In: *Filosofia & Educação*, volume 5, 2013.
- Rezende, C. *Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus de Intellectus Emendatione* de Espinosa. 2009. Tese [Doutorado em Filosofia]. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Rezende, C. A doutrina da educação das crianças no *Tratado da Emenda do Intelecto* de Espinosa. In: *Filosofia & Educação*. Campinas, n. 5, 2013.
- Rezende, C. “A ordem que naturalmente temos”. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 11, 2004.
- Rocha, A. Sobre a definição de democracia no *Tratado Teológico-Político*. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 19, 2008.

Ross, D. *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Rousseau, J.-J. Carta sobre a providência. In: *Escritos sobre a religião e a moral*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. Campinas-SP: IFCH-UNICAMP. Cadernos de Tradução, n. 2, agosto de 2002.

Rousset, B. *L'immanence et le salut* – regards spinozistes. Paris: Kimé, 2000.

Santiago, H. Espinosa, Descartes e a necessidade das verdades eternas. In: *Cadernos de Filosofia e História da Ciência*. Campinas-SP, v. 12, n.1-2, jan./dez. 2002.

Santiago, H. *O uso e a regra*: ensaio sobre a gramática espinosana. 2003. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo, Universidade de São Paulo.

Santiago, H. *Espinosa e o cartesianismo*: o estabelecimento da ordem nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*. São Paulo: Humanitas, 2004.

Santiago, H. Superstição e ordem moral do mundo. In: Martins, A. (org.) *O mais potente dos afetos* – Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Santiago, H. Possibilidade e determinação. In: Tatián, D. (comp.) *Spinoza – noveno coloquio*. Córdoba: Brujas, 2013.

Santiago, H. *Geometria do instituído* – estudo sobre a gramática hebraica espinosana. Fortaleza-CE: EdUECE, 2014.

Schopenhauer, A. *Fragmentos para a história da filosofia* [Do volume 1 dos *Parerga e paralipomena*]. Tradução: M. Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

Sévérac, P. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Champion, 2005.

Shew, M. *The phenomenon of chance in ancient greek thought*. University of Oregon, Eugene, 2008.

Silveira, N. *Cartas a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

Tatián, D. La fuente epicúrea. In: *Spinoza y el amor del mundo*. Buenos Aires: Altamira, 2004.

Tortaro, P. Quale meccanicismo per Spinoza? In: Carvajal, J & Câmara, M. (coord.) *Spinoza: de la física a la historia*. Cuenca: Universidad de Castilla, 2008.

Vinciguerra, L. Images communes et notions communes: note sur la nature du general chez Spinoza. In: Lagree, J. (ed.) *Spinoza et la norme*. Paris: Franc-Comtoises, 2002.

Voltaire. *Poème sur le désastre de Lisbonne*. In : *Mélanges*. Ed. Jacques van den Heuvel. Paris: Gallimard, 1961.

Yovel, Y. Marx's ontology and Spinoza's philosophy of immanence. *Studia Spinozana* – an international and interdisciplinary series. Würzburg: Königshausen & Neumann, vol. 9, 1993.

Zaterka, L. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2004.

Zaterka, L. Robert Boyle e a química experimental. *Cadernos de Historia e Filosofia da Ciência*, Campinas, n. 11, jan./jun. 2001.

Zourabichvili, F. *Le conservantisme paradoxal de Spinoza – enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002.