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

MARIANA DE GAINZA

ESPINOSA: UMA FILOSOFIA MATERIALISTA DO
INFINITO POSITIVO

São Paulo
2008

MARIANA DE GAINZA

**ESPINOSA: UMA FILOSOFIA MATERIALISTA DO
INFINITO POSITIVO**

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 a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui.

São Paulo
2008

Para Ezequiel

Agradecimentos

Agradeço especialmente à professora Marilena Chaui, por sua excepcional abertura e generosidade, que fizeram possível minha vinda a São Paulo e a realização deste doutorado. Agradeço também aos professores Vladimir Safatle e Homero Santiago, que me ajudaram com sua disposição e suas importantes observações em ocasião do exame de qualificação. Também agradeço, por aceitar participar da banca de defesa da tese, aos professores Paulo Vieira Neto e Vittorio Morfino (e a este último, em particular, pelo estimulante intercâmbio mantido durante suas visitas à USP).

Minha gratidão aos colegas do Grupo de Estudos Espinosanos da USP, não só por o enriquecedor e permanente debate no contexto de uma pesquisa efetivamente coletiva, mas também pela amizade. Agradeço a Cristiano Rezende e a Enéias Forlin, pela presença fundamental e a interlocução constante. A Tessa Lacerda e a Silvana Ramos pelos diálogos frutíferos mantidos durante a escrita da tese. Dou graças efusivas ao “comitê de leitura rápida” (Marinê, Marcos, Luis César, Tessa, Silvana, Douglas) responsável pela identificação dos “portunholismos” do texto final. Graças também aos meus queridos amigos Henrique, Éricka e Marinê, a Juliana, Zé Luís, Antônio, Alex, André, Daniel, Antonia, Mayra e Graciela; enfim, a todos os que transformaram São Paulo numa cidade acolhedora. Também a Diego Tatián e aos colegas dos colóquios espinosanos de Córdoba, por esse singularíssimo espaço de reunião cultivado a base de amizade e paixão intelectual. Um agradecimento especial para Eduardo Rinesi e Jung Ha Kang, de Buenos Aires, que têm grande responsabilidade no fato de meu desejado “encontro” com Brasil ter acontecido. E, finalmente, agradeço a Ezequiel Ipar por coisas inumeráveis, mas também pela leitura atenta e exigente com a qual sempre me acompanha.

Agradeço à FAPESP, cujo apoio financeiro possibilitou a realização deste trabalho. E também à Secretaria do Departamento de Filosofia da FFLCH, em particular e com muito carinho a Mariê, e a Maria Helena, pela assistência e amabilidade.

RESUMO

A leitura que Hegel fez da ontologia espinosana teve uma influência maiúscula em gerações inteiras de leitores, que leram Espinosa a partir da representação hegeliana de suas supostas virtudes e defeitos. O efeito mais evidente da força que teve essa interpretação foi a difundida tendência a classificar Espinosa como um filósofo idealista. E isso, por sua vez, derivou em que importantes expoentes do pensamento crítico do século XX ignorassem seus aportes, por julgá-lo parte de uma tradição alheia às aspirações de emancipação com as quais se identificaram diversas filosofias logo da fundação teórica que a obra de Marx significou. Pretendendo abrir diálogos, a partir de Espinosa, com autores mais ou menos associados com a tradição dialética, defendemos a legitimidade de uma leitura da *Ética* sob uma perspectiva materialista. Como pensar a singularidade e a história no interior de uma filosofia da imanência que se sustenta sobre a afirmação da existência eterna de uma única substância infinita? Enquanto a ontologia espinosana coloca, em primeiro lugar, a existência de uma única substância absolutamente infinita, toda uma tradição de leituras – da qual Hegel formou parte – fez da questão relativa à determinação dos seres finitos o eixo da crítica ao espinosismo. A dificuldade para compreender a peculiar concepção espinosana da totalidade (enquanto substância), da efetividade que realiza (causalidade imanente), e das formas diversas de realidade, de produção e de determinação que a constituem (atributos, modos infinitos e modos finitos) foi, então, uma fonte prolífica de polêmicas em torno a um problema que poderíamos sintetizar assim: qual é a forma mais apropriada de pensar a determinação no interior de uma totalidade infinita? Uma leitura materialista da concepção espinosana do infinito positivo é necessária para responder essa questão.

Palavras-chave: Infinito positivo, materialismo, determinação, negação, expressão

RÉSUMÉ

La lecture qu'Hegel fit de l'ontologie spinozienne a eu une influence majeure sur des générations entières de lecteurs, qui ont lu Spinoza à partir de la représentation hégélienne des supposées vertus et défauts de celui-ci. L'effet le plus évident de la force qu'a eue cette interprétation fut la tendance commune à classifier Spinoza comme étant un philosophe idéaliste. Tendance qui a dérivé au point que des figures clefs de la pensée critique du vingtième siècle finirent par ignorer ses apports. Et cela parce qu'il était jugé comme faisant partie d'une tradition étrangère aux aspirations d'émancipation avec lesquelles diverses philosophies se sont identifiées, à partir des nouvelles fondations instituées par l'œuvre de Marx. En prétendant ouvrir des dialogues, à partir de Spinoza, avec des auteurs plus ou moins associés à la tradition dialectique, nous défendons la légitimité d'une lecture de *l'Éthique* dans une perspective matérialiste. Comment peut-on penser la singularité et l'histoire au sein d'une philosophie de l'immanence qui s'appuie sur l'affirmation de l'existence éternelle d'une unique substance infinie? Tandis que l'ontologie spinozienne pose, en premier lieu, l'existence d'une unique substance absolument infinie, toute une tradition de lecteurs – dont fit partie Hegel – a fait de la question relative à la détermination des êtres finis l'axe de la critique au spinozisme. La difficulté à comprendre la conception spinozienne, assez particulière, de la totalité (en tant que substance), celle de l'effectivité qui réalise (la causalité immanente), ainsi que celle des différentes formes de réalité, de production et de détermination qui la constituent (les attributs, les modes infinis et les modes finis) fut alors une source prolifique de polémiques autour d'un problème que nous pourrions résumer ainsi: quelle serait la manière la plus appropriée de penser la détermination au sein d'une totalité infinie? Une lecture matérialiste de la pensée spinozienne de l'infini positif s'avère nécessaire afin de tenter de répondre à cette question.

Mots-clés: Infini positif, matérialisme, négation, expression

SUMÁRIO

Introdução.....	8
 Parte I	
1. HEGEL OU ESPINOSA.....	17
a- Um ponto de partida contemporâneo	
b- A “lição” espinosista	
2. A MAIS MONSTRUOSA DAS HIPÓTESES	34
a- O sucesso da “lição” hegeliana	
b- “A mais monstruosa das hipóteses”	
c- Oposição real e contradição	
3. A ALTERIDADE DE ESPINOSA	49
a- Espinosa clássico	
b- Espinosa clássico?	
 Parte II	
4. UMA SUBSTÂNCIA ABSOLUTAMENTE INFINITA	61
a- A negação e o infinito	
b- A questão do infinito em Espinosa – I. As palavras e as coisas –II. A “divisão do ser” (diferentes existências) –III. A existência e a essência –IV. Distinção de essências	
c- A espontaneidade abstrativa. Tempo, medida e número	
d- A distinção e o infinito	
5. A VERDADEIRA NATUREZA DAS COISAS	91
a- A crítica às distinções cartesianas e o problema dos atributos	
b- O intelecto infinito ou a compreensão das distinções	

6. A REALIDADE DO SINGULAR	116
a- Distinção e negação	
b- Determinação e expressão. A produção do singular	
c- A natureza conflitual da existência (ou a complexidade da determinação)	

Parte III

7. INFINITO POSITIVO E FINITUDE.....	142
a- E eternidade, o tempo e o conceito	
b- Um saber absoluto?	
c- Sobre certos equívocos circulares	
8. A PERSPECTIVA DAS PARTES.....	158
a- O limite	
b- As partes	
c- Os tempos	
9. ESPINOSA MATERIALISTA.....	173
a- Que tipo de “todo”?	
b- A crítica espinosana da identidade	
c- Espinosa crítico	

CONCLUSÃO.....	193
-----------------------	------------

ANEXO: Espinosa e Hegel num debate contemporâneo. A crítica da ideologia, entre Althusser e Žižek.....	210
--	-----

BIBLIOGRAFIA.....	226
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

Se nos afastarmos da tradição dos estudos espinosanos, notaremos que as referências que aparecem sobre Espinosa na produção de diversos autores, pertencentes a heterogêneas correntes filosóficas, encontram uma surpreendente unidade ao localizá-lo, sem maiores hesitações, como representante de uma perspectiva idealista ou intelectualista. Essa “espontaneidade classificatória” nos chama a atenção, e daí surge a pergunta que constitui nosso ponto de partida. Quais são as razões capazes de explicar por que, dentro de um contexto geral de abordagem da história da filosofia, prevaleceu uma compreensão idealista ou intelectualista do pensamento de Espinosa, chegando a conformar-se uma espécie de marco instituído da interpretação?¹

Nossa surpresa, porém, tem também suas razões. Por trás dela, com efeito, existe *outra* experiência de leitura da obra espinosana, que sustenta a convicção de que a classificação que faz dele um filósofo idealista é altamente distorcedora; e que, no final, sua filosofia não é compreendida quando se diz dela que representa o mais alto ponto do idealismo – ou do intelectualismo, ou do formalismo racionalista. Pois encontramos em

¹ Fato reconhecido, entre outros, por Christofer Norris, quem assinala em relação à recepção de Espinosa no mundo de fala inglesa: “Among critical theorists – at least in Britain and North America – his writings have been pretty much ignored, save for the occasional reference to him as an out-and-out idealist metaphysician whose thought exemplifies the errors and delusions to which such thinking is chronically prone”. Norris, C., *Spinoza & the origins of Modern Critical Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, p. 11 (sendo interessante remarcar a ligação, implícita no comentário de Norris, entre a classificação de Espinosa como idealista e seu desconhecimento. Espinosa, diríamos, é habitualmente *desconhecido enquanto metafísico idealista*). Como exemplo dessa tendência classificatória podemos citar F. Pollok (*Spinoza: his life and philosophy*, Londres, 1880, pp. 175-6): “Spinoza's doctrine, when thus reduced to its simplest terms, is that nothing exists but Thought and its modifications” (*redução a termos simples* que nos lembra imediatamente as Lições de História da Filosofia de Hegel, nas quais é dito que “o *idealismo espinosista* é muito simples e fácil de compreender em seu conjunto” pois pode ser reduzido à sua idéia básica – a afirmação da “substância Una”). De maneira mais eloqüente, E. Ritchie assinala que “Spinoza's whole attitude toward knowledge – the intense intellectualism pervading both his psychology and his ethics, and dominating his philosophical outlook” é a primeira constatação que permite, no final, afirmar que “Spinoza offer the clearest and sharpest contradiction to materialism in any of its forms, yet the modern materialist constantly appeals to the authority of his name” (*The reality of the finite in Spinoza's system*, The Philosophical Review, Vol. 13, No. 1, Jan., 1904, pp. 16-29. Duke University Press, in: <http://www.jstor.org/stable/2176406>).

seus textos, precisamente, a crítica lúcida de certas formas do idealismo que – como Marx indicou – acompanham as práticas que tendem a naturalizar as modalidades mais opressivas da convivência humana, mostrando-se como o tipo de pensamento mais adequado a elas. Descobrimos, ao mesmo tempo, companhia nessa nossa trilha interpretativa, ao dialogar com diversos autores que podemos localizar no que sugestivamente foi chamado uma “tradição da anti-tradição”, uma tradição paradoxal necessariamente fragmentada e heterogênea, mas unificada por uma similar intenção crítica e ontológica².

Mas se isto for considerado como uma espécie de “afirmação de princípio”, compreende-se que possa suscitar imediatamente a seguinte objeção: por que uma leitura materialista (que encontraria também seus apoios numa “tradição” interpretativa – por mais paradoxal que ela seja) pode pretender para si a legitimidade que nega a outra via de aproximação teórica do espinosismo? Objeção que pode ainda ser fortalecida pelo fato de os termos “materialista” e “materialismo” serem problemáticos: eles não nos conduzem à consideração de uma perspectiva claramente definida, que nos localize a priori em um campo conceitual que possa, por sua vez, explicitar o sentido de tal nomenclatura. Em todo caso, tais termos foram utilizados para designar teorias diversas, em muitos casos incompatíveis entre si, e em ocasiões alheias em espírito ao que nos interessa. Assim, nada de muito preciso estaríamos dizendo ao afirmar que nosso ponto de partida envolve uma perspectiva “materialista”; e estaríamos, de fato, nomeando de maneira um tanto arbitrária o que ainda não se desdobrou como abordagem crítica. Por que conservar, então, o que poderia ser considerado – frente ao que provocou nossa surpresa e nossa pergunta – somente como uma contra-classificação?

Se a compreensão do que seria uma posição materialista se encontra atravessada por diversas polêmicas (entre realismo e idealismo, empirismo e racionalismo, objetivismo e subjetivismo) que acompanharam os rumos da filosofia desde suas origens³, os sentidos

² A.Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994, p. 130.

³ Faz sentido lembrar aqui que o primeiro a introduzir o vocábulo “materialista” foi Robert Boyle (um dos famosos correspondentes de Espinosa) em sua obra *The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy*, de 1674, para referir-se àqueles teóricos que assumiam os postulados da filosofia corpuscular ou mecânica. Assim, pode falar-se de certa significação propriamente moderna do vocábulo “materialismo”. Esta acepção se teria conformado quando a consagração do dualismo cartesiano colocasse as históricas polêmicas sobre a matéria e a forma nos termos da existência de duas substâncias, a realidade extensa e a realidade pensante. A partir disso, e de modo geral, os manuais de filosofia reconhecem três grandes linhas dentro da filosofia

sedimentados dessas confrontações constituem, sem dúvida, um pano de fundo que participa da configuração dos sentidos contemporâneos do materialismo. Tais sentidos contemporâneos definem esse “espaço teórico” a partir do qual realizamos nossa leitura e a forma com que percebemos esse certo materialismo “de Espinosa”, que deu lugar também à constituição de uma tradição interpretativa. Como diz Marilena Chaui, a leitura de Espinosa em chave materialista é tão remota quanto a constituição mesma do “espinosismo” (distinguível do pensamento espinosano enquanto tal). O espinosismo seria a *imagem* multifacetada, composta de elementos heterogêneos, que condicionou grande parte das interpretações feitas sobre o pensamento do filósofo, e que teve sua primeira versão sistemática no artigo judicatório dedicado a Espinosa por Pierre Bayle (1647-1706), em seu *Dictionaire historique et critique*. Origem mesma da rica tradição interpretativa do espinosismo, no Verbetes “*Spinoza*” de Bayle teriam seu fundamento inaugural as principais vertentes dessa tradição, cada uma delas tomando algum dos aspectos que ele apresentou de modo articulado. Assim, daquela construção proviria, como o resto das imagens que inspiraram outras correntes de leitura, a imagem do Espinosa materialista, “que iria receber a boa acolhida dos ilustrados franceses, a repulsa dos idealistas alemães e o interesse de Feuerbach, Marx e Engels, passando aos marxistas, até chegar a nossos dias”⁴.

moderna, conforme recaia a ênfase ontológica sobre a realidade única ou prioritária do psíquico (espiritualismo), do material ou físico (materialismo), ou que se acentue o caráter total da realidade abrangendo tanto o psíquico como o físico (monismo). Adicionalmente, achamos oposições de similar índole no pensamento filosófico prévio à modernidade, pelo qual também é possível a referência a um “materialismo antigo”, representado pelo atomismo de Demócrito, Epicuro e Lucrecio. Aquele materialismo antigo foi celebrado explicitamente por Espinosa (na “Carta 56” a Hugo Boxel) e, por outra parte, interessou a autores modernos e contemporâneos que de diversas maneiras se reivindicaram “materialistas”; para o caso, Marx - fundador do mais forte sentido contemporâneo do “materialismo” - realizou sua tese doutoral sobre a “Diferença entre a filosofia democriteana e epicúrea da natureza” (ver K. Marx e F. Engels, *Obras Fundamentais, Vol. 1, Escritos de Juventude*, trad. de W. Roce, México, Fundo de Cultura Econômica, 1982).

⁴ Chaui, M., *A nervura do real, Imanência e liberdade em Espinosa*. Volume I, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 281. Junto com a imagem do Espinosa materialista, diz Chaui, coexistem no Verbetes de Bayle “a imagem do Espinosa cabalista, que Wachter e Leibniz iriam explorar; a do oriental, que, primeiro, Malebranche e Leibniz e, depois, Hegel não cessariam de enfatizar, vindo a ser retomada por intérpretes nossos contemporâneos; (...) a do místico entusiasta, que repugnaria Kant, mas iria apaixonar os românticos; a do herdeiro de Duns Scotus, que será desenvolvida por nossos contemporâneos”. E daí surgem também as imagens de “ateu virtuoso”, a de “ateu de sistema”, “a imagem do perigo espinosista, isto é, de uma razão que não conhece limites, cuja *hybris* a faz descambar no paradoxo e na incoerência”, que desembocará mais tarde

Essa imagem multifacetada do “espinosismo” fez com que existissem leituras não só diferentes, mas contrárias da filosofia de Espinosa. E essa proliferação foi associada, acertadamente, com a própria riqueza do pensamento espinosano. Pois a multiplicidade de visões seria signo testemunhal da abertura e produtividade de uma filosofia que impediria, pela sua própria conformação, a eventualidade de poder ser alguma vez estritamente identificada com alguma das suas interpretações⁵. A leitura materialista de Espinosa seria pois, desta perspectiva, um recorte particular, uma leitura entre outras. Constatação cuja importância reconhecemos como ressalva frente ao risco de que nosso intento de associar Espinosa com uma de suas interpretações possíveis tenha efeitos redutivos. Neste sentido, o que legitimamente vale dizer, por enquanto, de nosso ponto de partida, é que ele implica basicamente uma escolha de interlocutores e um apelo a certas ressonâncias às quais queremos nos remeter para com elas dialogar.

Mas também explicitamos nossa intenção polêmica, pois dissemos que pretendemos sustentar que a leitura idealista de Espinosa peca por “incompreensão”. Por isso, e após reconhecida a pertinência da objeção “pluralista”, continuamos afirmando uma posição que defende uma leitura *contra* outra. Afirmação de nossa própria opção que atua, neste caso, afastando-nos de outro risco – especular com relação ao anterior –, que seria o de “relativismo”. Não acreditamos que todas as leituras sejam equivalentes, como pontos de vista igualmente verdadeiros que se limitariam a enunciar diversas perspectivas sobre a obra⁶; como se esta, no final, pudesse ser reconstruída no seu todo graças ao adicionamento

no “‘problema do espinosismo’, isto é, a impossibilidade de uma ética da liberdade numa filosofia que expulsa a finalidade e afirma a necessidade absoluta, problema enfaticamente posto por Jacobi na ‘querela do panteísmo’, retomado com obstinação por Kant e jamais abandonado depois dele”, a imagem da insensatez de Espinosa, como consequência do exagero racionalista de um cartesiano oriental e entusiasta, imagem que, por seu turno, levará à do pensador contraditório, que iria alimentar inumeráveis comentários da obra”. E além disso, “ao apresentar o espinosismo como doutrina existente em todo tempo e lugar, o verbete constrói a imagem da perenidade de Espinosa, que reaparecerá no adágio hegeliano — ‘Ou Espinosa ou nenhuma filosofia’ — e no dito de Bergson — ‘Todo filósofo possui duas filosofias, a sua e a de Espinosa’; perenidade que se associa, finalmente, com o imobilismo e a fixidez, e dessa sorte com a também bayliana ‘imagem do espinosismo como última aparição do eleatismo’”. (*Ibid.*, pp. 281-282).

⁵ Como diz Warren Montag: “Spinoza’s works constitute a philosophy that never definitively closes upon itself, that is never strictly identifiable with a finite set of propositions or arguments that would allow it to be categorized once and for all as ‘rationalist’ or even ‘materialist’”. Montag, W. & Tolze, T. eds., *The New Spinoza*, USA, University of Minnesota, 1997, p.X.

⁶ Dessa maneira pode ser interpretada a postura metodológica de uma história da recepção, nos termos em que Pierre-Fraçois Moreau a apresenta: “[L]’histoire de la réception] au lieu de réduire les lectures successives à

de cada uma das perspectivas parciais. A “verdade” da obra não é identificável com a totalidade das interpretações que gerou: certas leituras a falseiam, outras a exprimem mais adequadamente.

A “incompreensão” que achamos em certas interpretações poderia, por outro lado, ser naturalizada, dizendo, por exemplo, que é um fato geralmente aceito (e as evidências biográficas colaboram para essa aceitação) que a incompreensão acompanhou Espinosa durante toda a sua vida e que tingiu com força as leituras que se fizeram de sua filosofia também depois de sua morte. Seria, assim, um *dado* da realidade, uma espécie de fatalidade que poderia ser associada com obscuridades expositivas, ou com um uso heterodoxo de fontes, ou com a mobilização de argumentos misturados provenientes de diversas tradições filosóficas e teológicas. A incompreensão seria, então, o efeito natural de uma dificuldade enunciativa que impediria a comunicação transparente de idéias que, por outras vias – e se desaparecessem os obstáculos expressivos graças à mudança de escolhas terminológicas ou expositivas –, poderiam ser facilmente entendidas. Porém, os principais equívocos na recepção das idéias espinosanas não parecem provir de problemas de comunicação. Os desentendimentos devem ser considerados, antes bem, de índole *ideológica* e, nesse sentido, nem as leituras nem as escrituras são “inocentes”: existe uma dimensão estritamente política da leitura e da escrita que se perde de vista quando se supõe que basta aprimorar o discurso para acabar com as discórdias interpretativas. Assim, Espinosa foi basicamente um *leitor crítico* – leitor de textos, leitor da história, leitor de sua sociedade e, enquanto tal, um filósofo que fez de sua escrita o modo particular de sua *intervenção* política. Por isso as resistências (a “incompreensão”) que suscitou. Desta maneira, como diz muito bem Marilena Chaui, “o *more geometrico* (...) e a crítica histórico-filológica são máquinas de guerra cuja eficácia não está na posse de armas mais numerosas ou melhores do que as dos adversários, e sim em atingi-los ali onde as engrenagens de suas máquinas emperram”⁷.

Poder-se-ia dizer, de outra forma, que a capacidade de atingir um discurso estabelecido, mostrando a falsidade que o constitui (o *não-saber* que necessariamente está

une série de contresens, elle les fait apparaître comme réfractant, selon leurs cadres propres, les possibilités logiques diverses qui ont, articulées, animé le système.” Moreau, P-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994, p.VI.

⁷ Chaui, M., *op. cit.*, pp. 40-41.

ligado, como seu suporte, a seu próprio *ser como saber*), coincide com a capacidade de *ler sintomaticamente*. Destarte, entre a articulação densa de uma pluralidade de interpretações (considerada como signo da riqueza de um pensamento não suscetível de ser esgotado por uma interpretação “definitiva”) e o privilégio que podemos outorgar a uma perspectiva de leitura em particular (como maneira de, também nós, leitores, *falarmos*), é possível considerar a modalidade da leitura que identifica na mesma constituição complexa do texto um *outro* texto, legível em seus brancos discursivos. Como alguma vez se disse de maneira sugestiva, pode chamar-se de *leitura sintomática* à prática crítica que Marx inaugurou: uma leitura que, em vez de se conformar com o “texto manifesto” das escrituras teóricas (que se contam entre as maneiras pelas quais os homens tomam consciência de suas condições de existência e se relacionam com elas), procura os conteúdos e *palavras ausentes* da enunciação, por serem as que verdadeiramente explicam o sentido do dito. Por sua vez, também foi dito que, se essa revolução teórica marxiana foi possível, tal se deu graças a uma perspectiva histórica que teve suas fontes, precisamente, em Espinosa, enquanto leitor dos “escuros” textos (alheios a qualquer pretensa transparência comunicativa) da história dos homens⁸.

Mas voltando à pergunta que constitui nosso começo: como explicar essa difundida tendência à leitura de Espinosa em chave idealista ou intelectualista? Nossa tentativa de resposta assume duas direções complementares. Por um lado, achamos que a interpretação de Espinosa feita por Hegel condicionou de modo fundamental as leituras posteriores, colaborando com o estabelecimento e a fixação desse marco interpretativo. Por outro lado, as dificuldades inerentes à compreensão da relação de imanência entre o infinito e o finito, entre a existência substancial e a existência modal, fazem com que as leituras que identificam espinosismo e idealismo se vejam favorecidas. O entendimento adequado da complexa relação que articula toda a *Ética*, quer dizer, a relação entre a substância absolutamente infinita, cuja essência está constituída por infinitos atributos infinitos, e os modos infinitos e finitos que a exprimem, requer, fundamentalmente, uma tomada de

⁸ “Era a partir da história, da teoria da história, de onde se podia pedir contas à religião histórica da leitura: descobrindo que a história dos homens, que está em livros, não é, porém, um texto escrito sobre as páginas de um livro; descobrindo que a verdade da história não se lê em seu discurso manifesto, porque o texto da história não é um texto onde fale uma voz (o Logos), mas a inaudível e ilegível anotação dos efeitos de uma estrutura de estruturas.” (Althusser, *Ler o Capital*, Intro).

distancia em relação aos sentidos habituais das palavras que com as quais o conceito dessa relação é construído.

Ao mesmo tempo, estas duas questões não se encontram desligadas, mas intimamente conectadas, pois é precisamente nessa dificuldade onde intervém a leitura hegeliana de Espinosa. O eixo de sua “tergiversação tão canônica quanto sua descrição”⁹ do espinosismo foi justamente esse: o estatuto e a relação entre o infinito e o finito. Assim, se as leituras da filosofia espinosana em chave idealista encontram força nas dificuldades para uma compreensão não intelectualista da relação imanente entre a substância eterna e infinita e a duração dos modos finitos, a questão polêmica fundamental que encontra sua base nessa articulação conceitual – e que anima o “debate” com Espinosa que Hegel leva adiante – seria: *Como pensar a singularidade e a história no interior de uma filosofia da imanência que se sustenta sobre a afirmação da existência eterna de uma única substância absolutamente infinita?* É isso possível? Para responder, junto com Espinosa, a essa questão, é preciso compreender a particular concepção espinosana da totalidade – a substância única absolutamente infinita –, da efetividade que ela realiza – causalidade imanente –, e das formas diversas de realidade, de produção e de determinação que a constituem – atributos, modos infinitos e modos finitos. Qual seria a especificidade da construção espinosana da imanência, que permite estabelecer uma crítica de certas formas dominantes de compreender as relações entre todo e partes, unidade e multiplicidade, identidade e diferença, infinito e finito? É nesse *deslocamento* conceitual que se situa a “anomalia” espinosana, e por aí tem que passar o debate com o idealismo¹⁰.

⁹ Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p.80.

¹⁰ E não só com o idealismo, pois este constitui um ponto nodal de produtividade polêmica também no interior de perspectivas “materialistas” e espinosanas contemporâneas. Assim, por exemplo, Antonio Negri, em *L'anomalia selvaggia* (1981), reivindicando uma leitura materialista de Espinosa, constrói sua argumentação a partir da indicação da existência de uma defasagem ou uma contradição interna ao sistema espinosano (que por outro lado contribuiria para explicar sua persistente e inspiradora dissonância). Assim, na *Ética* V, coexistiriam duas linhas teóricas incompatíveis, uma mística – associada à ênfase nos atributos e modos infinitos – e outra materialista – que privilegiaria os modos finitos. (Cabe assinalar, no entanto, que posteriormente Negri fez uma autocrítica sobre aquela sua interpretação). Outro autor que também chama a atenção sobre um corte ao interior da filosofia espinosana é Alain Badiou, quem entende que Espinosa não conseguiu demonstrar a entidade real dos modos infinitos, os quais enchem o vazio ou a cisão entre o finito e o infinito (A. Badiou, *L'etre et l'evenement*, Paris, Seuil, 1988). Em dissidência com tais perspectivas que procuram a produtividade teórica do espinosismo em suas próprias tensões ou contradições, podemos considerar, entre outros, Marilena Chauí (*A nervura do real*, op.cit.).

Sem dúvidas, poderíamos restringir nossa leitura aos elementos da obra espinosana que permitem sustentar sem dificuldades que se trata de um filósofo materialista. Sua luta contra a tradição teológica, junto com a crítica da transcendência, do finalismo e do antropomorfismo ligados às concepções do mundo herdadas da tradição filosófica; sua consideração plural da realidade, e a “elevação” da matéria à mesma dignidade ontológica do pensamento; sua original concepção do corpo, da mente enquanto idéia do corpo, e do desejo (*conatus*) como essência do homem; sua “epistemologia” complexa e rigorosa que assume em todos os gêneros a base experiencial do conhecimento; sua consideração não preconceituosa das paixões humanas associada a uma crítica profunda das perspectivas moralistas; seu realismo ético e político, que, sem abandonar o intuito de compreender os homens – contra as costumeiras valorações mistificadoras – como eles realmente são, procura pensar também as alternativas à servidão (isto é, à opressão do homem pelo homem): todas estas questões abrem trilhas produtivas e transitáveis para o diálogo com aquela tradição sem laudas oficiais à qual nos referimos. Não seria isso suficiente? Por que não omitir, simplesmente, a abstrusa questão da existência de uma substância única e eterna (enquanto “infinito positivo”), e da pretendida participação nela do finito e perecível – uma temática que parece irremediavelmente carregada de conotações religiosas e transcendentalistas? Justamente, pelas razões que estão implícitas em nosso itinerário.

Se o infinito e sua existência eterna¹¹ for o elemento paradoxal ou aparentemente inexplicável de uma ontologia “rigorosamente terrena”, é justamente por isso que chama

¹¹ Em este trabalho, no contexto de nosso interesse pelo contraponto com a leitura hegeliana, nos concentraremos especialmente na Parte I da *Ética*, onde o conceito espinosano do absolutamente infinito é construído. Porém, o prosseguimento de nosso itinerário já está assinalado. A dificuldade do *De Deo* se determina ainda mais, *enquanto dificuldade*, no *De Libertate*. Assim, a complexidade da Parte V foi geralmente reconhecida pelos comentadores da *Ética*. Em particular, certa fórmula que habitualmente é considerada “enigmática”: *Sentimos e experimentamos que somos eternos*, dividiu os intérpretes, que procuraram uma e outra vez interrogá-la. Tal afirmação se afasta dos princípios do sistema, que supunha a distinção ontológica entre o ser *in se* e o ser *in alio*, ou se integra na unidade sistemática da filosofia espinosana? Constitui uma expressão do misticismo de Espinosa? Tem que ser conjugada com uma compreensão intelectualista da eternidade, ou pode associar-se a um racionalismo compatível com um austero realismo? É uma colocação nodal dentro da filosofia de Espinosa, ou a sua importância tem que ser matizada? Esta dificuldade particular da última parte da *Ética* está sobredeterminada por aquela que referimos, daí que assumimos – espinosanamente – a necessidade de começar pela causa.

nossa atenção. Constitui um desafio para o pensamento quando este quer reiterar seus caminhos habituais. O supostamente “inexplicável” insiste e resiste às tentativas de ignorá-lo, o que significa que a omissão não serve quando enfrentamos algo que não se deixa abordar como detalhe que se possa omitir. As dificuldades e paradoxos de uma obra, os elementos que resistem à possibilidade de uma integração imediata ao horizonte intencional que, sempre esperando encontrar nessa obra algo “já pensado”, a interpela, são os que se mostram mais produtivos quando, em vez de ignorados, são interrogados. Adicionalmente, como já assinalamos, esta questão envolve diretamente a discussão com o idealismo e com as leituras que se fizeram de Espinosa nessa chave.

Em relação com todo o anterior, achamos que o debate entre as perspectivas filosóficas de Espinosa e de Hegel continua sendo, em termos do pensamento teórico e político contemporâneo, altamente frutífero. Neste sentido, nosso trabalho pretende contribuir com a discussão mais ampla, que a crítica filosófica desenvolve faz tempo, sobre a relação entre os pensamentos hegeliano e espinosano no âmbito das conexões fundamentais entre ontologia, história, epistemologia, ética e política.

Parte I

Capítulo 1- HEGEL OU ESPINOSA

Como se sabe, toda uma geração de filósofos franceses procurou, a partir da década de 1960, as chaves para uma revitalização do marxismo em crise numa “volta a Espinosa”, como plataforma ontológica que permitiria efetuar uma “saída de Hegel”. Ou nas palavras em que Althusser se referiu àquele programa teórico: tratou-se de realizar um rodeio ou desvio através de Espinosa para tentar compreender o rodeio ou desvio marxiano através de Hegel¹². A obra capital no contexto dessas inquietudes foi o livro de Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*¹³, no qual o filósofo dedicou-se a explorar as potencialidades teóricas de uma crítica da *leitura hegeliana de Espinosa* através de uma *leitura espinosista de Hegel*. Se a estratégia da confrontação de dois pensamentos é, de maneira geral, fecunda, por permitir uma comunicação das filosofias que possibilita também o reconhecimento recíproco dos seus limites, em particular, a consideração dos pontos de cruzamento – de confrontação e de encontro – entre Hegel e Espinosa, ao deixar de orientar-se segundo os termos colocados pelo alemão, permitiria comprovar a subversão efetiva que uma perspectiva espinosana realizaria de certos pressupostos e conceitos centrais do hegelianismo. De maneira fundamental, seria justamente a alternativa espinosana a que viabilizaria uma crítica potente ao idealismo da dialética hegeliana, contribuindo, ao mesmo tempo, com os elementos necessários para uma refundação da dialética sobre novas bases.

Mas se os ecos daquele debate persistem até hoje, no entanto, se dissiparam as condições da experiência que favoreceram o entrecruzamento real das perspectivas de que

¹² “Fizemos o desvio por Spinoza para ver um pouco mais claro na Filosofia de Marx. Precisemos: o materialismo de Marx nos obrigando a *pensar* seu desvio necessário por Hegel, *fizemos o desvio por Spinoza para ver um pouco mais claro no desvio de Marx por Hegel*. Um desvio, pois, mas sobre um desvio. Com este prodigioso risco: compreender um pouco melhor em que e sob quais condições pode ser materialista e crítica uma dialética tomada de empréstimo aos capítulos ‘mais especulativos’ da Grande Lógica do Idealismo Absoluto”. Althusser, L., “Elementos de autocrítica”, em *Posições I*, Rio de Janeiro, GRAAL, 1978, p. 104.

¹³ Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Paris, A Découverte, 1990.

fala Macherey, aquele solo comum que permitia um verdadeiro diálogo entre ambas as tradições de pensamento, ou uma “posta a prova recíproca” de leituras verdadeiramente impregnadas de uma simultânea inspiração hegeliana e espinosana. Por isso, é habitual reencontrar, atualmente, aquela alternativa na forma de uma opção abstrata e rígida por um dos pólos: Hegel ou Espinosa. Assim, invocando um espinosismo renovado e apto para pensar os mais altos desafios da época, se afirmou que devia assumir-se perimido todo pensamento dialético, pois só a *positividade afirmativa* consubstancial à filosofia de Espinosa podia ser produtiva na hora de pensar a realidade sem falseamentos e conceber adequadamente políticas de emancipação.

Pela nossa parte, achamos mais interessante insistir num “diálogo” entre ambas as tradições, por mais divergentes que elas possam descobrir-se no final. Pois se desprender-se de velhas leituras pode ter às vezes conseqüências renovadoras e liberadoras com respeito a fórmulas ou trilhas de pensamento já desgastadas, fechar diálogos teóricos geralmente tem também efeitos empobrecedores. Assim, gostaríamos de explorar os caminhos que permitam fazer do diálogo entre leituras divergentes não um contraponto entre posições estereotipadas, mas uma forma de enriquecer nossa compreensão das relações filosóficas que estão em jogo. Pois se for possível atravessar as objeções hegelianas de um modo que não implique simplificar nem vulgarizar o pensamento do filósofo alemão, a perspectiva espinosana há de sair, segundo achamos, sensivelmente revigorada. E a partir de um espinosismo fortalecido em sua potencia compreensiva¹⁴, então, talvez tenhamos mais eficácia crítica na hora de ligar os *efeitos* da estratégia hegeliana de leitura da história da filosofia com a crítica da “razão interna” desse empreendimento. E se nossa tendência é ver na força da interpretação hegeliana do espinosismo o sucesso de uma *operação pedagógica* maiúscula, poderemos formular nossas inquietações nos abrindo a novos problemas e conexões: que impensados de Espinosa poderiam ter nascido se, por exemplo, Adorno e Merleau-Ponty (só para citar dois autores críticos do espinosismo com os que sentimos especial afinidade) houvessem lido sua obra sem a intermediação hegeliana?

¹⁴ “Compreender” no sentido mais literal de “abarcар”, “conter”, “envolver”. Em relação com isto, vale a pena lembrar que o que uma crítica materialista faz – e o trabalho teórico de Marx é aqui paradigmático – é *confrontar* as perspectivas materialistas (que deixam em pé os preconceitos e ideologias que organizam a experiência imediata dos homens) *entendendo-as*, e não simplesmente rejeitando-as.

Para além das classificações rígidas – gostaríamos de propor, então – é possível estabelecer diálogos entre diversos autores que em princípio pertenceriam a tradições supostamente incompatíveis. Mas que, sem partilhar um marco conceitual, se comunicam porém – embora isso possa não ser explícito – por uma posição crítica ou uma certa disposição filosófica: a afirmação de uma vocação pela filosofia como práxis. Está em nossas mãos, então, abrir esses diálogos que os próprios autores não tiveram possibilidades práticas de afrontar. Não somente por obstáculos devidos a tradições divergentes de leituras, mas também, é claro, relativo a estritas questões históricas e espaços-temporais! Mas neste caso, é igualmente uma possibilidade nossa fazer dialogar autores pertencentes a diversas épocas e contextos. Para além das advertências sobre anacronismos de todo tipo, é uma vantagem de uma perspectiva, que se situa numa situação contemporânea de enunciação, esse certo “conforto” no momento de olhar em direção ao vasto mundo dos textos filosóficos, sem assumir imediatamente as barreiras e interdições para a livre circulação através de períodos e autores que a história da filosofia especializada costuma impor. O que nos orienta nesse amplo horizonte é nosso interesse, que reivindica para si a legitimidade de se formar a partir da variada experiência que nos conforma. Nosso interesse nos permite dizer, então, não somente que é válido fazer com que as leituras que nos comovem possam dialogar entre si, mas também, mais concretamente, que é possível pensar em “confluências materialistas”, lá onde a dialética não precisaria mais ser um rígido divisor de águas.

UM PONTO DE PARTIDA CONTEMPORÂNEO

De uma perspectiva filosófica contemporânea, a primeira questão que se coloca quando se trata de abrir ou fechar o diálogo entre espinosismo e hegelianismo, é a tensão necessária entre um pensamento do negativo e uma filosofia positiva que faz da afirmação – e não da negação – a pedra de toque tanto ontológica quanto ético-política. Frente ao diagnóstico hegeliano a respeito da *falta* fundamental do sistema espinosista – a ausência de um desenvolvimento da negação que, como contradição, permita dar conta da existência real tanto de indivíduos concretos como do movimento que constitui efetivamente a história

da humanidade –, as posições mais estendidas no debate contemporâneo¹⁵ foram ou aceitar dito diagnóstico integralmente (tanto em relação a seu conteúdo: não há verdadeira negação em Espinosa, quanto em suas conseqüências: trata-se de um imobilismo ou de um pensamento abstrato e homogeneizante do ser), ou aceitá-lo parcialmente (é verdade – quanto ao conteúdo – que não há negação em Espinosa, pois a sua é uma filosofia da afirmação; mas é precisamente *por isso* – quanto às conseqüências – que ela pode pensar adequadamente a vitalidade móvel de toda realidade em seu ser concreto). No primeiro caso, assume-se rapidamente que a filosofia espinosista é incapaz de explicar a ação transformadora e, por isso, a história dos homens feita ao ritmo de dramáticas contradições – resolvidas ou postergadas, mas sempre emergindo como a essência do fluxo permanente em virtude do qual as gerações humanas vão se sucedendo, enquanto vão ficando inscritos os rastros dessa *passagem* pelo elemento comum que se chama “mundo” numa “História” que a filosofia tem que esforçar-se em conceber. No segundo caso, o que se assume rapidamente é que nenhuma dimensão da negação é compatível com a filosofia do autor da *Ética* e que é o recurso à contradição aquele que é, em definitivo, mistificante e simplificador; pois somente uma dinâmica da perseverança no ser (*conatus*) dos indivíduos coletivos pode dar conta das possibilidades de afirmação da liberdade humana e, junto com isso, dos horizontes da emancipação.

Em ambos os casos, entretanto, a *força separadora* do relato hegeliano do espinosismo é tomado ao pé da letra. Nós gostaríamos, por nossa parte, de questionar a necessidade de estabelecer dois “mundos filosóficos paralelos” incomunicados, reconsiderando, em todo caso, a “lição hegeliana” de um ângulo completamente diferente: sua voracidade leitora não só teve o efeito (amplamente reconhecido) de recriar os demais sistemas filosóficos “à sua imagem e semelhança”, a partir da projeção sobre eles de suas próprias categorias de análise, mas pode ser também positivamente reconhecida pelo que acompanha implicitamente esse afã totalizador: a leitura e a escritura filosóficas reivindicadas como o terreno do diálogo e da batalha entre diversas filosofias. É em virtude deste “desvio hegeliano” que podemos, então, nos fazer a pergunta seguinte: “Toda

¹⁵ A participação do espinosismo na cena atual do debate filosófico-político se dá, especialmente, a partir da aparição do livro-manifesto *Império*, de T. Negri e M. Hardt. Defesas seduzidas por seu espírito teórico militante, assim como crítica de teor diverso, configuram o terreno amplo em que se manifesta essa dicotomização a que nos referimos.

negação é, para Espinosa, uma ilusão”, ou é possível considerar alguma dimensão do negativo que tenha eficácia real? O negativo é um produto exclusivo da consciência, inseparável das limitações de um entendimento finito – e suscetível de superação se se aperfeiçoarem os instrumentos do conhecimento –, ou tem de ser-lhe reconhecida alguma consistência ontológica? Uma filosofia que se sustenta sobre a afirmação positiva do ser, está condenada a subestimar a força das diferenças que cindem qualquer realidade, ou tem, de outra forma, um modo próprio de dar conta da existência real de contradições e conflitos?

A formulação mais expressamente política da alternativa entre uma ontologia afirmativa e uma perspectiva negativa pode sintetizar-se da maneira seguinte. É dito, por um lado: se as tentativas de um pensamento dialético da história viram-se coroadas por um claro fracasso quanto à sua capacidade explicativa e ao alcance de suas previsões¹⁶, esse malogro encontrava-se indicado desde o início pela própria forma de um pensamento que não tinha sabido reconhecer a caducidade dos seus pressupostos. A subordinação das tentativas de compreensão da práxis humana à abstração e formalidade de um princípio explicativo único, válido para toda e qualquer realidade, traía os requisitos de seu objeto multiforme e vital, sempre exercitando novas modalidades de autoconstituição. Ou como diz Antonio Negri com uma fórmula concisa: *“por que a dialética é falsa? Porque é uma chave que abre todas as portas; então, é uma chave de ladrões”*¹⁷. O que é “roubado”, no final, são as energias emancipatórias de um pensamento que, em vez de acompanhar as práticas reais dos indivíduos reais que coletivamente produzem o mundo, ou seja, em vez de articular-se – enquanto potência de pensar – com o movimento da multidão, continua emprestando seus serviços, apesar de si mesmo, à perpetuação do idealismo e às mistificações funcionais ao capitalismo.

Por outro lado, responde-se: a potência de atuar e de pensar, a práxis coletiva, não pode ser concebida de maneira imediata como uma força puramente positiva e constituinte.

¹⁶ O fracasso de uma dialética da história no campo político estaria associado com as derrotas dos movimentos revolucionários do século XX e, mais concretamente, com as experiências frustradas dos chamados socialismos reais.

¹⁷ *Contrapoder. Una introducción*, Ediciones De mano en mano, Buenos Aires, 2001, p.112.

Pois, nas condições de um mundo onde impera a exploração e a injustiça, onde as relações alienadas dominam os intercâmbios e o conjunto das atividades humanas, sua forma de existência é a de uma força negativa: representa o negar-se a aceitar os horrores do mundo tal como existe. Se a potência ativa e transformadora se dá de maneira essencialmente negativa, isto implica não somente que ela atua contra um mundo desumanizador, mas também contra si própria enquanto participe desse mundo. Não existe o sujeito puro, inocente ou incontaminado que na espontaneidade do seu atuar simplesmente criaria o novo. Como o expressa, desta vez, John Holloway, “a única forma de ver através da névoa fetichista é criticando, pois adotar uma posição positivo-realista é como se uma pessoa perdida na névoa dissesse que pode ver claramente”¹⁸. Os pressupostos realistas devem ser criticados para poder vislumbrar, para além deles, que a constituição deste mundo tal qual ele é não é necessária e que, contra a ontologização ou naturalização desta sociedade histórica, pode e deve ser assumida a exigência da emancipação do *fazer* dos homens. Só essa ação negativa terá possibilidades de vencer na luta contra o *ser* fetichizado.

De um lado, então, ressalta-se a potência constitutiva e crítica da *afirmação* ética e política, no contexto de uma ontologia positiva que tem Espinosa como seu fundamental mentor. Do outro, entretanto, sustenta-se que a verdadeira força construtiva e crítica provém da *negação*, e nesse caso é a tradição hegeliana aquela que se invoca como referência privilegiada. Será possível realizar um exercício de acentuação de matizes que nos permita escapar dessa alternativa? A negatividade com que trabalha certa disposição especulativa deveria considerar-se definitivamente estranha a todo pensamento que legitimamente queira assumir-se tributário de uma inspiração espinosana? Ou talvez seja possível sustentar, junto com Macherey, que se o negativismo que Hegel quer ver em Espinosa é incompatível com a letra do seu sistema, tampouco seria satisfatória a interpretação contrária que o transforma em uma filosofia da afirmação pura? Consideremos mais detidamente esta última questão.

Como bem sabemos, é Hegel quem canoniza uma frase espinosana extraída de uma carta a Jarig Jelles: “*Determinatio negatio est*”. E graças à generalização de uma asserção que

¹⁸ *Ibid.*, p. 136.

se referia estritamente à concepção da figura como a determinação externa de um corpo¹⁹, reconhece Espinosa como um dialético quase consumado por ter sabido compreender o princípio fundamental que preside a constituição de qualquer existência: *toda determinação é uma negação*. Espinosa soube ver, então, que a negação tem uma função constitutiva. Mas a negação tem também uma função crítica, dissolvente e produtiva no interior do sistema, pois contradiz a inicial posição do Deus espinosano como um ser substancial absolutamente positivo. Contra seus próprios postulados, a filosofia de Espinosa acaba admitindo alguma realidade ao não-ser, ao outro do ser, ao finito, ao negativo, e, com isso, concede um espaço para o esboço de um movimento que parecia definitivamente impedido pela definição abstrata da substância única. E no entanto, esse movimento iminente vê-se obstaculizado: seu prosseguimento se suspende, e os aspectos regressivos do sistema triunfam sobre a promessa que tinha alcançado a desenhar-se. Pois o positivo e o negativo permanecem separados, como duas ordens diversas que só se rechaçam: toda determinação é uma negação e tão somente uma negação, frente à substância como a única e absoluta positividade existente, afirmação de uma essência infinita. O negativo é o oposto do positivo, e não pode conciliar-se com ele, de maneira que a negação espinosana revela-se abstrata, exterior; e a realidade que determina, excluída do substancial, está por isso condenada a desaparecer. O diagnóstico hegeliano é que a determinação como simples negação não pode dar conta do ser essencial do individual. Esse objetivo só será atingido pela “*absoluta determinabilidade ou negatividade, que é a forma absoluta (...), negação da negação e, portanto, uma verdadeira afirmação*”²⁰: a afirmação da contradição que sabe acolher e dar conta da constituição ao mesmo tempo positiva e negativa do ser do racional²¹.

¹⁹ Na carta 50 a Jarig Jelles, Espinosa diz o seguinte: “No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não ser. Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação [*et determinatio negatio est*] e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação.” Espinosa, Correspondência (trad. Marilena Chaui), em *Os pensadores*, ed.cit., pp. 398-399.

²⁰ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, Fondo de Cultura Económica., p. 307.

²¹ “A negação da negação não é outra coisa que a contradição, pois ao negar a negação como simples determinabilidade, é por um lado afirmação e, pelo outro, negação em geral; e esta contradição, que é

Eis aqui a interpretação “negativista” de Espinosa, que qualquer leitor atento à sua filosofia não vacilará em considerar tergiversadora. E, entretanto, a supostamente mais fiel versão “positivista” do espinosismo, consegue expressar adequadamente seu espírito? A partir de bases textuais precisas como, por exemplo, a declaração de que “*a definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega, a essência dessa coisa*” e, por isso, “*nada seremos capazes de achar nela que possa destruí-la*” (E,III P4, dem.), seria possível então inverter a interpretação hegeliana, e concluir que “toda determinação é uma afirmação”²²? Neste caso, em vez de fazer o relato da dissolução do mundo e de toda realidade pela ação corrosiva de uma infinidade de negações parciais que, destruindo-se umas a outras, não teriam a força de penetração suficiente para negar a totalidade abstrata e assim dar consistência substancial a sua existência determinada, contaríamos, pelo contrário, a história da infinidade de modos em que uma proliferação de auto-afirmações vitais localizadas, articulando-se entre si e confluindo em sua atividade produtiva e criadora, constituiriam uma realidade plena que seria então homologável ao conjunto positivo de todas as afirmações.

Obviamente, é o próprio Hegel quem refuta sua versão do negativismo de Espinosa. Como já dissemos, o ponto de vista da substância como absoluto é criticado nos termos do desenvolvimento da contradição que o espinosismo alcançaria a colocar, mas não a resolver. A substância absoluta é a verdade, mas não é a verdade inteira; para sê-lo, deveria conceber-se em si como algo ativo, como algo vivo: não só como substância, mas também como *sujeito* ou *espírito*, ou como efetivação do movimento da negação da negação.

Mas também achamos em Hegel a resposta para o positivismo ingênuo, tal como o temos apresentado. A “alma bela” é, precisamente, a figura da consciência que vê no conjunto das diferenças afirmando-se a possibilidade de uma confluência ou de uma articulação que evita o requisito da passagem pela contradição (o assim chamado *trabalho do negativo*). Sendo cada afirmação em si mesma diversa, não carecendo da referência a um outro ou do espelhamento no oposto que lhe dite sua verdade e apresentando-se então como autônoma na sua auto-posição, poderia efetivamente reunir-se com aquelas outras que igualmente afirmam a própria potência desde perspectivas sempre únicas e irredutíveis.

precisamente o racional, é o que falta em Espinosa. Falta nele a forma infinita, a espiritualidade, a liberdade”. *Ibid.*, p. 308.

²² Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, op.cit., p.176.

O próprio Deleuze antecipa a objeção hegeliana no momento em que concebe o ser da diferença como pura afirmação da essência:

A filosofia da diferença não cai acaso no risco de aparecer como uma nova figura da alma bela? Com efeito, a alma bela é aquela que vê diferenças por toda parte, a que apela a diferenças respeitáveis, conciliáveis, federáveis, lá onde a história continua fazendo-se à força de contradições sangrentas. A alma bela atua como um juiz de paz lançado sobre um campo de batalha, que veria simples ‘discrepâncias’, talvez mal-entendidos, nas lutas inelutáveis²³.

E Hegel, na Ciência da Lógica, quando mostra a nulidade do princípio da diversidade, assinala esse mesmo sentido da crítica: “*A ternura comum pelas coisas, que se preocupa somente com que elas não se contradigam, esquece aqui, como sempre, que com isto a contradição não se encontra solucionada, mas é só transferida para outro lugar.*”²⁴

Com efeito, se considerarmos alguma versão vulgar da filosofia da diferença ou da multiplicidade, que faça um uso apressado do fácil recurso a uma retórica da potência afirmativa de estilo espinosista, veremos que a força dissolvente hegeliana pode atuar sobre ela com igual facilidade. O *diverso*, enquanto livre proliferação de diferenças que se comportam como se a verdade de suas respectivas perspectivas constituísse um dado derivado da incontestável pluralidade das coisas e dos pontos de vista, representa – nos diz Hegel – a *indiferença da diferença*. Os desiguais são todos iguais na afirmação do seu ser distinto: colocam ao mesmo tempo sua própria identidade e sua própria diferença, e essa auto-referência os faz indiferentes entre si, e equivalentes no seu diferenciar-se. Assim também, a pretendida independência das diversas afirmações revela-se falsa quando tem-se em conta que tanto sua igualdade quanto sua desigualdade são estabelecidas por um terceiro não reconhecido, aquele que compara e põe os critérios segundo os quais o que é igual em certos aspectos, diferencia-se em outros. A verdadeira atividade, então, não se localiza nos atos particulares de afirmação, mas sim fora deles, na ação separada de um outro que poderíamos chamar um “comparador universal”, do qual aqueles atos dependem e a quem devem, na verdade, suas próprias consistências relativas. Foi para lá que a

²³ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 96.

²⁴ Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro II, *La Doctrina de la esencia*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1974, p. 372.

contradição foi transferida, às costas daqueles que compartilham “uma comum ternura pelas coisas”.

Desta maneira, se o espinosismo na versão hegeliana não chega a desdobrar a complexidade necessária para conceber o efetivo desenvolvimento da *contradição*, tampouco uma versão dele oposta àquela versão chegaria a esse resultado. Em realidade, o positivo e o negativo assumidos como princípios excludentes não fazem mais do que transformar-se um no outro, sem que nada resulte dessa oposição externa e meramente especular. Nas palavras de Hegel:

Quando algo foi determinado como positivo, se se prosseguir a partir deste fundamento, converte-se em negativo imediatamente, em nossas mãos, e vice-versa, o que foi determinado como negativo converte-se em positivo, de tal forma que o pensamento reflexivo enreda-se nestas determinações e se contradiz a si mesmo.²⁵

Nesse sentido, a unilateralidade das posições contrapostas às quais nos referíamos no começo as faria, provavelmente, vulneráveis a essa crítica. Não poderíamos supor, com efeito, que é relativamente indiferente ou indistinto dizer que o princípio constitutivo e crítico é *afirmativo*, ou que é *negativo*, quando se trata, essencialmente, de conceber, da maneira mais expressiva possível, o processo de *constituição* da realidade e as *forças críticas* associadas a ele? E de igual maneira, não seria mais apropriado focalizar os esforços de elucidação no problema da *determinação* ligado à fundamental questão da causalidade, para logo, a partir daí, tentar compreender em que sentidos pode falar-se de determinação positiva ou de determinação negativa? O positivo e o negativo, neste caso, não seriam efeitos associados às formas de determinação que uma *mesma* causalidade complexa põe em jogo? E no entanto, a forma em que tem que ser concebida tal coexistência de aspectos – já desontologizados, pois agora não precisamos dizer que existe um princípio da realidade que seja em si mesmo positivo ou negativo – deverá ser necessariamente a *contradição*? Eis a questão.

“Só depois de terem sido levados ao extremo da *contradição* – escreveu Hegel – os múltiplos tornam-se vivos e ativos um frente ao outro, e conseguem na *contradição* a

²⁵ *Ibid.*, p. 383.

negatividade, que é a pulsação imanente do auto-movimento e da vitalidade”²⁶. A multiplicidade compreendida espinosanamente, então, não seria capaz desse desenvolvimento. Mas quais seriam as razões sistêmicas dessa impossibilidade?

A “LIÇÃO” ESPINOSISTA

O sistema espinosano, nos diz Hegel no artigo “Espinosa” de suas *Lições sobre a história da filosofia*, representa a incorporação no pensamento europeu da concepção “oriental” da *identidade absoluta*, isto é, da concepção unitária do infinito e do finito, que são idênticos em Deus, ou seja, na substância Una absolutamente infinita que tudo contém dentro de si²⁷. Por isso, “a filosofia de Espinosa é muito simples e fácil de compreender em

²⁶ *Ibid.*, p. 388.

²⁷ A leitura hegeliana de Espinosa se dá no contexto de uma forte reaparição da questão do espinosismo na Alemanha entre finais do século XVIII e começos do XIX. A academia tinha sido marcada substancialmente pelo *criticismo kantiano*, que restringiu o âmbito do conhecimento possível e legítimo à atividade limitada do entendimento humano, com sua necessária base na sensibilidade e na experiência. Assim, frente ao otimismo e onipotência da metafísica racionalista moderna, a filosofia kantiana funda a nova crítica pondo um freio às ambições excessivas da razão. Nessa situação, vem à luz, com a publicação das cartas de Jacobi a Mendelssohn sobre a filosofia de Espinosa em 1785, a chamada “querela do panteísmo”, que colocaria a discussão sobre a autoridade da razão nos termos da identificação ou da recusa da perspectiva espinosista. Nesta polémica, a polarização se dá entre o racionalismo ilustrado e a filosofia da fé. Jacobi – comentando a aproximação de Lessing do espinosismo – tentava demonstrar que a única conclusão possível e a verdadeira realização do racionalismo era o espinosismo, com sua afirmação da potência do intelecto humano para conhecer a infinitude em sua unidade, compreendida como a unidade de Deus e da Natureza; no processo dessa demonstração, o defensor da necessidade do “salto mortal da fé”, procurava atingir o conjunto do racionalismo alemão (fosse este kantiano, leibniziano, ou iluminista em geral). Jacobi colocava, então, os termos da disjuntiva racionalista: ou bem a afirmação da razão conduzia à renúncia kantiana à verdade absoluta – com o correlativo subjetivismo dessa posição –, ou bem conduzia à absorção espinosista no absoluto – resultando daí como conseqüências a defesa de um determinismo fatalista e o ateísmo, enquanto verdade última dessa perspectiva. As cartas de Jacobi sobre Espinosa constituíram, desta sorte, um marco para toda a filosofia alemã posterior. Como assinala Vittorio Morfino: “Per la filosofia successiva, le Lettere di Jacobi rimasero il vero Talmud dello spinozismo, l'interpretazione con cui ci si doveva confrontare se si voleva evocare il grande fantasma (...). È sulle Lettere che faranno i loro primi esercizi di spinozismo Hegel, Hölderlin e Schelling nello Stift di Tubinga, e di cui più tardi Hölderlin ci lascerà degli estratti e Schleiermacher una serie di passi annotati, sono le Lettere che Hegel confuterà in *Fede e sapere*, rivendicando un'interpretazione speculativa di Spinoza, e sono sempre le Lettere con cui Schelling polemizzerà nello scritto sulla libertà del 1809, rivendicando per sé la vera confutazione dello spinozismo”. (Morfino, V., “Sotto strati di notte. Il ‘caso’ Spinoza nella Germania della prima metà dell'Ottocento”, em Battistel, G., Del Lucchese, F., Morfino (curadores), *L'abisso dell'unica sostanza. L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, Macerata, Quodlibet, no prelo). Nos debates do idealismo pós-crítico, Espinosa continua sendo uma referência iniludível, e os dois filósofos que constituem fontes diretas

seu conjunto”²⁸, pois seu único e fundamental conteúdo verdadeiro é o seguinte: só existe a substância Una, unidade absoluta da única realidade existente – só ela é Deus. O princípio oriental da absoluta identidade atua, então, na filosofia européia, no sentido de unificar realmente o que, até Descartes, ainda permanecia como unidade abstrata, o ser e o pensamento:

Para Espinosa, a alma e o corpo, o pensamento e o ser, deixam de ser coisas especiais, cada uma delas para si. Portanto, como judeu que ele é, levanta totalmente o dualismo que leva consigo o dualismo cartesiano. Como judeu que é, dizemos, pois a profunda unidade de sua filosofia, tal e como através dele se manifesta na Europa, a concepção do espírito, do infinito e o finito, como idêntico em Deus, sem ver nele um terceiro termo, é na realidade um eco do pensamento oriental.²⁹

Assim, se a abstração da totalização cartesiana implicava que o ser e o pensamento, o corpo e a alma, ainda fossem concebidos como pólos ou extremos dicotômicos artificialmente reunidos pelo conceito, com Espinosa a oposição desaparece, ao conceber-se a substância infinita como sua unidade: o Absoluto é pensado pela primeira vez como a real integração do contraditório. Eis a grande contribuição “oriental” do judeu Espinosa para a fundação moderna do Ocidente filosófico, pois a capacidade de conceber a unidade absoluta da realidade é o começo necessário de todo pensamento verdadeiramente especulativo. E esse é o grande motivo da exaltação hegeliana de Espinosa: “Ser espinosista é o ponto de partida essencial de toda filosofia” – disse em breves palavras que se tornaram

para a conformação da filosofia hegeliana, Fichte e Schelling, assumem o imperativo já onipresente de posicionar-se com relação ao sistema do holandês. O Eu fichtiano e a filosofia da natureza de Schelling podem entender-se, respectivamente, como uma oposição frontal e uma pseudo identificação com a perspectiva espinosista. Enfim, é nesse contexto do pensamento alemão, em que o espinosismo adquiriu um protagonismo inusitado, que Hegel formou sua própria visão da filosofia de Espinosa. Tomando, sem dúvidas, muitas das imagens e interpretações que se encontravam a disposição; mas criando um marco interpretativo condensador e singular, de grande força projetiva. Cf. Rousset, B., “Regard spinoziste sur la lecture hegelienne du spinozisme”, en *L'immanence et le salut. Regardes spinozistes*, Paris, Kimé, 2000, pp. 15-28. Ver também Zac, S., *Spinoza en Allemagne*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989; Vaysse, J-M., *Spinoza dans l'Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 1994; Baioni, J., *Substancialidade e subjetividade: Hegel intérprete de Espinosa*. Faculdade de Filosofia Letras e Ciencias Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), Tese (Doutorado), 2004.

²⁸ Consistindo a única dificuldade, agrega Hegel, “no método estreito do qual se vale para expressar seus pensamentos e na limitação de seu ponto de vista, que faz com que só se trate de um modo insuficiente os pontos de vista fundamentais e os problemas centrais”. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, op. cit., p. 284.

²⁹ *Ibid.*, p. 280.

célebres – “pois quando se começa a filosofar, a alma tem que começar banhando-se no éter da substância Una”³⁰. Ser *espinosista* é, assim, saber reconhecer a verdade do *ser* espinosista, isto é, dessa substância absoluta que compatibiliza e une verdadeiramente o que um pensamento não o suficientemente profundo só podia conceber de maneira separada: o real e o racional.

Mas por outro lado, visto que um começo não pode ser senão unilateral, a outra face de uma posição que num primeiro momento se mostra verdadeira tem que ser, necessariamente, sua falsidade ou insuficiência. A unilateralidade propriamente espinosana radica, assim, na consideração da unicidade substancial graças ao abandono das determinações finitas. O elogio de Hegel revela aqui sua lâmina dupla, seu reverso crítico: “O grandioso do modo de pensar de Espinosa consiste em poder renunciar a todo o determinado, a todo o particular, para situar-se somente frente ao Uno, para emprestar atenção somente a isto.”³¹ A grandeza de uma renúncia é, finalmente, isso: um *gesto elevado*, sim, mas de *abdicação* no empreendimento da apropriação pensante do real.

Existem razões tanto histórico-culturais quanto estritamente filosóficas para explicar tal limitação do ponto de vista espinosista. Por um lado, se a indagação racional, em suas origens orientais (das quais o *judaísmo* de Espinosa seria algo assim como uma representação anacrônica), soube reconhecer como sua base necessária a identificação do ser Absoluto com o pensamento – isto é, a determinação abstrata do espírito –, entretanto, só o cristianismo, fazendo “que exista no mundo moderno a individualidade absolutamente concreta dentro do espírito”³², conseguiria historicamente superar a abstração do início, outorgando realidade e independência à alma humana. Por outro lado, no próprio sistema de Espinosa, os indivíduos e as realidades finitas não obteriam seu merecido espaço pela própria forma em que as deduções são realizadas: segundo a esquematização de Hegel, na passagem do geral (substância), ao particular (atributos) e ao individual (modos), dá-se um pseudo movimento pelo qual “tudo entra, mas não sai nada; as determinações não se desenvolvem a partir da substância, e ela não se desdobra em [seus] atributos”³³. Uma vez

³⁰ *Ibid.*, p. 285.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ *Ibid.*, p. 290.

definida a substância absolutamente infinita no começo da *Ética* de Espinosa, é a mesma formalidade abstrata de sua concepção a que não nos permite sair dela³⁴ e efetuar a produção dedutiva de suas determinações. O particular e o individual, externamente considerados por um entendimento inevitavelmente limitado e carente de verdade (pois – interpreta Hegel – Espinosa o colocou entre as afecções da substância, junto com a vontade, o desejo, etc.), resultam finalmente inessenciais, desaparecendo na substância *Una* que tudo absorve:

Espinosa vai descendendo, pois o modo é a fase mais baixa de todas; o defeito deste filósofo estriba em que concebe o terceiro somente como modo, como a individualidade má. A verdadeira individualidade, a subjetividade, não é somente um afastamento do geral, o determinado puro e simples, mas é, ao mesmo tempo, como algo determinado pura e simplesmente, o que é para si, o que se determina somente a si mesmo. Desta maneira, o individual, o subjetivo é justamente o retorno ao geral; por ser o que é consigo mesmo é também por si o geral. O retorno consiste simplesmente em ser em si mesmo o geral; mas Espinosa não chega a esse retorno. O último para ele é a rígida substancialidade, e não a forma infinita; ele não a conheceu, por isso em seu pensamento sempre desaparece a determinabilidade.³⁵

Na interpretação de Hegel, vemos assim, o modo finito espinosano constitui a *individualidade má*, pois sua concepção como *modo* implica sua caracterização pelos traços que tradicionalmente se atribuíram a essa noção: accidentalidade e subordinação. Por isso, o individual espinosano carece de necessidade e se identifica negativamente pela não subsistência (“toda determinação é uma negação”). Constitui simplesmente a afecção efêmera de uma substância em que o princípio subjetivo não encontra sua realização efetiva (ou seja: constitui simplesmente o acidente passageiro de uma Sustância que não é Sujeito). O que Espinosa subestima e desconsidera, em definitivo, é a particularidade do homem, único ser finito que, em virtude de sua capacidade de reflexão, pode desenvolver-se como *consciência de si* e efetuar esse “retorno ao geral” que funda uma autêntica auto-consciência universal (isto é, o pensamento *verdadeiramente* absoluto – que o espinosismo

³⁴ Daí que a falha ontológica do sistema de Espinosa encontre seu necessário correlato metodológico no “formalismo” de sua filosofia. Assumindo para si um procedimento adequado só para a matemática (partir de definições, e proceder dedutivamente através de demonstrações), o pensamento se relaciona com seu objeto só de um modo externo. Trata-se do ponto de vista do entendimento que, em nome do conhecimento científico e objetivo, limita-se a tomar as coisas dadas na sua imediatez, para reproduzi-las mediante uma representação vácuca que não expressa o verdadeiro ser e desenvolvimento dos seus conteúdos.

³⁵ Hegel, *op. cit.*, p. 287.

tinha se limitado a postular, sem dotá-lo das condições para um avance eficaz na apropriação do real). A diferença propriamente humana, a especificidade que faz do modo finito homem algo não suscetível de ser considerado qual uma *coisa natural* entre outras infinitas existentes no universo, é, desta sorte, a atividade interna de reflexão – a negatividade – que faz dele uma “subjetividade”, uma “verdadeira individualidade”, um ser que é *em si* (e não *em outro*, como pensa Espinosa) e *para si* (isto é, que se auto-determina, ao invés de ser determinado de fora por um outro que o nega). Somente a subjetividade, a partir de sua própria finitude, negando ativamente o que a nega, é capaz de abrir-se ao infinito; somente ela constitui a dobra que interrompe o afastamento do geral (esse “descenso” que, segundo Hegel, Espinosa realiza ao *determinar*) e possibilita o necessário “retorno” a ele. O ser finito que acolhe a negatividade como sua própria essência faz do limite sua virtude e, por esse seu desdobramento interno, se revela uma “forma infinita”, um alma livre, espiritualidade que é a sua, mas também, ao mesmo tempo, a da substância que se tornou Sujeito³⁶.

Mas a substância espinosana permanece substância. E essa fixidez explica que não só o homem, mas tampouco o mundo, seja concebível para o espinosismo. A renúncia espinosista consiste no abandono de *todas* as determinações (de novo: “*toda* determinação é uma negação”) que deveriam constituir a realidade além de Deus, ou melhor, a partir dele. Por isso a questão polêmica nodal radica na maneira de compreender as relações entre a totalidade infinita e os seres finitos, e precisamente aí se encontra também o eixo tanto do reconhecimento quanto da crítica hegeliana a Espinosa. Segundo Hegel, por um lado, o holandês consegue – numa posição idêntica à da religião – superar três alternativas que se colocam no momento de conceber as relações possíveis entre Deus e o finito: 1) só o finito é, enquanto Deus *não é* (transformando-se assim o finito no absoluto ou substancial); 2) só Deus é, e o finito *não é* (sendo o finito, então, mero fenômeno ou aparência); e 3) Deus é e também é o finito, (sendo, assim, cada lado tão substancial quanto o outro: que Deus seja honrado *no além* não é obstáculo para que se atribua um ser, *no aquém*, às coisas finitas). Mas a indiferença em que permanecem ambos os termos nesta terceira alternativa não

³⁶ “A substância absoluta é a verdade, mas não é a verdade inteira; para sê-lo, haveria que conceber-la como algo ativo, como algo vivo, com o que seria já determiná-la como espírito. Mas a substância espinosista é somente a determinação geral e, portanto, a determinação abstrata do espírito.” *Ibid.*, p. 284.

subsiste frente à necessidade filosófica que, de maneira semelhante a da religião racional, sabe captar a unidade de tais diferenças: “a diferença não se deixa a um lado, mas brota eternamente da substância, sem cristalizar e petrificar-se em forma de dualismo”³⁷. Esse é o grande achado de Espinosa, que permite afirmar a sua qualidade de começo verdadeiro. Entretanto, como vimos, não alcança com a colocação abstrata da unidade da diferença do infinito e o finito (e isso faz com que o começo necessário que representa sua filosofia tenha que ser também necessariamente superado). Embora seja claro para Hegel que a primeira das alternativas (a convicção de que só nós, seres finitos, *somos*: a posição do ateísmo) não representa em nada o espírito do espinosismo – apesar das abundantes acusações que se fizeram nesse sentido –, o risco certo que assedia o sistema de Espinosa (e que, finalmente, acaba demonstrando-se como sua verdade) é a recaída na segunda alternativa: os seres finitos não são mais do que aparências, pois só a substância absolutamente infinita constitui a afirmação pura do ser. Neste sentido, o epíteto que cabe mais ajustadamente ao espinosismo é o de “acosmismo”:

Seria falso chamar Espinosa de ateu simplesmente por ele não distinguir entre Deus e o universo. Com a mesma o com maior razão poderíamos chamar o espinosismo, e nesse caso estaríamos certos, de *acosmismo*, pois por esse caminho não se faz valer a essência do mundo, a essência finita, o universo, mas somente vale Deus como substancial.

O problema de uma filosofia na qual somente Deus é o ser positivo enquanto afirmação de uma essência infinita, da qual todas as existências determinadas não são mais do que modificações ou afecções, é que estas, no final, não podem subsistir e são “devoradas” por essa unidade oníbarcante: o mundo desaparece. O universo se dissolve na dança eterna das negações finitas, mostrando que uma totalidade concebida tão somente como conglomerado de “partes extra partes” não alcança a afirmar-se como universalidade concreta, mas é a casca vazia que acolhe em si esse perpétuo desaparecer. Mas existe uma interioridade essencial que essa concepção negligencia. E o homem, como vimos, asilo da subjetividade, é quem pode vingá-la, *atravessando* essa modalidade da determinação somente negativa, isto é, negando-a, para poder chegar a uma afirmação verdadeira, não só do mundo, mas da própria humanidade, e também de Deus. A “negação da negação” nega, precisamente, a negação como simples determinabilidade e é, por isso, *afirmação* ao

³⁷ *Ibid.*, p. 303.

mesmo tempo que *negatividade* em geral: contradição que coincide exatamente com o ser do racional, “pulsação imanente do auto-movimento e da vitalidade”. É por isso que a crítica hegeliana diagnostica: a identidade imóvel da totalidade abstrata só pode se transformar em verdadeira identidade dialética e histórica admitindo uma negatividade complexa que outorgue seu verdadeiro papel à contradição.

Capítulo 2 – A MAIS MONSTRUOSA DAS HIPÓTESES

O SUCESSO DA “LIÇÃO” HEGELIANA

Os traços do perfil de Espinosa desenhado por Hegel podem ser reconhecidos nas alusões que, sobre o pensamento do holandês, fizeram diversos filósofos, e por isso podemos falar da existência de uma espécie de “marco instituído da interpretação”, cujos créditos autorais deveriam remeter-se, precisamente, ao grande idealista alemão. Antes de prosseguir, vejamos um par de casos que, segundo consideramos, podem ser testemunha dessa efetividade pedagógica das *Lições* hegelianas sobre a história da filosofia.

Na *Fenomenologia da percepção*, por exemplo, Merleau-Ponty refere-se a Espinosa como parte da tradição intelectualista quando, no terceiro capítulo da Introdução, procurando precisar a posição fenomenológica, desenvolve sua crítica ao intelectualismo e ao empirismo. Mostrando o íntimo parentesco que conecta, além das aparências, a atitude intelectualista com a oposta atitude empirista, Merleau-Ponty analisa essa ambivalência aludindo ao espinosismo. Por um lado, e enquanto nega a positividade das percepções, para o intelectualismo

a análise reflexiva converte-se numa doutrina puramente regressiva, segundo a qual toda percepção é uma intelecção confusa, toda determinação uma negação (...) A finitude de uma percepção que me dá, como dizia Espinosa, umas ‘consequências sem premissas’, a inerência da consciência a um ponto de vista, tudo se reduz a minha ignorância de mim mesmo, a meu poder totalmente negativo de não refletir.

Mas, por outro lado, embora “*seja indubitável que o intelectualismo se apresenta ordinariamente como uma doutrina da ciência, e não como uma doutrina da percepção*”, “*acreditando que fundamenta sua análise na vivência da verdade matemática e não na evidência ingênua do mundo: habemus ideam veram*”, resulta que, na verdade, “*tomar por certo que possuímos uma idéia verdadeira é acreditar, sem mais, na percepção sem crítica*”³⁸.

³⁸ M. Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, pp. 59-62.

Resumidamente, os elementos da argumentação merleau-pontyana são então os seguintes: o intelectualismo nega a positividade das percepções, isto é, rejeita a idéia de que os conteúdos da percepção possam ser material legítimo, fundamento ou critério de validade do conhecimento. Esta atitude intelectualista é ilustrada com o famoso acerto que Hegel recorta da carta a Jelles e faz o estandarte da posição filosófica espinosista: “toda determinação é uma negação” (que na interpretação de Merleau-Ponty se transforma em: “toda percepção é uma intelecção confusa”). As idéias da percepção são, assim, negativamente consideradas como “consequências sem premissas”³⁹. A partir desta rejeição da percepção, o intelectualismo se apresenta como uma doutrina da ciência sustentada não na evidência ingênua do mundo, mas no incontestável fundamento da verdade matemática. Entretanto, esta pretensão científica oculta, na realidade, um empirismo vulgar. E novamente, é uma máxima espinosana a que serve para assinalar a escondida verdade empirista do intelectualismo: “temos uma idéia verdadeira”⁴⁰. Considerar isto como um fato é confiar acriticamente em nossas percepções mais imediatas.

Outro caso que podemos invocar em favor de nossa conjectura, com similares referências a Espinosa e uma leitura global de sua filosofia em chave intelectualista, é o de Adorno. Num dos artigos reunidos em *Notas de literatura*, ao reivindicar a forma do ensaio, realiza uma crítica simultânea ao racionalismo e ao empirismo. Frente ao “método” que vincula os dois, o ensaio, como modo de proceder do pensamento, é radical em sua

abstenção de reduzir tudo a um princípio, no privilégio do parcial frente ao total, em seu caráter fragmentário (...). O ensaio não obedece à regra do jogo da ciência e da teoria organizadas segundo a qual, como diz a proposição de Espinosa, a ordem das coisas é a mesma ordem das idéias. Como a ordem sem lacunas dos conceitos não é uma com o ente, o ensaio não assinala uma construção fechada, dedutiva ou indutiva. Ergue-se, sobretudo, contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável, o efêmero, é indigno da filosofia; ergue-se contra essa velha injustiça feita ao perecível (...) O ensaio retrocede espantado frente à violência do dogma que diz que o resultado da abstração, o conceito atemporal e invariável, reclama dignidade ontológica em vez do indivíduo subjacente e sujeitado por ele. O engano de que o *ordo idearum* é o *ordo rerum* arraiga na posição de algo mediado como se fosse imediato. Do mesmo modo em que uma coisa meramente factual não pode ser pensada sem conceito, porque pensá-la significa sempre conceituá-la, assim tampouco é pensável o mais puro conceito sem alguma referência à facticidade.⁴¹

³⁹ Conhecida frase espinosana que aparece na *Ética*, II, P28, dem.

⁴⁰ TIE, § 33.

⁴¹ T. Adorno, “El ensayo como forma”, em *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 19-29.

Como podemos ver, o duplo alvo da crítica adorniana coincide com o de Merleau-Ponty. Trata-se de “desmascarar” as pretensões do intelectualismo e do empirismo, na fundamental identidade de suas operações epistemológicas. O comum denominador é o “método”, a regra sistemática que a teoria científica assume como organizadora da sua atividade, cuja expressão canônica seria uma formulação espinosana que Adorno lembra assim: “a ordem das coisas é a mesma ordem das idéias”⁴². Daí a consequência de que tudo seja reduzido a um princípio único (“uma mesma ordem”), frente ao qual o parcial, o particular, o efêmero, não tem nenhuma dignidade ontológica. O princípio totalizador é o conceito atemporal e invariável, encarnado na abstração do sistema, e o resultado fundamental dessa operação abstrativa é que as coisas mutáveis, efêmeras, perecíveis, perdem qualquer valor e, no limite, sua própria realidade. A operação intelectualista esquece que o conceito não pode ser completamente abstraído dos “fatos”, assim como tampouco os fatos são pensáveis sem conceito: o engano espinosista, decorrente da identificação da ordem das idéias e da ordem das coisas, consiste, no final, em considerar algo mediado como se fosse imediato.

Resulta evidente a presença, nas duas interpretações que selecionamos, do programa hegeliano de crítica às unilateralidades do intelectualismo e o empirismo, cuja estratégia é a de mostrar a falsidade especular de ambas as posições epistemológicas opostas, recorrentemente presentes na história da filosofia como manifestação de um materialismo ou de um idealismo “vulgares”. A superação dessas duas atitudes do pensamento filosófico que, sustentando-se numa compreensão dicotômica da realidade, privilegiam ou bem a ordem do factual ou material, ou bem o terreno das coordenadas estabelecidas pelo pensamento, é um passo necessário para a profundização da razão crítica. Em Hegel, essa crítica fazia parte de sua tentativa sem precedentes de reelaboração dos fundamentos do Idealismo filosófico. Em seus leitores contemporâneos – e a partir da “intervenção” sem

⁴² O que nos chama a atenção, pois Adorno suprime, desta maneira, a palavra chave da proposição: a de *conexão* (sendo o texto da proposição espinosana (EII, P7): *A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas*.” Esse esquecimento sintomático nos remete, então, de maneira imediata, ao que lemos na *Lógica* de Hegel (numa das apresentações mais completas do sistema espinosista, entre as múltiplas referências fragmentárias ao longo de todo o livro, que se encontram nessa obra): “A ordem das coisas é a mesma que a das representações ou pensamentos” (Hegel, G.W.F, *Ciencia de la Lógica*, Tomo II, libro II (La doctrina de la esencia), Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968, p. 475).

retrocesso possível que a teoria marxista significou para os rumos da dialética – esse mesmo programa colaborava de diversas maneiras na renovação do que, de forma ampla, se pode reconhecer como um materialismo crítico. A legitimidade e relevância imperecedoura da crítica das dicotomias sempre repostas é inegável. E, entretanto, a pergunta que surge é: não podia ser considerado Espinosa como um valioso aliado nessa empresa? Por que permaneceram invisibilizadas, para Merleau-Ponty, as afinidades com Espinosa em questões tão fundamentais como a base corpórea da existência, a valoração do papel positivo-constitutivo da imaginação, o fundamento experiencial e intersubjetivo do conhecimento? Por que leu na filosofia de Espinosa a defesa das prerrogativas de uma ciência *contra* a percepção, em vez de uma ciência *da* percepção? Por que Adorno não resgatou a crítica espinosana da transcendência, do finalismo, do antropocentrismo, dos universais, dos modelos e das abstrações como uma maneira de fazer efetiva justiça à realidade do singular? Por que em vez de abrir-se às afinidades da idéia de práxis com a noção espinosana da mente como idéia do corpo, e com a afirmação da necessária simultaneidade dos atributos na constituição de uma mesma realidade/conexão de causas complexa, viu no sistema espinosista uma afirmação puramente racionalista do conceito, um triunfo da unificação abstrata por sobre a multiplicidade do real – o mutável, efêmero, perecível? Por que não ler na proposição E, II, 7, em vez de uma “imediate identificação” entre as idéias e coisas, a “mediação complexa” da conexão causal imanente, que é a que permite a compreensão da relação/separação dos ordens de que fala Espinosa, quer dizer, a concepção simultânea tanto de sua unidade como de sua diferença (sua “autonomia relativa”)?

Parece-nos claro que as respostas a estas perguntas podem encontrar-se no perfil de Espinosa esboçado por Hegel, pois daí proviria o “ar de família” que conecta os argumentos de Merleau-Ponty e de Adorno contra o “intelectualismo espinosista”. Nesse sentido, Hegel também foi, a sua maneira, um “polidor de lentes”, pois esculpiu os cristais com os que a maior parte do século XX filosófico leu a história da filosofia. Por isso, é legítimo dizer – acompanhando as palavras de Macherey – que “entre Espinosa e nós, está Hegel que se interpõe ou que intercede”⁴³. Valendo a paráfrase, para nosso caso: *entre*

⁴³ P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, op.cit., p. 9.

Espinosa e Merleau Ponty, entre Espinosa e Adorno, está Hegel interpondo-se e interferindo.

Em todo caso, os traços da crítica de Hegel a Espinosa, que aparecem nas citações que recortamos, não poderiam ser igualmente reorientados para Hegel? Fazendo um exercício de lembrança das notas características da crítica ao hegelianismo – no contexto do “giro anti-hegeliano” que se deu nas últimas décadas do século passado –, seria muito absurdo dizer, por exemplo, que em seu sistema as determinações finitas sucumbem pelo movimento incessante da negação, que em última instância só deixa em pé o princípio simples da identidade a si da Idéia, única verdade destinada a sobreviver a toda destruição de um mundo? Ou que na sua filosofia o valor das percepções só é reconhecido para ser superado nas e pelas operações intelectuais mais elevadas da Razão? Ou que a presença sempre implícita do princípio racional como coração vivo de todas as evoluções poderia traduzir-se numa sentença dogmática do tipo “só existe A Idéia Verdadeira” (substituindo a “empírica” modestia daquele “temos uma idéia verdadeira”)? Seria muito absurdo, enfim, considerar a dialética hegeliana como o mais inteligente e surpreendente feito de abstração metódica, em virtude da qual tudo é reduzido a um fundamento único, que garante a preeminência do total sobre o parcial e converte o conceito atemporal naquele que rege e domina, não só os rumos do conhecimento, mas da mesma realidade, homogeneizada e confundida com ele?

Este “retrato unilateral” serve-nos, certamente, só para fins polêmicos (pois não poderíamos nos contentar com fazer uma crítica de uma filosofia tão complexa quanto a de Hegel construindo dela uma caricatura). Como toda unilateralidade, deixa que se revele o oposto ao qual se opõe: permite-nos chamar a atenção sobre a unilateralidade do retrato de Espinosa que lemos em Merleau Ponty e Adorno, e cujos traços consideramos pertinente relacionar com “as lições” de Hegel.

“A MAIS MONSTRUOSA DAS HIPÓTESES”

Mas dizíamos que o assunto em questão era a contradição. Pois bem, a contradição foi o eixo de uma das críticas mais furibundas a Espinosa feita por um dos seus contemporâneos, o francês Pierre Bayle (1647-1706), quem – além de tudo e

significativamente – pode ser considerado como o iniciador da larga tradição interpretativa do espinosismo⁴⁴. Vale a pena, então, deter-nos um momento no retrato bayliano de Espinosa.

No verbete sobre o filósofo holandês do *Dictionnaire historique et critique*⁴⁵ achamos o motivo central das inquietudes que a ontologia espinosana provocou em inúmeros leitores, filósofos ou teólogos de sua época: a unicidade substancial, isto é, a concepção da existência de uma única substância absolutamente infinita. A inaceitável anomalia espinosana é assinalada por Bayle da maneira seguinte:

[Espinosa elaborou] la plus monstrueuse hypothèse ... la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit. Il suppose qu'il n'y a qu'une substance dans la nature, et que cette substance unique est douée d'une infinité d'attributs, et entre autres de l'étendue et de la pensée. En suite de quoi il assure que tous les corps qui se trouvent dans l'univers sont des modifications de cette substance, en tant qu'étendue; et que par exemple les âmes des hommes sont des modifications de cette substance, en tant que pensée: de sorte que Dieu l'être nécessaire et infiniment parfait, est bien la cause de toutes les choses qui existent, mais il ne diffère point d'elles. Il n'y a qu'un être, et qu'une nature, et cette nature produit en elle-même, et par une action immanente, tout ce qu'on appelle créatures. Il est tout ensemble agent et patient, cause efficiente; et sujet; il ne produit rien qui ne soit sa propre modification. Voilà une hypothèse qui surpasse l'entassement de toutes les extravagances qui se puissent dire.⁴⁶

O objetivo declarado de Bayle é, então, combater de um modo efetivo o espinosismo, atacando o princípio que constitui sua base: “*Je me suis borné à combattre ce qu’il établit nettement et précisément comme son premier principe, savoir que Dieu est la seule substance qu’il y ait dans l’univers, et que tout les autres êtres ne sont que des modifications de cette substance*”⁴⁷.

⁴⁴ Como diz Marilena Chauí, “Com Bayle, nasce propriamente a tradição interpretativa do espinosismo. São dele idéias, imagens e sugestões que iriam alimentar, durante os séculos vindouros, as sucessivas leituras da obra e, mais freqüentemente, as substituiriam, o verbete [Spinoza, do *Dicionário histórico e crítico*] sendo mais lido do que Espinosa (...). Com seu verbete, institui um campo de generalidades no qual ficou esculpida em baixo-relevo a imagem do espinosismo que seria gravada como um selo nos comentários, interpretações e retomadas que a obra espinosana iria suscitar na fieira dos tempos.” Chauí, M, *A nervura do real*, op.cit., p. 281.

⁴⁵ « Dictionnaire historique et critique, Article Spinoza » em Bayle, P., *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International Éditeurs, 1983.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

Sem dúvidas, a estratégia de combate bayliana do espinosismo seria censurada por Hegel: constituiria o protótipo daquilo que uma tentativa de refutação *não deve ser* se quer ser efetiva. E muito significativamente, é de Espinosa que fala Hegel quando apresenta sua própria teoria do “combate filosófico” no próprio início da Doutrina do Conceito (Lógica, III). A mera oposição externa a uma filosofia, que pretenda substituí-la integralmente por uma suposta verdade alternativa, não pode confrontar verdadeiramente suas razões. Pois uma posição que demonstra a necessidade do seu ponto de vista não pode ser rejeitada como falsa em sua totalidade (é claro que Bayle, a diferença de Hegel, não reconheceria a “parte de verdade” do espinosismo; entretanto, poderíamos considerar sua obsessão com o “caso Espinosa” como um certo índice de um reconhecimento não assumido). A substância única espinosana só pode ser efetivamente superada, segundo Hegel, se se compreender que

o sistema não pode ser considerado falso porque precise uma refutação e seja apto para recebê-la; mas deve considerar-se falso só isto: que esse sistema represente o ponto de vista mais elevado. Por conseguinte, tampouco o verdadeiro sistema pode ter com aquele uma relação de simples oposição; pois nesse caso, seu oposto seria, ele próprio, somente um sistema unilateral. Antes bem, enquanto superior, deve conter o subordinado. Além disso, a refutação não deve proceder de fora (...); o defeito somente é defeito para quem se coloca da perspectiva das necessidades e exigências fundadas sobre aquelas suposições (...). *A verdadeira refutação tem que penetrar na força do adversário e colocar-se no âmbito de seu vigor; atacá-lo fora de si mesmo, e sustentar suas próprias razões lá onde ele não está, não adianta em nada o assunto. Por conseguinte, a única refutação do espinosismo só pode consistir em que seu ponto de vista seja, primeiro, reconhecido como essencial e necessário; para que, em segundo lugar, este ponto de vista seja levado, a partir de si mesmo, até um ponto de vista mais elevado.*⁴⁸

Nada mais afastado dessa recomendação que o que Bayle realiza. “Penetrar na força do adversário” espinosista significa, para Hegel, situar-se sem reparos em sua perspectiva para poder, a partir daí, torcer essa força contra aquele que era seu detentor. Os conteúdos de verdade devem ser reconhecidos, pois a *forma* imensamente flexível, o conceito como uma arma dúctil, atuará sobre eles e dissolverá o que até este momento era o vigor do adversário numa força ainda maior do refutador, que sairá revitalizado por essas novas potências incorporadas. Bayle, pelo contrário, pretende que a doutrina de Espinosa é inadmissível na sua totalidade, pois atenta contra as noções mais comuns e os princípios

⁴⁸ Hegel, *Ciência de la Lógica*, op.cit., pp. 513-515.

geralmente aceitos. Mas essa construção falsa se assenta, qual um edifício, sobre uma pedra fundamental, base que é ao mesmo tempo seu “calcanhar de Aquiles” (“...il m’a dû suffire d’étaler des observations générales qui attaquaissent le spinozisme par le fondement, et qui fissent voir que c’est un systhème qui porte sur une supposition si étrange, qu’elle renverse la plupart des notions communes qui servent de règle dans les discussions philosophiques”). Frente a isso, Hegel – numa crítica que envolveria tanto Espinosa quanto Bayle – objetaria que se a pretensão de construir um sistema, a partir da imediata afirmação de um princípio, demonstra já uma elementar insuficiência especulativa, a refutação filosófica que supõe ser suficiente, para confrontar o princípio que se presume falso, colocar em seu lugar outro que se diz verdadeiro, nada mais faz do que duplicar a falência inicial⁴⁹.

Mas vejamos qual é o conteúdo da refutação de Bayle. Basicamente, seu argumento é que a unicidade substancial espinosana nos dá de Deus uma “idéia horrível” (“*Ce que les poètes païens ont osé chanter de plus infamé contre Jupiter et contre Vénus, n’approche point de l’idée horrible que Spinoza nous donne de Dieu; car au moins les poètes n’attribuaient point aux dieux tous les crimes qui se commettent, et toutes les infirmités du monde*”⁵⁰). Se só existir no universo uma única substância, Deus, da qual não podem ser distinguidas suas infinitas modificações, as mais perfeitas e as mais abjetas, resulta disso que o ser mais sublime se transfigura numa entidade amorfa que, acompanhando os movimentos adversos de cada uma de suas infinitas configurações em mutação perpétua, subsiste internamente dilacerada pelas tendências contrárias que inclui. A tal ponto que – afirma ironicamente Bayle –, segundo a perspectiva do sistema espinosista “aqueles que dizem *os alemães mataram dez mil turcos* expressam-se mal e falsamente, ao menos que

⁴⁹ Essa falência de Bayle, Hegel a sintetiza quando diz dele que “não tem a menor noção do especulativo, embora, como sutil dialético que era, impulsionara o raciocínio pensante em torno de determinados temas” (Hegel *Lecciones de historia de la filosofía, III*, op.cit., p. 295).

⁵⁰ Bayle, P., op.cit., p. 60. Hegel acha sugestiva esta afirmação de Bayle, pois a reproduz quando lhe reconhece virtudes dialéticas: “Bayle (...) ridiculiza a crença de que todo conteúdo especial é somente uma modificação de Deus, ao deduzir daí que Deus modificado em forma de turco e de austríaco faz a guerra contra si mesmo” (Hegel, *Lecciones...*, op.cit., p.295.). Nesse sentido, Bayle “impulsionou o raciocínio pensante em torno de determinados temas” graças ao estabelecimento daquelas imagens e generalidades que Marilena Chaui assinalava (ver a nota 4 da Introdução). Se Bayle aportou as *imagens* com que o espinosismo foi substituído, Hegel – podemos dizer – foi o provedor dos *conceitos* (muitas vezes compatíveis com aquelas imagens) com que se interpretou estendidamente sua filosofia.

entendam por isso que *Deus modificado em alemães matou a Deus modificado em dez mil turcos*”⁵¹.

Bayle, então, pretende demonstrar o absurdo de cada um dos constituintes conceituais que comporiam essa idéia monstruosa de Deus. Em primeiro lugar, é inadmissível a concepção do universo como uma única substância, pois a extensão, como todo mundo sabe, compõe-se de partes. Se se tomar a sério a hipótese de Espinosa, a extensão em geral deveria ser considerada como uma substância (pois um atributo de uma substância não pode diferir realmente dela), mas cada uma de suas partes seria, nesse caso, uma substância particular. Somente essa constatação simples arruína o sistema espinosano, que não admite a multiplicidade substancial. Por outra parte, se Espinosa admitisse que a extensão em geral é distinta da substância de Deus, aceitaria que a substância divina é inextensa; então, seria necessário que reconhecesse a criação *ex-nihilo*, pois é a única forma de explicar que de um sujeito não extenso possam surgir as três dimensões da extensão. E adicionalmente, deveria admitir que Deus compõe-se pelo menos de duas substâncias, seu ser extenso e seu ser inextenso. Mas nada disso é admitido por Espinosa. Pelo contrário, insiste em que Deus e a extensão são a mesma coisa; e não havendo no universo mais que uma substância, a extensão é então concebida como um ser simples e tão privada de composição como os pontos matemáticos. Mas então, que mundo é esse que concebe Espinosa? (“*N’est-ce pas se moquer du monde que de soutenir cela? N’est-ce point combattre les idées les plus distinctes que nous ayons dans l’esprit?*”⁵²). A identidade entre a substância divina e a extensão concebida como sendo simples, infinita e indivisível torna impossível a compreensão da distinção que faz com que as coisas extensas particulares que compõem o mundo sejam entes realmente diferenciados por suas qualidades. Eis aqui uma primeira razão que explica por que, sob uma perspectiva espinosista, seja impossível conceber a existência dos seres individuais.

Espinosa não poderia negar que os caracteres que estabeleceram os escolásticos para a distinção das coisas eram muito justos. Pois, sem dúvidas, reconhecia que as pedras e os animais não são a mesma modificação de Deus, assim como tampouco “*n’était pas assez fou pour croire qu’il n’y avait point de différence entre lui et le juif qui lui donna un coup*

⁵¹ *Ibid.*, p. 69.

⁵² *Ibid.*, p.61.

de couteau, ni pour oser dire qu'à tous égards son lit et sa chambre étaient le même être que l'empereur de la Chine"⁵³. Assim, é incontestável que quando é possível afirmar de uma coisa algo que não é possível afirmar de outra, essas coisas são realmente distintas; e que duas coisas são diferentes quando podem ser separadas uma da outra segundo o tempo ou o lugar. Por mais que Espinosa pretendesse substituir a idéia de *parte* da matéria pela de *modificação*, as diferenças entre as coisas não deixariam por isso de ser reais: concebida como dividida em partes ou dividida em modificações (pouco importa qual seja a palavra que se use, se se associar com ambas um mesmo sentido), a idéia de extensão ou de matéria continua se referindo a um agregado de múltiplos substâncias.

Além disso, enquanto para Espinosa as modalidades não podem existir sem a substância que modificam, a substância deve multiplicar-se assim que se multiplicam as modificações que são incompatíveis entre si, pois em um mesmo sujeito não podem subsistir acidentes opostos. "*Il est évident, nul spinoziste ne le peut nier, que la figure carrée et la figure circulaire sont incompatibles dans le même morceau de cire. Il faut donc nécessairement que la substance modifiée par la figure carrée ne soit pas la même substance que celle qui est modifiée par la figure ronde*"⁵⁴. As matérias de qualidades diferentes, as formas e as figuras que não coincidem num espaço e tempo, correspondem a tantos sujeitos como atributos contraditórios se dêem; se este princípio, o mais claro e evidente entre todos os que os homens chegaram a conhecer, não for respeitado, nenhuma ordem subsistirá e já nada será possível afirmar com certeza sobre as coisas do mundo.

Mas se atribuir extensão a Deus implica acabar com sua simplicidade e concebê-lo composto de uma infinidade de partes, mais grave ainda é identificá-lo com a matéria, "*le plus vil de toutes les êtres*", "*le théâtre de toutes sortes de changements, le champ de bataille des causes contraires, le sujet de toutes les corruptions et de toutes les générations; en un mot l'être dont la nature est la plus incompatible avec l'immutabilité de Dieu*"⁵⁵. Afetado de corrupções, degenerações e mortes, o Deus espinosano não é somente amorfo, mas sofre as baixezas e misérias associadas às mudanças permanentes de estado, às lutas e destruições ligadas à transformação perpétua da matéria. É a mesma substância

⁵³ *Ibid.*, p.62.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p.63.

divina a que, segundo se pretende, atravessa por todas essas mudanças pois, sendo a essência de Deus idêntica a seus atributos, as mutações que sofre não são acidentais ou superficiais mas estritamente interiores à sua natureza: *“le Dieu des spinozistes est une nature actuellement changeante, et qui passe continuellement par divers états qui diffèrent intérieurement et réellement les uns des autres. Il n'est donc point l'être souverainement parfait, dans lequel il n'y a ni ombre de changement ni variation quelconque.”*⁵⁶

Se somente a consideração da extensão como atributo de Deus demonstra já as contradições irremediáveis a que conduz a unicidade substancial espinosana, “absurdos ainda mais monstruosos” comprovam-se ao considerar que seu Deus é também o sujeito de todas as modificações do pensamento. Em primeiro lugar, é insustentável a pretensão de que a extensão e o pensamento sejam os atributos de uma mesma substância pois, não se tratando de uma mera *justaposição* de elementos (como acontece, por exemplo, quando se mesclam a água e o vinho, ou como ocorre com a fusão dos metais), o que está em jogo é o princípio da *identidade*. Pela “regra fundamental e essencial do raciocínio humano” que estabelece que duas coisas que são idênticas a uma terceira são idênticas entre elas, deve interpretar-se que o pensamento e a extensão, por ser cada um deles idêntico à substância, são idênticos entre si. Como pode Espinosa afirmar tal absurdo? Sem dúvidas, algo de má fé há nisso; pois se fossem outros (“outra seita”), e não ele próprio, os que defendessem essa idéia, Espinosa zombaria deles. Como zombou do mistério da Trindade, por implicar o prodígio de uma essência formada por três “hipóstases” (quando é ele próprio quem atribui à natureza divina tantas pessoas como gente existe sobre a terra), ou como considerou loucos àqueles que acreditam na transsubstanciação das almas, por supor que um homem pode encontrar-se simultaneamente em vários lugares (quando foi ele quem afirmou que a substância extensa, única e indivisível, encontra-se ao mesmo tempo em todos os lados)⁵⁷.

⁵⁶ *Ibid.*, p.64.

⁵⁷ “Je suis sûr que si Spinoza avait trouvé un tel embarras dans une autre secte, il l'aurait jugée indigne de son attention; mais il ne s'en est pas fait une affaire dans sa propre cause: tant il est vrai que ceux, qui censurent le plus dédaigneusement les pensées de leur prochain, sont fort indulgents envers eux-mêmes. Il se moquait sans doute du mystère de la Trinité, et il admirait qu'une infinité de gens osassent parler d'une nature terminée de trois hypostases, lui qui à proprement parler donne à la nature divine autant de personnes qu'il y a de gens sur la terre. Il regardait comme des fous ceux qui admettant la transsubstantiation disent qu'un homme peut être tout à la fois en plusieurs lieux, vivre à Paris, être mort à Rome, etc.; lui qui soutient que la substance étendue, unique et indivisible, est tout à la fois partout, ici froide, ailleurs chaude, ici triste, ailleurs gaie, etc.”*Ibid.*, p.66.

Neste ponto, Bayle fica veemente: “*considérez avec attention ce que je vais dire. S’il y a quelque chose de certain et d’incontestable dans les connaissances humaines, c’est cette proposition-ci, Opposita sunt quae neque de se invicem, neque de eodem tertio secundum idem, ad idem, eodem modo atque tempore vere affirmari possunt.*”⁵⁸ São opostos os termos que não podem ser afirmados ao mesmo tempo, sob a mesma relação e num mesmo sentido. É essa máxima evidente e universal a que os espinosistas destroem, afirmando, de maneira absolutamente simultânea, infinitas coisas incompatíveis, acabando dessa maneira com o fundamento de toda verdade. Se os homens forem modalidades de Deus, como pretende Espinosa, então falaríamos falsamente se disséssemos “Pedro nega isto, afirma isso outro, quer tal coisa”, pois em seu sistema é Deus quem nega, afirma, quer, rechaça... E sendo o sujeito dos pensamentos e ações de todos os homens, a mais absoluta contradição encontra sua consagração divina; porque embora seja claro que há homens que afirmam e amam certas coisas que outros homens negam e odeiam, o Deus espinosano, a única substância existente, nega e afirma, ama e odeia, as mesmas coisas ao mesmo tempo e segundo todas as condições. Desta maneira, embora seja universalmente aceito que os termos contraditórios (como querer e não querer) só convêm ao mesmo tempo com homens diferentes, “*dans le système de Spinoza ils conviennent à cette substance unique et indivisible qu’il nomme Dieu (..) C’est donc Dieu qui en même temps forme l’acte de vouloir; et qui ne le forme pas à l’égard d’un même objet. On vérifie donc de lui deux termes contradictoires, ce qui est le renversement des premiers principes de la métaphysique.*”⁵⁹ Espinosa, no final, falseia a máxima fundamental de que duas proposições contraditórias não podem ser verdadeiras juntas, e que de uma coisa qualquer é possível enunciar ou uma afirmação ou uma negação. E assim, como a idéia de um círculo quadrado constitui uma contradição, também é uma contradição uma substância que ao mesmo tempo ama e odeia o mesmo objeto. O que demonstra, pelo absurdo, que só pode ser válida a idéia oposta da hipótese espinosana: que há no universo tantas substâncias como sujeitos que não podem receber, ao mesmo tempo e na mesma relação, as mesmas determinações.

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibid.*, p.67.

OPOSIÇÃO REAL E CONTRADIÇÃO

Antes de prosseguir, vejamos muito rapidamente qual é a posição de Hegel em relação à leitura tradicional (que Bayle reproduz) do princípio de não contradição aristotélico. E também sua crítica à releitura kantiana da contradição e à noção de oposição real – pois esse outro passo com relação ao negativo é igualmente fundamental para compreender o debate hegeliano-espinosano sob a perspectiva em que agora estamos considerando-o.

O princípio de não contradição aristotélico estabelece, com efeito, que é impossível que ao mesmo tempo e na mesma relação um sujeito A seja idêntico e contrário a si mesmo; ou – em outra formulação – que ao mesmo tempo e na mesma relação um sujeito receba dois predicados contrários. E o modo em que o pensamento ocidental interpretou a máxima de Aristóteles fez com que fosse aceita como uma noção comum que a contradição é impossível (pois se o Ser *é*, não é lícito afirmar ao mesmo tempo que *é* e que *não é*: o ser não se contradiz; o que se contradiz é um *não ser*, um nada; daí a conclusão: nada se contradiz). O passo fundamental que deu Kant foi distinguir a contradição e a contrariedade, distinção que se fundamenta na diferença que deve reconhecer-se entre dois tipos de oposição, a oposição lógica e a oposição real. Se é verdade que duas coisas são, de modo geral, opostas quando ao ser posta uma delas a outra é suprimida, isso não implica que a reunião de termos opostos num sujeito seja necessariamente identificável com um nada. No caso da oposição *lógica* (que consiste em afirmar e negar alguma coisa do mesmo sujeito), sem dúvidas, o resultado é nulo; uma oposição lógica é um *nihil negativum repraesentabile*. Mas pode afirmar-se a mesma coisa quando se considera a oposição real que se estabelece, por exemplo, entre as forças adversas que afetam um mesmo corpo? O resultado dessa oposição é alguma coisa real, embora as forças opostas, representáveis por predicados de signo contrário, possam anular-se completamente. Se cada tendência suprime o efeito real da outra, a neutralização que se opera é, entretanto, diferente da que segue da contradição lógica. O resultado de uma oposição real é um *nihil privativum repraesentabili*. Por fim, a diferença entre a *contradição lógica* e a *oposição real*, segundo Kant, provém do fato que tendo como base, ambas as duas, a relação entre os predicados incompatíveis de um mesmo sujeito, contudo, no primeiro caso, um predicado nega absolutamente o que o

outro afirma, enquanto, no segundo, os dois predicados são independentes e afirmativos. A privação é fruto, não de que os predicados sejam contraditórios, mas sim de que os efeitos que os dois produzem, sendo contrários, não possam coexistir: eles se anulam parcial ou totalmente – e por isso acontece uma subtração real, que de forma nenhuma pode ser considerada uma não entidade. O que a oposição real tematiza, então, é a relação entre duas grandezas positivas que, não podendo ser reunidas senão por uma oposição, são consideradas *relativamente* negativas (pois uma suprime à outra); nenhuma delas é *em si mesma* negativa, pois a atribuição de um caráter negativo é tão somente uma convenção necessária para distinguir ambas as tendências e assinalar sua oposição recíproca⁶⁰.

Ora, segundo Hegel, com sua elaboração da oposição real, Kant não fez mais do que reforçar a idéia tradicional segundo a qual a contradição é impossível. Com efeito, o pressuposto que jaz por trás de tal concepção da oposição continua sendo a idéia clássica da *determinação completa* de um objeto da representação. Para Kant, um objeto encontra-se totalmente determinado quando foi estabelecida a série completa de seus predicados excluindo-se o conjunto dos predicados contrários. Mas, na verdade, acontece que essa determinação é insuficiente pois, realizada mediante a pura exclusão de determinações positivas, arrasta consigo a indeterminação do que foi meramente excluído. A contagem dos caracteres que caem dentro e fora do objeto não permite constituir efetivamente seu conhecimento: diz-se simplesmente que algo não é o conjunto dos predicados que não entram nele, de maneira que a determinação não é mais que uma determinação externa. As negações não guardam nenhuma relação com as afirmações que se fazem sobre um sujeito, e essa mera justaposição de afirmações e negações de conteúdos somente verificados em

⁶⁰ “A proprement parler, on ne peut donc appeler aucune grandeur purement et simplement négative, mais on doit dire que + A et – A d’une chose est la grandeur négative de l’autre; masi, comme ceci peut toujours être ajouté mentalement, les mathématiciens ont, un beau jour, adopté l’usage d’appeler négatives les grandeurs précédées du signe –; à propos de quoi, néanmoins, il ne faut pas perdre de vue que cette dénomination n’indique pas une espèce particulière d’objets quant à leur nature intrinsèque... Il serait absurde de penser à une espèce particulière d’objets et de les appeler choses négatives, car même l’expression mathématique de *grandeurs négatives* n’est pas assez précise. En effet, des choses négatives signifieraient en général des négations, ce qui n’est pas du tout le concept que nous voulons établir... Cependant, pour faire reconnaître en même temps dans les expressions que l’un des opposés n’est pas le contradictoire de l’autre et que, si celui-ci est quelque chose de positif, celui-là n’en est pas une simple négation, mais (comme nous le verrons plus bas) lui est opposé comme quelque chose d’affirmatif, nous dirons, suivant la méthode des mathématiciens, que la mort est une naissance négative”. Kant, I., *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Vrin, 1919.

nada afeta o ser essencial do sujeito que se pretende determinar. Em definitivo, enquanto a determinação completa não explica por que o sujeito tem o predicado que tem, nem por que outros predicados foram excluídos, é a mesma gênese do sujeito a que permanece inexplicada, pela incompreensão do movimento da produção de suas determinações.

Para que a negação que opera a determinação deixe de ser indiferente em relação aos predicados positivos de um sujeito, é necessário realizar uma torção na interpretação do princípio aristotélico. Se este foi lido como a prescrição de que “é impossível que ao mesmo tempo e na mesma relação A seja A e B” (isto é, que A seja simultaneamente duas coisas positivas incompatíveis), segundo Hegel, era outro o modo correto de lê-lo: “é impossível que ao mesmo tempo e na mesma relação A seja A e não A” (quer dizer, que seja idêntico a si mesmo e idêntico a *seu outro*: seu próprio ser negado ou sua *negação determinada*). Ao realizar esta leitura, compreende-se que na contradição intervém outra forma da negação que vai além da negação simples ou externa cuja limitação Kant não conseguiu ver. A negação determinada é a negação *interna* que faz da contradição o pôr-se de uma positividade que é ao mesmo tempo e na mesma relação sua própria negatividade. Quando a determinação de um sujeito não se realiza por um agregado de propriedades que se predicam dele, mas sim pelo próprio desenvolvimento de seu conteúdo mediante a negação interna que vai, passo por passo, superando as pretensões de cada predicação finita pela destruição ou neutralização que a repõe num nível mais rico de determinação, vemos por fim a verdadeira força positiva do movimento da contradição. Longe de reduzir-se ao puro nada que o pensamento clássico quis ver nela, a contradição mostra-nos então a própria efetividade da realidade (“não só como substância, mas sim como sujeito”), processo temporal de geração, desenvolvimento e desaparecimento sucessiva de todos os seres.

Capítulo 3 – A ALTERIDADE DE ESPINOSA

ESPINOSA CLÁSSICO

Espinosa, conforme se reconhece geralmente, subscreveria uma compreensão clássica do princípio de não contradição, e nesse caso, seria atingido pela crítica de Hegel à tradição filosófica. Além disso, e segundo as coordenadas de certo evolucionismo filosófico, poderia pensar-se que Kant, no que respeita a esta questão, “supera” Espinosa ao explicitar uma modalidade da “negação” – a contrariedade – que embora poderia achar-se implícita no espinosismo, não encontraria nele seu desenvolvimento efetivo. E, entretanto, conforme vimos, Bayle sustenta uma interpretação exatamente contrária a esta: Espinosa não só não respeita o princípio de não contradição, mas o destrói. Em qualquer caso, a leitura bayliana do espinosismo há de servir-nos, neste caso, para nos perguntar sobre a validade da interpretação que resultou finalmente consagrada (a hegeliana), consagração cujo testemunho é a amplitude com que foram aceitos seus argumentos. Vejamos, em relação com isto, a leitura que Gerard Lebrun faz de Espinosa em seu livro *La patience du Concept*⁶¹, sob uma perspectiva hegeliana, e referindo-se exatamente ao mesmo problema que estamos tratando.

Por que – se pergunta Lebrun – o horror de toda a tradição filosófica frente à contradição? Como pode explicar-se a tendência unânime – em cuja denúncia consiste o trabalho filosófico de Hegel – a escapar da fragilidade ou instabilidade do estado de coisas contraditório, pretendendo reduzi-lo a um puro nada? Enquanto essa atitude pode ser reconhecida em toda a filosofia clássica (que constitui sua identidade de conjunto através de uma condenação comum das aporias de Heráclito), tem sentido interrogar-se sobre quais são os prejuízos disfarçados de princípios que, estabilizados como “evidências”, são a base dessa decisão filosófica. A contradição igualada automaticamente com um nada, *nihil negativum*, teria por função, diz Lebrun, garantir a clareza discursiva (“garantir que o

⁶¹ Lebrun, G, “La négation de la négation”, em *La patience du Concept: essai sur le discours hegelien*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 267-324.

discurso não será insano”), servindo então para preservar “clandestinamente” as seguranças que o entendimento não pode permitir-se pôr em risco.

Na verdade, o pensamento clássico repousa sobre certa concepção da determinação das coisas finitas (o princípio tradicional da determinação completa) que não deveria assumir-se como incondicionalmente válida. Quando se afirma que os opostos são incompatíveis (quer dizer, que é impossível sobrepor os diferentes ou harmonizar os exclusivos), assume-se como pressuposto *certa idéia* da determinação de um sujeito singular que consiste – como vimos – em pôr um predicado excluindo seu contraditório, sem que seja possível conceber um sujeito que possua de uma vez dois predicados contrários: a idéia do ser finito associada a tal pressuposto é a de um ser incompleto e exclusivo (a noção de um ser finito *exclui* as noções dos outros seres finitos, daí sua *incompletitude*). E entretanto, diz Lebrun, a determinação completa não é o único horizonte que permite realizar uma descrição legítima da exclusão e a união dos predicados; como Hegel mostrou, trata-se de uma idéia parcial com respeito à incompatibilidade e a diferença, que mostra a limitação do entendimento para pensá-las. As propriedades que se predicam de um sujeito, verificadas ou enumeradas, encontram-se justapostas mais do que unidas, o que significa que são diferentes só sobre o fundo de sua comum indiferença. O conjunto das propriedades empíricas não mostra verdadeiramente a oposição, senão só a *diversidade* entendida como exclusão recíproca de conteúdos positivos coexistentes. “*Ainsi la détermination complète entraîne d’ores et déjà avec elle une image bien déterminée de la communauté-prédicative et même de la communauté en général. Communauté qui résulte de l’addition des déterminations, mais sans jamais constituer une totalité*”⁶². Essa idéia de uma “comunidade por justaposição”, então, associa-se a certo modelo de *alteridade* que representa a forma “espontânea” da filosofia clássica pensar a diferença como *diversidade dos indiferentes*. E é o espinosismo, diz Lebrun, a doutrina filosófica que mais claramente apresenta essa maneira tradicional de pensar a alteridade⁶³; por isso, poderia ser considerado, então, como o *contra-modelo* para o pensamento que, a partir de outra concepção do negativo, proponha-se descrever *sem restrições* a diferença.

⁶² *Ibid.*, p.270.

⁶³ *Ibid.*, p. 272.

Como reconstrói Lebrun a idéia espinosana da alteridade? Em Espinosa, a alteridade está indissociavelmente ligada à concepção dos *modos* da substância. Os modos são essências positivas que, entretanto, possuem uma existência determinada. Daí vem o problema relativo à maneira de conceber uma coisa positiva que envolva uma negação. Problema que, na filosofia espinosana, acharia a resposta seguinte: a existência particular de um modo resulta de um atributo divino ou tem a Deus como sua causa, enquanto este é afetado por *outra* determinação finita; que por sua vez se explica porque Deus é afetado por *outra* determinação, e assim sucessivamente. Conseqüentemente, que um modo tenha uma existência determinada significa que, para compreendê-lo, é necessário considerar as outras coisas exteriores, de tal forma que a *determinatio* espinosana remete necessariamente à articulação das noções de alteridade e exterioridade; e para entender a pluralidade modal é preciso “*recourir au vocabulaire du Tout et des Parties, même si ce vocabulaire est anthropomorphique et irrecevable dans l’absolu*”⁶⁴. Se um modo remeter necessariamente à totalidade que o envolve, ao mesmo tempo pode ser abstraído dessa totalidade mediante o pensamento. Enquanto as partes do todo convêm entre si, então, são concebidas como *partes integrantes*; mas ao considerá-las na sua mútua oposição, são contempladas como *partes totais*. Nesse caso, conclui Lebrun, a modalização pode ser descrita como uma justaposição de totalidades parciais, de maneira tal que o pensamento conseguiria dar conta da co-presença de realidades distintas, sem que a mútua distinção perturbe a positividade de cada uma delas.

A negação (*determinatio negatio*) é compreendida, assim, só como o limite entre realidades positivas; e como, segundo o espinosismo, na natureza todas as partes estão articuladas de maneira que não existe o vazio, o limite, em definitivo, nada é. Sem negações nem limites efetivos ou reais, a oposição não é mais do que um produto da mente humana, que imagina confrontações onde não há senão concordância. “*Il n’y a donc de groupement-plural, de ‘communauté’ qu’entre des réalités qui sont toutes pleinement positives, et l’opposition, en dernière instance, n’est qu’une interprétation imaginative greffée sur cette juxtaposition sans failles.*”⁶⁵ A oposição, o devir, todas as formas da diferença são tratadas como meros efeitos de superfície da concordância, de forma que a

⁶⁴ *Ibid.*, p. 273.

⁶⁵ *Ibid.*, p.274.

ruptura, em realidade, não é outra coisa que a reorganização do Mesmo. Pelo qual, sob uma perspectiva espinosista, *“il serait absurde d’imaginer une concordance qui serait fondée sur la différence: jamais l’antagonisme, la divergence, la tension ne peuvent être donnés pour principes d’un accord, constituants d’un être-en-commun”*⁶⁶.

O dogma da indestrutibilidade intrínseca do positivo (*“coisa nenhuma pode ser destruída a não ser por uma causa exterior”*, diz Espinosa na *Ética*, III, P4; e em E,III,P5: *“as coisas são de natureza contrária, quer dizer, não podem dar-se no mesmo sujeito, na medida em que uma delas pode destruir à outra”*) reserva, então, um papel preciso à alteridade. A responsabilidade de toda supressão se expulsa para a um Outro indeterminado (o conjunto das causas externas), e o negativo, desprovido de qualquer consistência, é conjurado e mantido fora das fronteiras da essência exclusivamente afirmativa. Outra maneira de compreender a finitude, pelo contrário, exigiria abandonar a pretensão reparadora da indestrutibilidade. Mas nesse caso, já não poderia conservar-se a ilusão da existência de uma comunidade de puras positivities concordantes, sem negatividade interna alguma que fracture sua plenitude; seria necessário devolver ao negativo sua consistência própria, diz Lebrun, consistência que todo o espinosismo esforça-se em anular, e reconhecer nele não mais o simples limite quantitativo e extrínseco de uma realidade, mas a marca de uma falta ao interior dessa realidade. *“Hantée par ce qui la nie, l’essence inclurait alors ce qui la mutile: cesserait d’être synonyme d’indestructible par lui-même”*⁶⁷.

Eis aqui, em definitivo, a evidência não reconhecida que sustenta o discurso do Entendimento e que associa a concepção de uma comunidade de justaposição com o “bom sentido” metafísico que faz da contradição um nada: *“Cette communauté compacte où ne coexistent à perte de vue que des positifs inaltérables, c’est le monde par excellence où ‘ce qui se contredit n’est rien’, où crises, ruptures, déchirements seront imputés par principe à l’action d’agents externes et ne seront jamais réinscrits dans la nature de cela même qu’ils ébranlent.”*⁶⁸

Por outra parte, se a primeira vista poderia parecer que a noção kantiana de “grandeza negativa” permitiria subverter o princípio clássico que reduzindo a “zero” o

⁶⁶ *Ibid.*, p.275.

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibid.*, p.277.

resultado de uma oposição tira toda efetividade ao negativo (expulso assim do campo *do que é*), na verdade, a oposição real não faz mais do que introduzir uma pseudo-negação que deixa intocado o imperativo tradicional de não contradição. Em relação a Espinosa, segundo Lebrun, algo modificou-se, pois embora “*Kant respecte toujours l’adage spinoziste ‘deux déterminations différentes ne peuvent ni se nuire ni s’aider’, il établit que deux détermintions de même nature peuvent s’opposer dans le même sujet*”⁶⁹. Existe então em Kant, pelo menos, um espaço em que certas realidades determinadas podem confrontar-se e combater-se e, dessa maneira, o dogma da indestrutibilidade intrínseca do positivo vê-se questionado. E entretanto, como as realidades cuja oposição se reconhece são realidades igualmente positivas, mais uma vez o papel do “negativo em si” (fundamental para uma verdadeira concepção da alteridade) é desconsiderado. Kant só dá conta de outra forma menor da negatividade, mero efeito do encontro das realidades positivas: o negativo como perda, redução ou subtração – já não como pura ausência ou não ser. Enfim, sob uma perspectiva hegeliana, a inovação kantiana não questiona o princípio clássico segundo o qual “o que se contradiz não é nada”, mas simplesmente restringe o âmbito de sua aplicação. “*Le seul grief qu’adresse Kant aux classiques est d’avoir méconnu que l’opposition est une des formes possibles de la compositio et de l’avoir exclue indûment des relations entre réalités positives*”⁷⁰.

Ora, qual é o modo de pensar a negação que subverte efetivamente a concepção da alteridade da metafísica positiva? Se a filosofia clássica, diz Lebrun, *evoca* ao mesmo tempo em que *escamoteia* a oposição, fala do negativo sem lhe conceder jamais uma presença real – sustentando dessa maneira uma concepção indefinida da alteridade –, trata-se de contrapor-lhe uma noção da alteridade como relação originária, uma *alteridade determinante*, que só pode surgir de outra forma de conceber o negativo: a negação já não é indiferente ao que nega, mas o menciona necessariamente. Com a *negação determinada*, com efeito, o outro deixa de ser *o outro de todos os outros*, e se constitui como *o outro de um outro determinado*. Os exclusivos se determinam só na medida em que se apelam um ao outro necessariamente, de maneira que nenhuma indiferença subsiste: uma relação estritamente interna une ao outro com *seu* outro; e a exclusão do outro determinado é a

⁶⁹ *Ibid.*, p.283.

⁷⁰ *Ibid.*, p.284.

forma em que a coisa se explicita: da unidade dos contrários já não resulta, então, um nada abstrato, mas algo concreto e determinado.

A associação imediata entre *nada* e *contradição* revela, assim, sua falsidade: enquanto que um nada não tem nenhum conteúdo, “não diz nada”, a contradição contém aquilo do que é a contradição, expressa ainda as determinações que se contradizem, “ainda as diz”. Eis aqui o ponto chave da confrontação que Lebrun estabelece entre o hegelianismo e a filosofia clássica: a tradição decreta com soberbia que *não há nada* embora *alguma coisa ainda se diga*. Preso das fixações do sentido, o discurso filosófico se torna dogmático (a impossibilidade de pensar a alteridade a não ser como algo indefinido, aponta Lebrun, é uma das decisões parciais que inaugura o dogmatismo), cativo de suas próprias evidências e dedicando seus melhores esforços em conservá-las. Frente a essa atitude filosófica, o hegelianismo deve ser entendido como o acontecimento de uma revolução discursiva (“*une mutation de la nature même du Logos*”⁷¹) que nos previne contra qualquer suspensão prematura do sentido, contra toda barreira que seja levantada para pôr um término arbitrário a seu fluir. Constituindo-se como a prossecução do encadeamento de mutações que constitui cada significação, como a liberação do sentido das conveniências tradicionais que o limitavam, a tarefa filosófica inédita de Hegel não pode ser reduzida a um exercício de “prestidigitação dogmática”, como muitas vezes tem-se sustentado:

Hegel ne passe pour un prestidigitateur que si l’on ne trouve rien à redire à ces brefs appels au bon sens qui parcourent les textes classiques et marquent, chez Descartes ou Spinoza, qu’à partir d’ici la poursuite de la polémique deviendrait décidément superflue: ‘cela ne se laisse pas penser’, ‘ce sont des mots auxquels ne correspond nulle idée’, ‘autant dire: cercle carré’. Dans cette science-d’objets que croyait être la Métaphysique, ces interdits n’étaient-ils pas motivés par des préjugés qui coupaient l’écoute de ce qui se disait encore, lorsque la poursuite du discours risquait de subvertir le code de la vision claire et distincte, – de la Représentation?⁷²

Espinosa, então, sob esta perspectiva lebruniana-hegeliana, aparece como um dogmático sustentador de verdades ou sentidos estabelecidos, cujas regras e códigos fixos que pretendem organizar o discurso mostram em realidade uma mais profunda disposição

⁷¹ *Ibid.*, p. 301.

⁷² *Ibid.*, p. 281.

conservadora em relação com a ordem existente. O *bom sentido* filosófico – do qual o espinosismo seria um representante privilegiado – que insiste obstinadamente em declarar que as oposições são em última instância impossíveis, que nenhum estatuto real tem que ser reconhecido à contradição, revela e oculta a verdadeira motivação que o suporta: tem que se colocar um freio à polêmica. Nesse sentido, o dogmatismo e a afirmação acrítica de princípios supostamente universais vão junto da incapacidade efetiva de pensar a negação e de conceber uma idéia radical de alteridade. O Outro é pensado segundo os códigos fixos do Mesmo, a diferença é subsumida sob a identidade imóvel que pretende preservar as “verdades” da tradição de qualquer subversão. E as conseqüências disso, sugere Lebrun, não são puramente epistemológicas, mas também políticas. Pois a impossibilidade de pensar a contradição estaria associada a certa forma de conceber a comunidade predicativa, ou a comunidade em geral: um grupamento cuja positividade plena fundamenta uma inalterada concórdia, e que não oferece nenhuma razão interna que explique as crises e as rupturas, imputadas sempre à ação de agentes externos⁷³.

Mas Bayle, precisamente, encontra em Espinosa o problema oposto. Seu sistema deve ser confrontado e neutralizado porque “se opõe aos axiomas mais evidentes”, quer dizer, ao sentido comum do conjunto da tradição metafísica. E o faz, além disso, transfigurando o sentido das palavras... “*Il a joint aux mots une signification toute nouvelle sans avertir ses lecteurs*”⁷⁴. Assim, certos termos chave, como o de “modificação”, em vez de ter “*le sens qu’il doit avoir*” e produzir as conseqüências que “*s’accordent juste avec les règles du raisonnement*”, são usados “*dans un sens nouveau et inconnu aux philosophes*”. Um uso dos termos que não respeita seus sentidos tradicionais, então, é capitalizado para construir “a mais monstruosa hipótese, a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes de nosso espírito”, que “ultrapassa o conjunto de todas as extravagâncias que se possam dizer”. A barreiras do que *pode ser dito*, os códigos que organizam o bom sentido

⁷³ Em relação com isto, Lebrun incorpora, precisamente, a seguinte citação de Régis Debray: “*L’oubli, même momentané, de la loi fondamentale de la contradiction confère sans tarder au passage de la stabilité à l’instabilité, du repos à l’agitation, de l’équilibre au déséquilibre le caractère d’un accident, d’un événement arbitraire, dû à quelque cause externe, sans rapport organique avec le processus en question. La cause externe: intervention étrangère, dangereux agitateur, agent subversif, etc. est donc rendue responsable de la crise, et c’est en la mettant hors d’état de nuire qu’on trouvera la solution de la crise*” (*Temps et Politique. Temps Modernes. Juin 1970*. Citado por Lebrun, op.cit., p.319).

⁷⁴ Bayle, P., *Écrits sur Spinoza*, op.cit., p.26.

filosófico e fora dos quais, pretende-se, *não há discurso possível*⁷⁵, seriam então sistematicamente violados por Espinosa; pior ainda, violados sem sistema nenhum, pois sua filosofia não passa de ser um conjunto de proposições mutuamente contraditórias⁷⁶. O espinosismo, segundo Bayle, arruína, falseia, destrói o que tem de mais certo e incontestável nos conhecimentos humanos, aquilo que a unanimidade filosófica sustentou ao longo dos séculos: subverte os primeiros princípios da metafísica. A tal ponto que dificilmente possa esperar-se algo de uma discussão com um espinosista (“*on ne peut donc rien se promettre d’une dispute avec eux; car s’ils sont capables de nier cela* [o princípio clássico de contradição], *ils nieront toute autre raison qu’on voudra leur alléguer*”⁷⁷) – eis um modo de argumentar contra Espinosa que “a polêmica é supérflua”, como diria Lebrun. Pois não há possibilidade de sustentar um discurso onde, arruinada a validade dos princípios de identidade e contradição, sustenta-se, ao fim das contas, que *não há nada que seja impossível*⁷⁸.

Enfim, podemos neste caso usar a favor de Espinosa um argumento de tipo similar àquele que Lebrun esgrime para defender a Hegel de seus críticos (supõe-se, diz Lebrun, que o fim último da filosofia de Hegel é consagrar o triunfo do positivo, logo depois de subsumir passo por passo todas as formas da diferença... Mas é legítimo apresentar como unilateral à filosofia que persegue sem trégua a unilateralidade em todas suas expressões⁷⁹). Diríamos, então, em relação a Espinosa: pode sustentar-se que uma filosofia

⁷⁵ Cfr. Lebrun, *op.cit.*, pp. 280 e 281.

⁷⁶ O espinosismo, diz Bayle, deve ser atacado “*par les défauts absolus de son ouvrage (les défauts qui ne viennent point de ce que Spinoza est contraire aux Maximes généralement reconnues pour véritables par les autres philosophes), et par les défauts relatifs de ses parties comparées les unes avec les autres*”. Bayle, P., *Écrits sur Spinoza*, *op.cit.*, p.26.

⁷⁷ *Ibid.*, p.66.

⁷⁸ “Selon Spinoza tous les sentiments de tous le hommes sont dans une seule tête. Rapporter simplement de telles choses c’est les réfuter, c’est en faire voir clairement les contradictions; car il est manifeste, ou que rien n’est impossible, non pas même que deux et deux soient douze, ou qu’il y a dans l’univers autant de substances que de sujets, qui ne peuvent recevoir en même temps les mêmes dénominations”. *Ibid.*, p.68.

⁷⁹ “Si l’on se contente du premier axe, on devra, inévitablement affirmer que le positif, chez Hegel, est décidément toujours gagnant et que l’objectif est de corriger la timidité de la Métaphysique classique qui la portait à écarter et l’opposition réelle et la contradiction. De Spinoza à la *Logik* en passant par les *Grandeurs négatives*, la voie serait droite et el progrès continu: à son terme, toutes les formes de la différence, peu à peu réintégrées seraient résorbées dans un rapport positif. Au terme de ce chemin, Hegel aurait risqué le suprême tour de force: subordonner, jusque dans la contradiction, la différence absolue des opposés à leur unité

que, por tentar compreender os preconceitos dos homens e as “evidências” que atuam favorecendo a perpetuação da servidão, foi persistentemente atacada com a pecha de “heresia”, e que despertou sempre os mais acalorados debates, pretendia, na verdade, assentar um dogma que acabasse com toda polêmica?

Assim, é lícito dizer que a interpretação bayliana de Espinosa teve o mérito de explicitar o desconcerto que sua filosofia gerou em sua época, e que ainda continua gerando. As contradições e aporias⁸⁰ do espinosismo, então, mais que produzir o nada de um silêncio que condenasse definitivamente sua inconsistência, produziram bem específicas e determinadas rejeições.

Podemos, finalmente, explicitar melhor o sentido preliminar destes diálogos cruzados (ou desta “mediação” – ou triangulação – do diálogo Hegel/Espinosa pela incorporação de Bayle), tendo em conta os dois eixos que nos interessam:

positive. – Il y a pourtant une ombre à ce tableau: à s’y fier, on accepte que l’un des aspects de l’opposition (appel réciproque des opposés) l’emporterait finalement sur l’autre aspect (la différence). Or, il est gênant de présenter comme unilatérale en dernière instance la philosophie qui pourchasse l’unilatéralité en tous ses recoins.” Lebrun, op.cit., p.289.

⁸⁰ Marilena Chaui sintetiza muito bem as razões pelas quais o verbete “Spinoza” de Bayle constitui uma peça altamente relevante da tradição interpretativa: “Se o comentário de Bayle teve conseqüências duradouras na fortuna crítica da obra de Espinosa é porque, mais do que os outros (que dispunham de sistemas filosóficos próprios e os propuseram contra o espinosismo), assinalou as aporias que parecem perpassá-la de ponta a ponta e que, até hoje, desconcertam seus leitores. Quais as mais inquietantes? Que haja uma única substância no universo e que possa ser concebida por si mesma; que Deus seja causa de si e causa imanente das essências e existências de todas as coisas; que os atributos constituam a essência da substância, mas sejam percebidos pelo intelecto como uma natureza determinada *in suo genere*; que tudo seja necessário, nada seja contingente e o possível esteja inscrito no real sem, contudo, ser antecipação de sua atualização nem ser o universo lógico das condições de possibilidade; que haja ordem e perfeição num mundo desfinalizado; que possa haver entes singulares ou indivíduos em atributos simples, contínuos e indivisíveis, ou que da essência e potência de cada atributo sigam necessariamente *infinita infinitis modis*; que haja desejo de salvação numa filosofia sem transcendência, busca de liberdade e anseio de felicidade numa filosofia que expulsou a finalidade; que da tristeza ignorante e passiva em que nascemos e vivemos possamos passar à alegria ativa da razão; que geometria e experiência se excluam reciprocamente, mas sejam também complementares; que a experiência seja inadequação imaginativa, mas também núcleo do terceiro gênero de conhecimento; que a linguagem seja efeito imaginativo e, ao mesmo tempo, instrumento inarredável da discursividade racional; que a mente humana seja idéia do corpo, mas, porque também é idéia da idéia, possua, à distância de seu corpo, uma ‘melhor parte’ eterna, sem que eternidade signifique imortalidade; que de uma teoria ‘maquiavélica’ do direito como puro poder não se afirme a superioridade natural da monarquia e sim que a democracia é o mais natural dos regimes políticos”. Chaui, M., *A nervura do real*, op.cit., p. 321.

- Em primeiro lugar, é certo que – por um lado – coincidiríamos plenamente com uma posição hegeliana que dissesse: a leitura bayliana de Espinosa é a mais afastada possível de uma “leitura imanente” de seu sistema, isto é, de uma leitura que consiga situar-se sob a perspectiva que uma filosofia propõe para, a partir daí, acompanhando o movimento de suas razões, realizar uma apresentação ou uma crítica verdadeiramente compreensivas. Diferentemente do compromisso efetivo que tal modalidade de leitura estabelece com seu objeto, a descrição bayliana do espinosismo se desenvolve na mais pura e crua exterioridade. Mas – por outro lado – talvez seja precisamente essa a razão pela qual a leitura bayliana nos interessa aqui: o *horror* que a filosofia de Espinosa provoca-lhe é testemunho de uma distância, de uma barreira intransponível. Se a interpretação “selvagem” de Espinosa realizada por Bayle pode ser em certos aspectos mais iluminadora que a refutação “interna e sistemática” de Hegel, isto deve ligar-se com a insistência nessa *estraneirice* irreduzível do pensamento espinosano.

- Em segundo lugar, comprovamos que tanto Bayle quanto Hegel identificaram o “problema espinosano” (a concepção de uma substância única), e suas conseqüências imediatas (o espinosismo não explica a essência e a existência dos seres individuais). Porém, a partir daí é divergente o juízo respeito da relação entre tal problema e o campo do verdadeiro e do falso (“*Espinosa é contrário às Máximas geralmente reconhecidas como verdadeiras pelos outros filósofos*”, diz Bayle. “*Da conexão em que é apresentado o sistema de Espinosa decorre seu verdadeiro ponto de vista, e a resposta à pergunta sobre se esse sistema é verdadeiro ou falso*”, diz Hegel). E ainda mais: as conseqüências últimas que, no plano lógico, desprendem-se da ontologia espinosana são, conforme se considere a interpretação de Bayle ou a de Hegel, exatamente opostas. Bayle aponta que Espinosa, por sustentar o absurdo da existência de uma única substância, acaba com o princípio de não contradição, a lei do pensamento mais firmemente assentada, o mais certo e incontestável entre os conhecimentos humanos. Hegel, por sua vez, consideraria que é o respeito clássico de Espinosa, um filósofo do Entendimento, pela não contradição o que impede o advento do movimento efetivo – que só a contradição pode produzir – capaz de orientar o sistema para um desenvolvimento verdadeiro. No mínimo, a existência de tão diversas e divergentes interpretações do pensamento espinosano constituiria um índice dessa impossibilidade de associá-lo com nenhum “lugar comum” filosófico. Mas além disso, o

descobrimento de duas posições exatamente opostas sobre o mesmo tema, não tem o efeito de unilateralizar ambas as duas? Parece que, no final, aqueles que eram juízos perfeitamente estabelecidos, configuram uma *questão problemática*: Espinosa respeita à maneira clássica o princípio de não contradição ou, muito pelo contrário, acaba com ele?

ESPINOSA CLÁSSICO?

“Espinosa – diz Pierre Macherey – toma posição frente à razão clássica, da qual rejeita a ordem imutável e formal, fazendo um uso aberrante, desviado, ou pelo menos diferente do princípio de contradição”⁸¹. Esta constatação de uma *corrupção* espinosana das formas tradicionais da lógica permitiria então realizar outro divisor de águas no interior da história da filosofia, em virtude da qual, de maneira diversa à que vimos em Lebrun, Hegel ficaria localizado dentro da tradição, cujos pressupostos Espinosa permitiria subverter. O que Hegel fundamentalmente conserva da razão clássica “*c’est l’idée que la contradiction est une relation qui ne peut être comprise et résolue que dans un sujet, ou pour un sujet*”⁸². Desta maneira, assinala Macherey, se em Descartes é a assimilação da substância ao sujeito de uma proposição o que permite aplicar-lhe o princípio de contradição para garantir sua racionalidade, em Hegel é a apresentação do absoluto como sujeito, retornando a si através dos momentos de um discurso exaustivo, o que permite desenvolver nele todas as contradições das quais é capaz, para que o espírito logre assim realizar a totalidade concreta de seu ser. “*Dans les deux cas, la méthode qui conduit au vrai c’est la résolution de contradictions en tant qu’elles appartiennent à un sujet*”⁸³. Frente à filosofia clássica, então – e Hegel insistiu sobre este ponto –, Espinosa pensou o absolutamente infinito como *uma substância que não é sujeito*. E isto permite determinar com mais precisão certo aspecto chave pelo qual sua filosofia resulta revulsiva: “*En même temps qu’il empêche l’intervention dans la philosophie d’un sujet juridique – Dieu créateur des vérités éternelles dont il se porte garant –, Spinoza invalide la fonction d’un sujet logique qui sert d’assise à la proposition vraie et atteste son caractère non contradictoire, ou lui permet*

⁸¹ Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, op.cit., p. 208.

⁸² *Ibid.*, p.207.

⁸³ *Ibid.*, p.208.

d'expliciter, et donc de résoudre, toutes les contradictions qu'elle porte en elle"⁸⁴. O que é, em definitivo, a mesma "falência espinosana" que Bayle denunciava com seu comentário horrorizado: as coisas que são incompatíveis não podem coincidir no mesmo sujeito; mas segundo Espinosa, todas as coisas que existem no mundo são em Deus; quer dizer, Deus reúne nele todas as contrariedades que cindem a existência múltipla das coisas finitas; logo: Deus não pode ser um sujeito! Quer dizer, Espinosa destrói nossa idéia de Deus.

⁵⁷ *Ibidem.*

PARTE II

Capítulo 4 – UMA SUBSTÂNCIA ABSOLUTAMENTE INFINITA

A NEGAÇÃO E O INFINITO

Uma primeira aproximação à Ética sugeriria que os “forçamentos” da leitura negativista de Espinosa realizada por Hegel têm sua base textual, pois a própria definição de Deus – que se conta entre as definições e axiomas fundamentais com que se inicia o *De Deo* – faz referência a certa negatividade:

Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. **Explicação:** Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, disso que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação. (E, I, def. 6)

A interpretação de Hegel encontra aí a adequada distinção entre o que ele chama de “mau infinito” e “bom infinito”: por um lado, o infinito indeterminado associado com o que a percepção descreve como “infinitamente muitos” e, pelo outro, o infinito real que não depende da mera percepção sensível, mas é o infinito *em e para si*. Desta maneira, o mau infinito corresponderia àquilo que Espinosa descreve como “meramente infinito em seu gênero”, ou seja, aquilo que – segundo a leitura hegeliana – só é qualificado de infinito a partir da abstração dos infinitos *outros* gêneros que permanecem fora dele (separados e alheios) e cujos atributos são negados *deste* infinito; mau infinito, então, que se define externamente, da perspectiva do que não é e não contém. O bom infinito, pelo contrário, seria aquele que Espinosa denomina “absolutamente infinito”, ao qual “pertence tudo que exprime sua essência, e não implica negação alguma”; quer dizer: o próprio ser *em si e para si* da substância, ou nas palavras de Hegel: “*a infinitude absoluta, o positivo, o que aperfeiçoa dentro de si, em presente, uma pluralidade absoluta sem para além*”.

Esta distinção entre dois tipos de infinito e o correto reconhecimento do verdadeiro é, segundo Hegel, fundamental, e se “a maioria dos homens, quando tratam de elevar-se sobre a realidade, só chegam ao primeiro, que é o mau infinito, como quando se diz: ‘e assim sucessivamente, até o infinito’ (....) o infinito, para Espinosa, não é este estabelecer e este remontar-se sobre o estabelecido, quer dizer, a infinitude sensível, mas a infinitude absoluta”⁸⁵. E é precisamente essa diferença entre o que “a maioria dos homens” têm em mente quando se referem ao infinito, e o que o pensamento especulativo, de sua parte, é capaz de penetrar como a realidade do infinito em sua verdade, o que Espinosa – como Hegel bem lembra – tematiza na carta 12 de sua Correspondência, quando distingue o infinito da imaginação e o infinito do entendimento. Desta maneira, o infinito imaginado é aquele que uma perspectiva finita constitui a partir da adição sucessiva de elementos ou partes, perspectiva que só pode dar conta do caráter infinito da totalidade realizando uma *passagem ao limite* ou um salto para o além que não pode ser efetivamente concebido pelo entendimento. O infinito pensado ou a “infinitude filosófica” é, pelo contrário, a presença absoluta, sem além, de uma totalidade indivisível, ou o que Spinoza chama – diz Hegel – “*infinito actu*, a afirmação absoluta de si mesmo”.

Assim, conforme podemos ver, Hegel localiza na própria constituição essencial do “Deus” espinosano o campo daquela contradição entre a pura afirmação e a pura negação, circunscrevendo o alcance da primeira ao âmbito da definição da substância como *causa sui* e de Deus como substância absolutamente infinita, enquanto que a segunda ficaria do lado dos atributos como campo da determinação da essência divina⁸⁶ (afetando

⁸⁵ *Ibid.*, p. 287.

⁸⁶ Relembremos aqui que o motivo pelo qual Hegel interpreta que os atributos ficam do lado negativo frente à positividade verdadeira da *causa sui* deriva da definição espinosana de atributo: o que o “intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”. E dado que o intelecto seria somente um modo, e não uma potência objetiva constitutiva da própria substância, seu ponto de vista a respeito desta só pode formar uma idéia, imagem ou representação puramente exterior. Assim, os atributos são determinados negativamente (o pensamento não é extensão, a extensão não é pensamento), e constituem conseqüentemente essências abstratas, insuficientemente determinadas, pois foi um *outro* (precisamente, um modo, que só é *em outro*, acidentalmente e não de maneira absolutamente necessária) que, de fora da realidade positiva, procurou entendê-la. Essa realidade indeterminada – o pensamento e a extensão como constituintes da substância – se concebe, adicionalmente, como *causa* de todas as coisas finitas que compõem o mundo. O regime da determinação meramente negativa não pode senão perpetuar sua ineficácia, e o que se supõe um movimento dedutivo responsável de uma cada vez maior concretude, revela-se, no final, como pura dissolução de toda realidade.

derivadamente a determinação, também negativa, da realidade modal à qual nos referimos anteriormente). Além disso, Hegel *ontologiza* – por assim dizer – a distinção crítica espinosana entre o conhecimento inadequado que encontra suas bases no primeiro gênero de conhecimento, e o adequado, que se sustenta no segundo e no terceiro gênero, e a supõe operante na mesma configuração ontológica desenhada na primeira parte da *Ética*: o mau infinito da imaginação é o dos atributos e dos modos; o bom infinito do entendimento, o da substância. Com o quê, de uma perspectiva hegeliana, seria legítimo dizer: a batalha entre a imaginação e o pensamento racional se dá na própria filosofia espinosista, como tendências contraditórias que, entretanto, não se resolvem de tal maneira que a razão consiga definitivamente estabelecer a essência infinita e real do absoluto. Ou expressando-o de outra forma, e com as palavras de Hegel: “Em Espinosa existe a infinitude verdadeira. Mas sem que ele tenha consciência alguma disso”⁸⁷. Entretanto, se o limite especulativo espinosano – que neste caso se associa ao predomínio de uma perspectiva finita no momento da determinação dos atributos – permanece contraposto ao verdadeiro acerto que significa a definição da substância como infinito positivo, é possível comprovar que a via que o verdadeiro infinito abre, apesar de tudo, se impõe – embora isto se deva às próprias deficiências do sistema: “*Tem a substância, com efeito – pergunta-se Hegel –, uma multidão infinita de atributos? Como em Espinosa só nos encontramos com dois atributos que concede a Deus, o pensamento e a extensão, o infinito não deve interpretar-se aqui no sentido de uma multidão indeterminada, mas sim de um modo positivo, como um círculo que encerra dentro de si uma infinitude perfeita*”⁸⁸. Assim, a indefinição do múltiplo se simplifica e se aperfeiçoa na unidade de uma oposição (entre o ser e o pensamento do ser), que só resta levar até suas últimas conseqüências para que, consumada como contradição, possa identificar-se com a positividade da substância no seu devir sujeito.

Hegel assinalou bem, sem dúvida, certas questões nodais do espinosismo: o estatuto do infinito (“o conceito do conceito”, segundo Hegel), o papel central dos atributos, e a exigência de uma inteligência renovada (ou uma emenda do intelecto) que consiga realizar uma crítica compreensiva dos mecanismos imaginários que obstaculizam o conhecimento adequado, base da vida ética. E, no entanto, conseguimos discernir no tratamento de tais

⁸⁷ G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p.289.

⁸⁸ *Ibidem.*

questões caminhos que são, em sentidos cruciais, divergentes. Para Espinosa, desses pilares tem que seguir-se – como necessariamente seguem os modos dos atributos que os produzem – um mundo transfigurado, e o caminho demonstrativo nos conduzirá “como pela mão” a compreender a dimensão dessa transformação. Como já sabemos, para Hegel o espinosismo só haverá chegado a desenhar a ilusão de um movimento, que logo se apagará na imobilidade originária que tende ao recuo sobre si (pois nada concreto pode produzir um discurso filosófico que desconhecendo o meio da reflexão especulativa que lhe pertence, parte, como as matemática, de definições). É agora o momento, entretanto, de considerar as coisas tal como Espinosa as apresentou, e para isso devemos analisar em detalhe os “pilares” de sua ontologia, para o quê nos valeremos do contraponto entre a famosa Carta 12 de Espinosa a Meyer e a Parte I da *Ética, De Deo*.

A QUESTÃO DO INFINITO EM ESPINOSA

“A questão do infinito – diz Espinosa na Carta 12 – sempre pareceu difficílissima para todos, até mesmo inextricável, porque não distinguiram entre aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição, e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa. E também porque não distinguiram entre aquilo que é dito infinito porque não tem fim, e aquilo cujas partes, embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número. Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que só pode ser inteligido, mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar”⁸⁹.

A compreensão do infinito resulta, então, indissociável de certo *saber distinguir*. Distinguir, em primeiro lugar, entre o que é infinito ou ilimitado porque sua essência ou natureza o é – quer dizer, porque a mesma definição da coisa estabelece a necessidade de sua infinitude –, e o que é infinito ou ilimitado não por sua própria natureza, mas por sua causa – ou seja, o que é infinito porque é causado por uma coisa que é infinita ou ilimitada. Além disso, é preciso saber distinguir entre o que é infinito precisamente por ser ilimitado – seja por sua essência ou por sua causa – e aquilo que, apesar de ter limites (um máximo e um mínimo), não pode ser associado a número nenhum. Tais distinções podem ser

⁸⁹ Espinosa, Correspondência, em *Os pensadores*, ed. cit., p. 381.

adequadamente efetuadas se, novamente, distingue-se entre o modo em que o intelecto pensa o infinito e o modo em que o faz a imaginação. Somente realizando a crítica da maneira em que a imaginação opera (isto é, *compreendendo* o modo em que nossa mente, espontaneamente, tende a produzir as idéias das coisas, e *tomando distância* dessa produção espontânea para organizar de outra forma o pensamento), o intelecto pode perceber que certas coisas são infinitas por sua natureza e de forma alguma podem conceber-se como finitas; que outras coisas são infinitas em virtude da causa da que dependem, o que habilita a possibilidade de que sejam consideradas abstratamente – isto é, separadas da causa infinita que as produz – como divisíveis em partes e limitadas (por mais que isto não convenha com sua natureza infinita e ilimitada); e que outras coisas, enfim, chamam-se infinitas ou indefinidas porque não podem igualar-se a número nenhum, embora seja possível as conceber – por ter um máximo e um mínimo – como maiores ou menores.

Mas o que quer dizer saber distinguir? Que aspectos envolve a atividade de discernimento que deve realizar o intelecto se pretende compreender verdadeiramente o infinito? Aqui se abre todo um âmbito de questões fundamentais para compreender o espinosismo, e que são, provavelmente, aquelas que as críticas apresadas não chegam a ver quando supõem que é muito simples entender a perspectiva espinosista sobre o absoluto e é, conseqüentemente, muito fácil refutá-lo. É preciso saber distinguir, insiste Espinosa; e podemos identificar os aspectos envolvidos nessa atividade de discernimento, aspectos que estão implícitos na análise espinosana do infinito: 1) É preciso diferenciar, em primeiro lugar, as palavras e as coisas, distinguir os *nomes* que o homem atribui às realidades que procura conhecer, dessas mesmas realidades consideradas segundo sua natureza própria. 2) Ao mesmo tempo, é necessário perceber a diferença, já não entre as palavras que imaginamos e as coisas reais, mas entre as próprias coisas reais: reconhecer a existência de realidades diversas ou de modalidades distintas da existência, isto é, a diferença no interior da existência. 3) O que, por sua vez, implica o estabelecimento adequado da diferença e a relação entre as essências e as existências, entre a natureza própria ou “intrínseca” das coisas tal como sua definição pode compreendê-la, e seu ser no contexto das múltiplas relações que constituem o mundo. 4) E finalmente, a diferença que existe entre as próprias essências, todas elas singulares, em si mesmas distintas e, por isso, distinguíveis. De que maneira tais distinções colaboram na adequada definição do que é absolutamente infinito e

daquilo que só é infinito em seu gênero, assim como daquilo que é infinito por sua própria natureza e o que é infinito em virtude de sua causa? Vejamos isso passo por passo.

1- As palavras e as coisas

Como as palavras – diz Espinosa no TIE – são parte da imaginação, isto é, fingimos muitos conceitos na medida em que, vagamente, por alguma disposição do corpo, são compostos na memória, não se deve duvidar de que também as palavras, como a imaginação, podem ser a causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução. Acrescente-se que são formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo, de modo que não são senão sinais das coisas como se acham na imaginação, nas não como estão no intelecto; o que claramente se vê pelo fato de que todas as coisas que estão só no intelecto e não na imaginação receberam muitas vezes nomes negativos, como sejam, incorpóreo, infinito, etc., e também muitas coisas que são realmente afirmativas se exprimem negativamente, e vice-versa, como são incriado, independente, infinito, imortal, etc., porque, sem dúvida, muito mais facilmente imaginamos o contrário disso, motivo pelo qual ocorreram antes aos primeiros homens e usurparam os nomes positivos. Muitas afirmações e negações nascem porque a natureza das palavras se acomoda a isso, mas não a natureza das coisas; por isso, se ignorássemos isto, facilmente tomaríamos algo falso por verdadeiro.⁹⁰

“Infinito”, então, conta-se entre aquelas palavras negativas que, devido às dificuldades para compreender o que só pode ser entendido – e não imaginado –, aplicam-se a uma realidade positiva. As palavras surgem, graças à atividade corporal, como signos diretamente associados às afecções ordinárias que compõem a vida imaginativa. Inseparáveis das disposições variáveis do corpo, e das conexões que estabelece a memória para organizar uma experiência que de outro modo seria fragmentária e caótica, as palavras carregam consigo essa pertença (“formam parte da imaginação”). Assim, quando o pensamento tenta compreender realidades que não são imagináveis (isto é, que não podem ser conhecidas a partir das imagens – que têm seu princípio na afecção recíproca dos corpos) deve precaver-se em relação a essa vinculação originária das palavras (pois do contrário, “elas podem, como a imaginação, ser causa de numerosos e grandes erros”). Entre tais erros, com efeito, encontra-se a tendência a conceber a realidade do que é infinito a partir dessa disposição imediata, quer dizer, a partir da perspectiva do que é finito, que – mediante a projeção da sua situação própria, enquadrada nas condições intercorporais específicas que a definem – trata de remontar-se para além de seu horizonte de

⁹⁰ TIE, §§88 y §89, em *Os Pensadores*, ed. cit., p. 71.

conhecimento próximo. Assim, se por um lado a experiência imediata possibilita o surgimento de certas idéias que, por estarem associadas a imagens – produzidas a partir de interações reais, resultantes de uma causalidade física efetiva – são “positivas” (idéias que, como diz Espinosa, “apresentaram-se primeiro aos primeiros homens e usurparam os termos afirmativos”), por outro lado, aquilo que não é suscetível de ser imaginado e que só pode ser entendido foi, geralmente, concebido como o contrário dessa positividade originária e, por isso, foi exprimido com nomes negativos. Desta forma, a experiência do que é *corpóreo, finito, criado, dependente* ou *mortal* serve de base – paradoxal e insuficiente – para construir as noções de *imaterial, infinito, incriado, independente* ou *imortal*. Paradoxal, pois essa base só sustenta o sentido procurado enquanto é negada, de tal forma que nossa reconstrução espontânea da noção de *independência* ou *infinitude* se assenta na idéia que temos do que *não é* “dependente” ou do que *não é* “finito” (tal como o experimentamos). Insuficiente, pois, como resulta evidente, não consegue revelar que uma coisa é infinita nem caracteriza essa propriedade sua, ao dizer que essa coisa é *não-finita*; mas tampouco resolve-se o problema adicionando determinações negativas, e dizendo que algo é infinito porque ilimitado, incomensurável, imenso, incriado, interminável ou imperecível. Pois o único que se afirma com isso, em última instância, é que o infinito é... impensável.

Enfim, se a inadequação constitutiva das palavras e as conseqüentes dificuldades para seu uso conceitual se manifestam amplamente quando se trata de apreender o positivo mediante termos negativos (pois a indicação do que algo *é* mediante a simples enunciação do que *não é* resulta, sem dúvida, uma aproximação muito insatisfatória de sua natureza), o caso do infinito, por referir-se ao ser do absolutamente positivo, poderia ser considerado como o caso extremo de tal inadequação (o que justifica que “a todos tenha parecido um tema muito difícil e inclusive inextricável”, como diz Espinosa na Carta 12). Desta maneira, conforme vemos, o problema do que seja infinito começa a partir do próprio nome com que é designado.

2- A “divisão do ser” (diferentes existências)

Mas, adicionalmente, não deve perder-se de vista que quem fala de “infinito”, fala de *coisas* infinitas⁹¹. Daí que, para poder distinguir entre as diversas formas em que o infinito é concebido, seja necessário compreender as diferenças entre os tipos de realidades ou existências às quais tais conceitos referem. É por isso que Espinosa incorpora, na mesma Carta 12, um esclarecimento sobre as que considera serem duas formas de existência totalmente diversas: “Nós concebemos a existência da substância como totalmente diversa da existência dos modos”⁹². Mas qual a diferença entre tais existências?

A existência da substância segue necessariamente de sua essência ou de sua definição (“isso que é em si e é concebido por si” – E, I, def.3), ou seja, à sua essência pertence necessariamente o existir. Dizer de uma essência que ela envolve a existência equivale a dizer que se trata de uma natureza que só pode ser concebida existente. É por isso que a existência da substância é a existência necessária ou, o que é o mesmo, a necessidade da existência. Pelo contrário, à essência dos modos não pertence o existir, quer dizer, de sua definição (“Por modo entendo afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido.” – E, I, def.5) não segue sua existência. A existência modal, então, não é necessária, pois embora um modo exista atualmente, pode ser pensado como não existente (“Enquanto consideremos a essência dos modos e não prestemos atenção à ordem de toda a natureza, do fato de que os modos já existam não podemos concluir que existirão ou não depois nem que existiram antes ou não”⁹³). E como diz o axioma 7 de E, I: “O que quer que possa ser concebido como não existente, sua essência não envolve existência.”.

Da diferença entre a existência da substância e a existência dos modos surge, então, a distinção entre a *eternidade* e a *duração*. Na E, I, def.8 Espinosa define a eternidade da maneira seguinte: “Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna”; e a explicação da definição diz que “tal existência, pois, assim como uma essência de coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim.” Em tal sentido, a eternidade é a necessidade da existência, ou a

⁹¹ Senão, o infinito só seria um ente de razão, e não a propriedade real de um ser real.

⁹² Spinoza, Correspondência, *op. cit.*, p. 131.

⁹³ *Ibidem*.

realidade do ser cuja essência implica necessariamente a existência. A duração, diferentemente, explica a existência dos modos, quer dizer, a existência do que não é em si e por si necessário e que, por isso, pode ser pensado como não existente; daí que a duração ou existência dos modos, se “considerarmos unicamente sua essência e não a ordem da natureza”, possa ser “determinada à vontade”, concebida como maior ou menor, ou dividida em partes, conservando inalterado seu conceito ou definição. Pelo contrário, “a eternidade e a substância, como não podem ser concebidas mais que como infinitas, não admitem nada do tipo, a menos que destruamos simultaneamente seu conceito”, pois – diz sugestivamente a Carta 12 – *a existência da substância se explica pela fruição infinita de existir*⁹⁴.

3- A existência e a essência

Mas reconhecemos aqui, então, a atuação de outra das distinções que mencionamos, já que se podemos determinar a existência dos modos e dividi-la em partes sem que isso

⁹⁴ Se bem sugestivo, tudo isto parece por enquanto bastante abstrato. Mas esse é o custo que deve pagar-se ao se colocar sob uma perspectiva ontológica que parte do *infinito*, isto é, da *totalidade*. Espinosa sabe das dificuldades que enfrenta ao começar sua *Ética* pela construção do conceito de absoluto (“Deus”), e por isso pede, em mais de uma oportunidade, paciência ao leitor (“rogo que prossigam comigo em passos lentos, e que não julguem isso até que tenham lido tudo do começo ao fim”). É interessante remarcar que se trata da mesma recomendação de Hegel, no prefácio à segunda edição da *Lógica*, quando admirado pelo “assombroso número de objeções e ataques dirigidos contra os primeiros conceitos ou proposições da lógica” (o ser, o nada, e o devir), solicita a calma e a benevolência do público. Tais objeções, diz Hegel, pareceriam supor que para avaliar toda a empresa da Lógica seria lícito examinar em profundidade somente o seu princípio, para só avançar se este conseguir passar a prova da consistência. Esta posição da crítica deve questionar-se, então, por diversas razões: por um lado, por desconsiderar que o princípio é, na realidade, o mais simples e o mais abstrato, e que só explicitará seu sentido quando todo o desenvolvimento tenha sido efetuado; por outro lado, por aliviar demais o trabalho do pensamento, pois supondo que no germe que enfrenta encontra-se contido tudo o que virá, acredita que ao considerar esse germe compreende o conjunto, quando em verdade o esforço de compreensão que realiza é o mais fácil (pois é simples compreender o simples). Ao mesmo tempo, essa posição manifesta uma atitude impaciente que quer acelerar o ritmo da reflexão, sobre-valorando o que se apresenta imediatamente ao pensamento. E por último, substitui o necessário acompanhar “o que segue” a partir desse princípio pelos preconceitos, exteriores à obra, que constituam a perspectiva do leitor. Frente às objeções muito apressadas, então, Hegel reivindica uma “formação e educação do pensamento” (sua própria reforma do entendimento) por cujo meio se obtenha o comportamento plástico do mesmo, requerido pela análise do seu objeto: o próprio pensamento, cujo movimento natural é, em sua necessidade, igualmente flexível.

implique a destruição de seu conceito, isso significa que *uma coisa* é essa existência enquanto pode ser assim determinada, e *outra coisa* é a essência dos modos, que permanece indivisa tal como sua definição a concebe. Assim, embora seja possível conceber certa parte da duração de uma existência diferenciando-a de outras partes (por exemplo, no caso da vida de um homem, podemos considerar o período de sua juventude), ou possamos determiná-la em seu conjunto (dizendo, por exemplo, que um homem viveu até a idade de noventa anos) e considerá-la então como maior ou menor, mais ou menos estendida que outras, isso não implicará que a *essência* correspondente a essa existência seja suscetível desse tipo de determinação ou de similares divisões. Essa distinção que pode ser realizada entre a essência e a existência de algo não consiste, entretanto, na diferenciação entre algo que efetivamente existe (a existência propriamente dita) e algo que não seria “existente” no mesmo sentido (a essência); por isso nossa ênfase: uma coisa (que existe) é a existência de algo, e outra coisa (que também existe) é a essência desse mesmo algo. Ora, essas “duas” coisas *distinguíveis*, na verdade, não existem separadamente; pois é a existência ou realidade de uma *só e mesma coisa* a que pode ser considerada tanto do ponto de vista de sua existência, como do ponto de vista de sua essência, sem que tal distinção de perspectivas implique que estejamos nos referindo a seres diversos: é da mesma coisa que dizemos que uma coisa é sua existência e outra sua essência. Desta maneira, não se trata de *separar* a essência de algo (como possibilidade inatual, ou ser meramente lógico ou pensado) de sua existência (como atualização dessa possibilidade, ou ser real e mundano), mas de compreender a distinção que pode estabelecer-se entre sua essência – real e existente – e sua existência⁹⁵. Inseparabilidade entre a essência e a existência de uma coisa que fica clara em virtude da mesma definição espinosana de *essência*: “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido.” (E,II,def.2). Assim, não só a coisa não pode ser nem ser concebida se não for dada sua essência, mas também à inversa:

⁹⁵ Como diz muito bem Deleuze: “As essências de modos não são nem possibilidades lógicas, nem estruturas matemáticas, nem entes metafísicos, mas são realidades físicas, *res physicae*. Espinosa quer dizer que a essência, enquanto essência, tem uma existência. *Uma essência de modo tem uma existencia que não se confunde con a existência do modo correspondente*. Uma essência de modo existe, é real e atual, inclusive se não existe atualmente o modo do qual é a essência”. Deleuze, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, pp. 184-185.

a essência não pode ser nem ser concebida sem a coisa⁹⁶. Em definitivo, esta impossibilidade de dissociar a essência e a coisa da qual é essência remete à inseparabilidade da essência e a existência a que nos referíamos, e consiste na própria concepção espinosana das essências como *coisas existentes* ou seres atuais, e não como possíveis.

4- Distinção de essências

Ora, esta simultânea distinção e identidade entre essência e existência varia segundo a coisa que consideremos, pois, como assinalamos anteriormente, existem *realidades* que são diferentes. Em sentido rigoroso, na verdade, só é possível realizar tal distinção entre essência e existência quando nos referimos aos modos; pois no caso da substância, sua “existência não se distingue de sua essência”, sua existência e sua essência “são um só e o mesmo”, quer dizer, são idênticas⁹⁷. Mas o que queremos enfatizar agora é que se essas realidades – a existência da substância e a existência dos modos – são realidades diferentes, isso é assim porque são suas essências as que diferem. De tal forma que, para compreender a diferença entre tais existências, deve considerar-se a diferença entre as essências correspondentes (“A existência singular de uma coisa qualquer não é conhecida senão na medida em que conhecemos sua essência” – TIE, §26). Desta maneira, a distinção de essências constitui a última das distinções a que aludimos, e que fazem parte desse *saber distinguir* que é fundamental para abordar a intrincada questão do infinito. Se a existência da substância é “totalmente diversa da existência dos modos”, isso deriva, como já dissemos, de que *à essência* da substância *pertence* necessariamente o existir, enquanto que *à essência* dos modos *não pertence* o existir (o que redundaria na indistinção e a distinção, respectivamente, da essência e a existência). Estamos falando, então, de uma propriedade da essência da substância que não pertence à essência dos modos; presença e ausência de uma propriedade que tem que seguir-se da própria natureza ou essência de cada uma dessas

⁹⁶ Se a primeira parte da definição (*pertence à essência de uma coisa aquilo dado o qual a coisa é necessariamente posta*) pode ser considerada um lugar comum da tradição filosófica (no sentido de uma tese geralmente aceita), a segunda parte (*pertence à essência de uma coisa aquilo que sem a coisa não pode ser nem ser concebido*) constitui uma fundamental inovação espinosana.

⁹⁷ E, I, P 20. Ver também Carta 10, em Spinoza, *Correspondência*, op.cit., p. 122.

coisas, definidas alternativamente como aquilo que é em si e se concebe por si, e aquilo que é em outra por meio da qual também é concebido. Trata-se, assim, da diferença de essência que permite distinguir o que é ontologicamente distinto, tal como o estabelece Espinosa no axioma 1 de E, I: “Tudo que é, ou é em si ou em outro”. O que pode ser expresso também assim: *fora do intelecto nada é dado exceto substâncias e suas afecções*⁹⁸. Ou, finalmente, desta outra maneira: a natureza consiste em ser *Natureza naturante* e *Natureza naturada*, isto é, consiste em ser, por um lado, uma infinidade de atributos que exprimem uma essência eterna e infinita (ou seja, Deus enquanto considerado como causa livre) e, por outro lado, tudo o que segue da necessidade da natureza substancial, quer dizer, de cada um dos atributos divinos (ou seja, todos os modos desses atributos, enquanto considerados como coisas que são em Deus e devem se conceber por ele)⁹⁹. Daí que seja necessário perguntar: em que consiste essa diferença de essência? Qual é a essência daquilo que é em si e se concebe por si, e de cuja definição segue necessariamente sua existência, e qual é a essência do que é em outra coisa e que, por isso, não envolve a existência necessária? (quer dizer: que realidades são esses dois tipos de realidade que esgotam toda a realidade?).

De cada coisa que existe, diz Espinosa, deve dar-se necessariamente uma causa determinada ou positiva pela qual existe. E essa causa deve estar contida na própria natureza e definição da coisa (se a existência pertencer a sua essência), ou deve dar-se fora dela¹⁰⁰. Desta maneira, o conhecimento da essência ou natureza de uma coisa consiste no conhecimento da causa efetiva que a produz; pois se a causa da coisa é adequadamente concebida, têm que seguir-se dela todas as propriedades que pertencem à sua essência e realmente a caracterizam. Assim, a distinção do que é ontologicamente diverso passa pela consideração da causa que o produz, e por isso a pergunta chave que deve ser feita quando se trata de conhecer algo é: a causa do seu ser e da sua existência se encontra em sua própria natureza ou essência, ou fora dela?¹⁰¹ A diferença entre o ser do que é em si e se

⁹⁸ E, I, P 4, dem. y P 6 cor.

⁹⁹ E, I, P 29, esc.

¹⁰⁰ E, I, P8, esc.2, y Carta 34 a Johannes Hudde.

¹⁰¹ Como diz Espinosa também no TIE, §92: “Exige-se para o nosso último fim que a coisa seja concebida por sua essência tão-somente, ou por sua causa próxima. A saber, se a coisa é em si, ou, como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima. Porque, de fato, o conhecimento do efeito

concebe por si e o ser do que é em outra coisa e se concebe por outra coisa, consiste em que o que é *em outro* tem sua causa *fora de si* (naquela outra coisa em que é e pela qual se concebe), enquanto que o que é em si tem, justamente, sua causa em si mesmo, em sua própria essência. Só a substância é *causa de si*, como o estabelece a primeira definição da *Ética*: “Por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente”.

Ora, toda causa, precisamente por ser causa, atua necessariamente, quer dizer, necessariamente produz efeitos¹⁰². A coisa que tem uma essência que envolve a existência, ou seja, que tem em si mesma a potencia para se produzir, inclui em si a causa pela qual essa sua existência é necessariamente produzida. Isso significa que unicamente *por ser*, existe e atua com total necessidade; *pois sendo* “causa de si”, sua própria essência ou ser consiste em existir autoproduzindo-se. Por isso, aquilo que é causa de si é uma causa absoluta ou, o que é o mesmo, é uma coisa *livre* (“existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir” – E, I, def.7). Mas nesse caso, que pode dizer-se dos modos, que não têm em si sua causa, e são portanto determinados “por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada”? Se a essência da substância, por ser o que é em si e se concebe por si, consiste em ser *causa sui*, o que é em outra coisa e é concebido por outra coisa, deve supor-se sem essência ou inessencial, visto que não teria em si a consistência positiva que a auto-causação lhe proveria? E tem que ser pensado como definitivamente coagido e alheio a toda liberdade? Omitindo por ora o fato de que os modos em Espinosa não são só finitos, pois existem também os modos infinitos, tratemos

nada mais é que adquirir um mais perfeito conhecimento da causa.” (Espinosa, *Tratado da correção do intelecto*, trad. Carlos Lopes de Mattos, em *Os pensadores*, V. XVII, São Paulo, Abril, 1973, p. 72). O conhecimento da causa é aquele que nos permite precaver-nos contra as abstrações e a pretensão de acessar às coisas singulares mediante universais (que só existem no intelecto, e não na realidade). Assim, Espinosa continua dizendo no TIE, §93: “Logo, nunca poderemos, enquanto tratamos da investigação das coisas, concluir algo de abstrações, e tomaremos muito cuidado em não misturar o que está só no intelecto com o que está na coisa. Mas a melhor conclusão se tirará de alguma essência particular afirmativa, ou seja, de uma verdadeira e legítima definição. Efetivamente, o intelecto não pode descer de axiomas só universais a realidades singulares, visto que os axiomas se estendem a coisas infinitas e não determinam o intelecto para contemplar uma coisa singular mais do que outra”. (*Ibidem*). Assim, e como veremos mais adiante, entre os fundamentais esforços de distinção que realiza Espinosa, encontra-se o de não confundir os seres puramente racionais (entes de razão, que só existem no intelecto) com os seres reais.

¹⁰² E I, ax.3: “De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito”.

de ver se este questionamento pode ou não ser considerado legítimo em relação às coisas singulares.

O que é em outro e é limitado por outro da mesma natureza é determinado externamente a existir e a produzir efeitos. Nesse sentido, todo modo finito¹⁰³ tem uma causa exterior que explica sua existência e suas operações; assim, remete a outro modo finito que o determina e que, por sua vez, está determinado por outro, e esse por outro, ao infinito. Por isso, trata-se do tipo de realidade que constituiria o reverso do que se diz livre: “é dita (...) necessária, ou antes coagida, aquela [coisa] que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada” (E, I, def.7). E entretanto, deve dar-se todo seu peso ao fato de que os modos finitos são *duplamente* determinados, pois embora seja certo que uma coisa singular foi determinada a existir e operar por outra coisa singular, também é verdade que “tudo que é determinado a existir e operar, assim é determinado por Deus” (dupla determinação ou “sobredeterminação” que mais adiante consideraremos com mais atenção)¹⁰⁴. A questão fundamental aqui é que *o que é em outra coisa* pela qual também é concebido *é na substância*, e não em outra coisa qualquer; o ser em outro *é na única substância* que existe necessariamente, e é produzido imanentemente por ela como modificação ou afecção de sua própria essência. As coisas que têm sua causa “fora de si”, a têm no ser absolutamente infinito no qual são, e que as causa em si mesmo como seus efeitos imanes, como as afecções de sua essência, como seus infinitos “modos” de ser.

¹⁰³ “É dita finita em seu gênero essa coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. Por exemplo, um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.” (E,I,def.2).

¹⁰⁴ Lembremos agora, em qualquer caso, a maneira em que essa dupla determinação é introduzida na *Ética* (E, I, P28, dem.): “Tudo que é determinado a existir e operar, assim é determinado por Deus (pela prop. 26 e corol. da prop. 24). Mas isso que é finito e tem existência determinada não pôde ser produzido pela natureza absoluta de algum atributo de Deus, pois tudo que segue da natureza absoluta de algum atributo de Deus é infinito e eterno (pela prop. 21). Logo, deve ter seguido ou de Deus ou de algum atributo dele enquanto considerado afetado por algum modo; com efeito, além da substância e dos modos nada é dado (pelo ax. 1 e def. 3 e 5); e os modos (pelo corol. da prop. 25) nada são senão afecções dos atributos de Deus. Ora, também não pôde seguir de Deus ou de algum atributo dele enquanto afetado por uma modificação que é eterna e infinita (pela prop.22). Logo, deve ter seguido ou sido determinado a existir e operar por Deus ou algum atributo dele, enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem existência determinada; o que era o primeiro. Ademais, por sua vez, esta causa, ou seja, este modo (pela mesma razão pela qual demonstramos, há pouco, a primeira parte desta), deve também ter sido determinada por outra, que também é finita e tem existência determinada, e por sua vez esta última (pela mesma razão) o é por outra, e assim sempre (pela mesma razão) ao infinito. C. Q. D.”

Daí que para conceber adequadamente a essência dos modos seja necessário compreender que tipo de essência e que tipo de causalidade constituem a substância¹⁰⁵.

Como sabemos, Espinosa define “Deus” como uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita (onde *atributo* é “isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” – E, I, def.4). A essência da substância – que envolve ou implica a existência necessária – é constituída, então, por uma infinidade de atributos, dos que só conhecemos dois, a extensão e o pensamento. E como cada atributo exprime a essência eterna e infinita que todos simultaneamente constituem, cada um deles deve ser infinito. Mas infinito *em seu gênero* (e não “absolutamente” infinito), pois, como já assinalamos, infinito em seu gênero é aquilo do que podem negar-se infinitos atributos. E como diz Espinosa de maneira muito simples na Carta 4 a Oldenburg, é suficiente comprovar que “a extensão, enquanto tal, não é o pensamento” (quer dizer, que o pensamento não pertence à natureza da extensão) e, inversamente, que o pensamento não é a extensão, para compreender que ambos os atributos são infinitos só em seu gênero e não absolutamente infinitos (pois “ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação” – EI, def.6,explic.). Assim, se uma realidade é infinita em seu gênero, isso significa que não existe coisa nenhuma que possua sua mesma natureza e que possa limitá-la¹⁰⁶, pois caso existisse, aquela realidade não seria infinita, mas finita; desta maneira, tudo o que compartilha uma certa natureza – extensa, por exemplo – está compreendido nessa infinitude, e coisa nenhuma que seja extensa pode ser concebida fora dela. Mas tampouco outra realidade qualquer, sem nada em comum com a extensão – como o pensamento, por exemplo – pode limitá-la. *Nada em comum* tem entre si os atributos da

¹⁰⁵ Para caracterizar apropriadamente os efeitos de qualquer causa é necessário, justamente, conhecer essa causa. Como diz o axioma 4 de E,I: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”.

¹⁰⁶ Onde o “limite” é, para Espinosa, algo imposto a certa natureza pela existência atual de outra coisa da mesma natureza que a supera, estando por isso necessariamente associado à existência das coisas finitas. Como lemos na definição 2 da E,I já citada: “um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo”. “Maior” quer dizer “superior em potência”, como fica claro mais à frente na *Ética*, sendo especialmente desenvolvido na Parte IV a partir da constatação de que “a força com que o homem persevera na existência é limitada, e resulta infinitamente superada pela potência das causas exteriores” (E,IV, P3).

substância: cada um é em si e se concebe por si; o que explica que não exista entre eles limitação recíproca alguma, nenhuma interação, nenhuma relação causal¹⁰⁷, e que cada um deles seja, então, infinito em seu gênero ou ilimitado. Por isso, os atributos são *absolutamente diferentes*, e também por isso o ser da substância formada por eles (uma realidade ou existência absolutamente infinita, constituída por uma infinidade de realidades ou essências infinitas percebidas pelo intelecto como seus atributos) consiste na unicidade do irredutivelmente diverso: a realidade absolutamente diversificada em seu ser único. Que a substância seja *única*, se explica, desta maneira, pela sua própria constituição: sua essência é feita de *todas* as essências, sua realidade está constituída por *todas* as realidades diferentes existentes, de tal forma que fora da substância nada pode ser nem ser concebido. Por isso, dizer “Deus” é o mesmo que dizer “Natureza”. Porque a natureza é a *realidade de todas as realidades distintas*, constituída por e constituinte de tudo o que existe no universo.

De tal essência seguem, então, as propriedades do ser absolutamente infinito, que Espinosa sintetiza, na Carta 35 a Hudde, da seguinte maneira:

Mostrarei brevemente que propriedades deve ter um ente que envolve a existência necessária: 1.º É eterno: pois se lhe fosse atribuída uma duração determinada, fora dessa duração seria preciso conceber esse ente ou como não existindo, ou como não envolvendo a existência necessária, o que contraria sua definição. 2.º É simples e não composto de partes: pois seria preciso que as partes componentes fossem anteriores ao composto na natureza e no conhecimento, o que não tem lugar quando se trata de um ente eterno por sua natureza. 3.º Deve ser concebido somente como infinito e não como determinado: pois se a natureza desse ente fosse determinada e se fosse concebida como tal, seria preciso que fora desses limites esse ente fosse concebido como não-existente, o que contraria sua definição. 4.º É indivisível: porque se fosse divisível, poderia ser dividido em partes de mesma natureza que ele ou de natureza diversa à dele; neste segundo caso, poderia ser destruído e, portanto, não existir; no primeiro caso, uma parte qualquer envolveria uma existência necessária e poderia, portanto, existir e ser concebida sem as outras e por si só, e compreendida como uma natureza finita, mas pelo que precede isto é contrário à definição. Pode-se ver, portanto, que se quisermos atribuir qualquer imperfeição a esse ente, cairemos imediatamente em contradição. Pois tanto se a imperfeição (...) consistisse em algum

¹⁰⁷ “Duas substâncias que têm atributos diversos nada têm em comum entre si.” (E,I, P2). “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.” (E,I,ax.5). “De coisas que entre si nada têm em comum uma com a outra, uma não pode ser causa da outra.”, pois “Se nada têm em comum uma 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.” (E,I,P3 y dem.).

defeito ou em certos limites que ela possuísse, como se residisse em alguma mudança que, por falta de forças, ela pudesse sofrer das causas externas, sempre nos veríamos forçados a admitir que essa natureza, que inclui a existência necessária, ou não existe ou não existe necessariamente. De onde concludo: 5.º Tudo aquilo que envolve a existência necessária não pode ter em si qualquer imperfeição, mas só deve exprimir a perfeição. 6.º Além disso, visto que é somente da perfeição que pode provir um ente que exista por sua suficiência e força (...) aquele ente que contém em si todas as perfeições (...) existe¹⁰⁸.

Ora, se para caracterizar, já não a substância mas os modos, utilizarmos a série de notas distintivas que encontramos no texto desta carta, conservando unicamente o aspecto “opositivo” ou excludente em relação à *causa sui* (enquanto a substância é o que é em si, os modos são o que é em outro; se a substância é eterna, os modos duram; se a substância é infinita e indivisível, os modos podem conceber-se como determinados e compostos de partes) estaríamos subestimando as conseqüências fundamentais da associação entre o caráter *imane*nte da causalidade substancial e a determinação básica da essência da substância como sendo a infinita produtividade de uma *potência* infinita. A substância chamada “Deus” produz todo o que existe em si, sem sair de si, por isso deve ser entendida como “causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva” (E, I, P 18). E tudo isso que necessariamente segue dessa força produtiva ou “essência ativa” como efeitos imanes

dela, é por ela produzido *da mesma maneira* em que se auto-produz, isto é, segundo as mesmas formas e leis que pautam e constituem sua diversidade interna. Daí que seja imprescindível compreender que “no sentido em que Deus é dito causa de si, é a dizê-lo também causa de todas as coisas” (E,I, P25,esc.), pois isso é o que explica que “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” (E,I, P25,cor.). O *ser em outro*, então, é – *positivamente* e não opositivamente – expressão parcial (certa e determinada) da potência absoluta e ao mesmo tempo qualificada (através de um atributo) de uma força de produção absoluta (a causa de si, que tem a potência de produzir tudo o que existe ao auto-produzir-se)¹⁰⁹. E dado que “a potência de Deus é sua essência mesma”

¹⁰⁸ Espinosa, Correspondência, *Os Pensadores*, ed.cit., pp. 394-395.

¹⁰⁹ “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito).” (E I, P 16).

(E,I,P34)¹¹⁰, essa potência é deste modo a que define as essências das coisas singulares que, enquanto efeitos de uma causa imanente, são *expressões* determinadas dessa potência (ou o que é o mesmo neste caso: *partes* constituintes dessa potência, ou seus infinitos *graus*) e, por isso, elas mesmas são causas de seus próprios efeitos. Ou como lemos na *Ética* (I, P 36 e dem.): “Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito”, pois “o que quer que exista exprime de maneira certa e determinada a natureza, ou seja, a essência de Deus, isto é, o que quer que exista exprime de maneira certa e determinada a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas, por conseguinte disso deve seguir algum efeito.” Fica claro, então, que a potência de produzir efeitos (isto é, a força para atuar) não só é a essência de Deus, mas também a de toda e qualquer realidade, que recebe da substância, imanentemente, sua efetividade – com o que ficaria preliminarmente resolvida a objeção referente à inessencialidade e à suposta passividade do que é em outro (mas logo teremos oportunidade, mais a frente, de voltar ao assunto). Igualmente, o que dissemos a respeito da *necessária distinção* entre o ser da substância e o ser dos modos se compreende melhor agora como uma distinção interna à *mesma realidade*, que, tanto ao nível do que é absolutamente ilimitado e livre como ao nível de seus “últimos” e mais mínimos efeitos, compartilha os *mesmos atributos* – expressivos de uma única potência de produção infinitamente diversificada. A essência dos modos é, desta forma, uma parte da essência infinita de Deus e, ao mesmo tempo, está constituída por certas modificações dos atributos divinos que exprimem sua natureza de maneira certa e determinada.

A ESPONTANEIDADE ABSTRATIVA. TEMPO, MEDIDA E NÚMERO

Mas voltando para a Carta 12, por que são necessárias todas essas distinções para tratar a questão do infinito? Contra quais confusões essas distinções devem atuar? Sigamos acompanhando o texto espinosano onde o deixamos. Se a existência da substância e a existência dos modos diferiam radicalmente (sendo explicadas, respectivamente, pela eternidade e pela duração), resultava dessa diferença que a duração ou existência dos

¹¹⁰ “Com efeito, da só necessidade da essência de Deus segue Deus ser causa de si e de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas são e agem, é sua própria essência.” (E, I, P 34, dem.).

modos podia ser determinada – concebida como maior ou menor, dividida em partes, etc. – sem que seu conceito se visse afetado, enquanto a existência da substância não admitia nenhuma determinação do tipo. Por isso, continua Espinosa,

Só por brincadeira, para não dizer por insanidade, alguns consideram a substância extensa composta de partes, isto é, de corpos realmente distintos. Seria como se alguém quisesse, pela junção e acumulação de círculos, compor um quadrado, um triângulo ou qualquer outra coisa de essência totalmente diversa. Por isso destrói-se por si mesma aquela miscelânea de argumentos que os filósofos habitualmente oferecem para mostrar que a substância extensa é finita, pois supõem uma substância corporal composta de partes.¹¹¹

Os que pensam que a substância extensa está formada por partes não compreendem que a substância absolutamente infinita – um de cujos atributos é, precisamente, a extensão – é indivisível. Uma somatória de corpos discretos, ou o conjunto infinito de todos os corpos existentes no universo, não pode jamais compor a substância extensa. Pois se trata, aplicando agora as distinções que viemos considerando, de existências ou realidades diferentes (uma coisa é a existência da substância, considerada desde qualquer um dos seus atributos – neste caso, a extensão –, e outra “totalmente diversa”, a existência dos modos – neste caso, os corpos). Supor que o ser extenso pode consistir em uma totalidade formada por um agregado de elementos, é confundir a natureza do infinito e do finito, invertendo desta forma a ordem da causalidade real: se a extensão se dividisse em partes, tais partes seriam anteriores ao todo extenso, quando na verdade, a “substância é anterior por natureza a suas afecções” (E,I,P1) – quer dizer, a substância enquanto é extensa é a causa que explica, por efetivamente produzi-los, tanto a existência quanto a essência de todos os modos singulares da extensão. Se ao pretender dar conta da natureza do que é por sua própria essência infinito, projeta-se o que a experiência imediata ensina sobre os seres determinados, confundem-se também as essências que devem ser distinguidas (onde, na verdade, a extrapolação é dupla: o que percebemos de uma existência, conclui-se como próprio de uma essência – confusão da existência com a essência –, para logo assimilar essa essência à essência de outra coisa diferente). A distinção entre as essências que se perde nesse movimento é, neste caso, a seguinte: a essência da extensão *não constitui* a essência dos modos extensos finitos que, entretanto, *explica*. Frente a tais essências singulares, é

¹¹¹ Espinosa, *Correspondência*, em *Os Pensadores*, ed.cit., p.382.

uma “essência radicalmente diversa”, pois, precisamente, *constitui, sim*, o ser da substância divina. Nesse caso, se se considerasse que o que constitui o ser do absolutamente infinito pertence também à essência do que é finito e determinado, não seria possível, de fato, distingui-los, gerando-se os absurdos que Espinosa freqüentemente evoca a propósito das confusões entre diversas naturezas – “árvores que falam como os homens”, “homens gerando-se tanto a partir de pedras como de sêmen”, deuses que parecem homens e homens que parecem deuses, e em geral, todo tipo de formas transformando-se em outras quaisquer. Para o caso, tentar compreender o ser do extenso supondo que é uma soma infinita de corpos *é como se alguém quisesse formar, mediante a adição de muitos círculos, um quadrado ou um triângulo ou outra coisa de essência totalmente diversa.*

Como diz Espinosa, o desvario dos filósofos que pretendem que a extensão se compõe de partes, sustenta-se na tendência natural dos homens a dividir a substância extensa. Existe de maneira geral a disposição espontânea, isto é, orientada pela imaginação, a considerar a quantidade de um modo abstrato: separando-a de sua causa e prestando atenção somente aos efeitos produzidos pelas coisas extensas numa sensibilidade (humana) determinada. Desta maneira, a imaginação concebe a extensão como se ela fosse divisível, finita e composta; enquanto, pelo contrário, através de um uso apropriado do intelecto (que ensina a conceber todas as coisas por sua causa próxima ou por sua essência) compreender-se-ia que a extensão, sendo uma das formas de realidade constitutivas da natureza divina, só pode ser adequadamente pensada se é considerada tal como é em si, quer dizer, como substância, e por isso, como indivisível, infinita e única.

É este comportamento corrente da disposição imaginativa o que explica a existência das noções de tempo, medida e número, que mais que exprimir a realidade das coisas, auxiliam simplesmente a imaginação para organizar as percepções, originariamente fragmentárias, para os fins da vida prática:

A origem do tempo e da medida decorre de que podemos determinar à vontade a duração e a quantidade, quando concebemos esta abstraída da substância e aquela separada da maneira como flui das coisas eternas. O tempo serve para delimitar a duração, e a medida para delimitar a quantidade, de tal sorte que podemos imaginá-las facilmente tanto quanto seja possível. O número surge, além disso, porque separamos as afecções da substância da própria substância e as repartimos em classes para poder imaginá-las facilmente, e o

número surge para que as determinemos. Vê-se claramente, portanto, que a medida, o tempo e o número são apenas modos de pensar ou, melhor, de imaginar.¹¹²

A suposição de que o tempo, a medida ou o número encontram-se realmente na natureza é um erro que cometem aqueles que *não estão habituados a distinguir os entes de razão dos seres reais*. Eis aqui, então, outra distinção exigida pelo exame espinosano do infinito. Os entes de razão não são nada fora do intelecto, isto é, não são idéias que correspondam a uma coisa real (e nesse sentido, não pode dizer-se deles que sejam verdadeiros ou falsos)¹¹³; são modos de imaginar, e só nesse sentido, enquanto modos de pensar, são seres reais. Por isso, ao procurar saber o que o “tempo” é, por exemplo, é preciso indagar “a natureza deste modo de pensar, que se distingue de outro modo de pensar”¹¹⁴. E entretanto, de maneira geral, este critério não é respeitado, pois os entes de razão “surgem das idéias dos seres reais de maneira tão imediata que são facilmente confundidos com elas (por isso, lhes impuseram nomes como se se tratasse de seres que existem fora de nossa mente)”¹¹⁵. Assim, quando os filósofos pretendem investigar os seres reais e aderem, não obstante, ao senso comum que os substitui por entes imaginários, resulta que, devido a essa confusão, não surge um entendimento adequado nem da verdadeira natureza das coisas nem dos modos como as percebemos. Por um lado, se se confundirem “os modos da substância (...) com os entes de razão ou auxiliares da imaginação, nunca serão corretamente entendidos. Já que, quando assim fazemos, separamo-los da substância e do modo como fluem da eternidade, sem os quais, entretanto, não podem ser bem entendidos”. Por outro lado, ao se confundirem o tempo, a medida e o número com coisas reais, outorga-se consistência positiva a não-entes¹¹⁶, considerando-os, adicional e erroneamente, como infinitos, quando na verdade “o número, a medida e o tempo, por serem auxiliares da imaginação, não podem ser infinitos, pois senão o número

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ “A idéia verdadeira deve convir com seu ideado (pelo ax.6), isto é (que é conhecido por si), o que está contido objetivamente no intelecto deve necessariamente ser dado na Natureza”. (E,I,P30,dem.)

¹¹⁴ Ver Espinosa, *Pensamentos Metafísicos*, cap. 1, “Do ente real, fictício e de razão” (em *Os pensadores*, ed.cit., pp. 9-12).

¹¹⁵ *Ibid*.

¹¹⁶ *Ibid*.

não seria mais número, a medida, medida, e o tempo, tempo”¹¹⁷. De ambas as confusões superpostas resulta, então, a negação do verdadeiro infinito: “Muitos que confundem esses três entes de imaginação com entes reais, porque ignoram a verdadeira natureza das coisas, negam o infinito em ato”¹¹⁸.

Se se supuser que as coisas são corretamente individualizadas mediante a distinção numérica, o que na verdade se faz é reduzir o que é irredutivelmente singular a uma classe genérica, sob o suposto de que existe uma essência comum – por exemplo, a de “homem” – a certo tipo de coisas, para logo considerar as diferenças entre tais coisas a partir da evidência imediata de que um homem é *um*, que está separado de *outro* homem, e um terceiro homem é deste modo *outro* distinto, e assim sucessivamente. Essas classes, compostas por indivíduos agrupados sob a égide de uma “noção universal”, justificam-se em virtude do uso, mas nada explicam a respeito da natureza dos seres assim reunidos; pois a eleição do aspecto unificador característico responde à contingência das afecções às que respondia o sujeito “nomeador”. Como diz Espinosa em E, II, P40, esc.1:

Por exemplo, os que mais freqüentemente 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. Por isso não é de admirar que, entre os Filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas, tenham nascido tantas controvérsias.

Frente a essa generalidade, a imaginação supõe realizar um progresso quando passa da determinação genérica de “homem” à quantificação precisa, que permite dizer de um conjunto X de homens que se trata, em realidade, de “cem” homens. De tal maneira que é possível contá-los e associar cada um deles a um número determinado da série. E mais ainda, também supõe estar referindo-se a *algo real* quem diz de um conjunto incontável de seres humanos que se trata de um número infinito de homens; quando na verdade, a única realidade aludida com essa denominação é o modo em que a imaginação procede e os

¹¹⁷ Espinosa, *Correspondência*, em *Os Pensadores*, ed.cit., p. 383.

¹¹⁸ *Ibidem*.

limites inerentes a sua perspectiva, que não pode realizar a conta de *todos* os homens desse conjunto – quer dizer, que não pode determiná-los com um número preciso, não porque essa determinação seja em si impossível, mas porque através do meio que lhe é próprio, a imagem, não chega a abrangê-los. Daí que o infinito, neste caso, seja o infinito indeterminado que a imaginação concebe quando transpassa seu próprio limiar perceptivo. Que é, na verdade, um “infinito genérico” ou o infinito de uma classe ou gênero (os homens, os cães, os cavalos) construído graças a uma operação abstrativa. Trata-se, em definitivo, do “mau infinito” ao qual se refere Hegel, mas que ele erroneamente associou (talvez por aquelas confusões a que, conforme vimos, conduzem-nos as palavras) ao que Espinosa chama de “infinito em seu gênero”. Enfim, se o número não for apto para determinar os modos da substância, tampouco é apto para determinar os atributos que, com efeito, não são *dois* (como também pretendeu Hegel – com implicações mais vastas, que logo consideraremos), senão infinitos. E ainda mais: tampouco é adequado supor que a substância é única no sentido de *una*, por mais que seja preciso às vezes valer-se de tais denominações para os fins da comunicação. Como diz Espinosa na Carta 50 a Jarig Jelles:

Só impropriamente Deus pode ser chamado de uno ou de único [porque] uma coisa não pode ser dita una ou única com respeito à essência, mas somente com respeito à existência. Com efeito, só concebemos as coisas sob o número depois de havê-las reunido num gênero comum. (...) Portanto, coisa alguma pode ser chamada de una ou de única, a não ser depois que se tenha concebido alguma outra que concorde com ela. Visto que a existência de Deus é sua própria essência e que, portanto, não podemos formar uma idéia universal dessa essência, certamente dizer que Deus é uno e único revela que não se tem uma idéia dele, ou que se fala impropriamente dele.¹¹⁹

Continuemos então com os outros “modos de imaginar” a que se refere Espinosa. Uma vez realizada, mediante o número, essa individualização abstrata, supõe-se que as coisas assim separadas e identificadas são mensuráveis: que estão constituídas por uma quantidade determinável, e que têm uma duração também medível. Tanto a medida (utilizada para determinar a quantidade) quanto o tempo (que serve para medir a duração)

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 398.

pressupõem, em consequência, o número, como operador da distinção ontológica dos seres, e como meio fundamental graças ao qual realizam suas operações específicas. Com o qual, os problemas que referimos se reiteram. Supõe-se que a quantidade e a duração são divisíveis em partes discretas (frações de medidas, instantes de tempo) e, com isso, são concebidas como finitas – de tal forma que tanto a natureza da extensão (atributo constitutivo de uma *substância infinita*) como a natureza da duração (“uma *continuação indefinida* do existir” – E, II, def.5) resultam incompreendidas: a primeira – diz Espinosa – é concebida isolada da substância; a segunda, separada do modo como se deriva das coisas eternas. Uma vez realizada a abstração, então, pode se efetuar a soma das unidades discretas, para compor grupos maiores ou menores; até que, novamente, a superação do limiar perceptivo da imaginação habilita o contra-sentido de considerar o tempo ou a medida (meros entes de razão) como infinitos. Espinosa se refere a esse limiar, na E,IV, def.6 (nota), da maneira seguinte: “Assim como não podemos imaginar distintamente uma distância espacial para além de certo limite, tampouco podemos imaginar distintamente, para além de certo limite, uma distância temporária”. Então, o modo em que a imaginação resolve essa impossibilidade, é homogeneizando o campo do percebido, de tal forma que “a todos os objetos que distam de nós em mais de duzentos pés, ou seja, cuja distância do lugar em que estamos supera a que imaginamos distintamente, os imaginamos a igual distancia de nós, como se estivessem no mesmo plano” e “a todos os objetos cujo tempo de existência imaginamos separado do presente por um intervalo mais comprido que o que estamos acostumados a imaginar distintamente, os imaginamos a igual distancia do presente, e os referimos, de algum modo, a um só e mesmo momento do tempo”. E aqui, novamente, intervém o sentido comum filosófico para dar uma determinação maior à fé perceptiva ordinária. Assim, o que a imaginação espontaneamente *aproximava*, é *afastado* pelos filósofos, que reenviam ao remoto infinito o que era uma real impossibilidade de determinação (e que, na verdade, mantém-se como tal). A distância imprecisa e o tempo vago que, superando a barreira do claramente imaginável, eram reabsorvidos pela percepção no espaço-tempo de seu limite (perdendo-se, então, as diferenças reais de extensão e duração na homogeneidade de um plano visual ou de um tempo presente), são mantidos em sua imprecisão, mas jogados na distância de um tempo e uma medida *infinitos* (perdendo-se igualmente as diferenças reais na hipótese de uma progressão acumulativa,

contínua e homogênea a partir de uma unidade abstrata). O que se verifica em ambos os casos é, em definitivo, a mesma confusão entre o finito e o infinito, uma “mescla” de perspectivas (justificada, como temos dito, pelos mecanismos projetivos da imaginação) que joga por terra a possibilidade de entender tanto um como o outro. Essa confusão é a que explica, como diz Espinosa, que “todos aqueles que se esforçaram para compreender a marcha da natureza com o auxílio de tais noções [como o tempo, a medida e o número], elas também mal compreendidas, se embaraçaram em dificuldades inextricáveis, de onde só puderam sair destruindo tudo e admitindo absurdos ainda maiores”¹²⁰.

A DISTINÇÃO E O INFINITO

Para não confundir, então, é preciso distinguir. Distinção que implica reconhecer, por um lado, que há diversas formas de *ser infinito*, formas diversas de infinitude que só o intelecto (e não a imaginação) pode conceber e que, ao mesmo tempo, por outro lado, esses infinitos não podem ser separados, pois, articulados, formam isso que Espinosa chama de *infinito em ato* (e “que tantos negaram por ignorar a verdadeira natureza das coisas”).

Por isso, deve-se saber distinguir, em primeiro lugar, *a coisa que é infinita em virtude de sua própria essência*: a substância única absolutamente infinita e os infinitos atributos infinitos em seu gênero que a constituem. Neste sentido, o infinito é uma das propriedades (junto com a eternidade, a unicidade, a indivisibilidade) do ser cuja essência envolve a existência necessária; existência necessária que é a que explica que a substância e os atributos sejam infinitos por sua natureza, e não possam de forma alguma ser concebidos como finitos. Como a substância e seus atributos são a mesma coisa¹²¹, surge a exigência de

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 382-383. Entre esses absurdos, por exemplo, aquele que Espinosa menciona a propósito do tempo: “Se se conceber abstratamente a duração, confundindo-a com o tempo, começa-se a dividi-la em partes e torna-se impossível compreender, por exemplo, como uma hora pode passar. Para que passe, com efeito, é preciso que primeiro passe a metade, depois a metade do resto e em seguida a metade do novo resto; e se continuarmos retirando infinitamente a metade do resto, nunca poderemos chegar ao fim da hora. Por isso muitos que não costumam distinguir entre os entes de Razão e os entes reais ousaram asseverar que a duração é composta de momentos e caíam em Silas ao tentarem evitar Caribdes. Compor a duração com momentos é o mesmo que compor o número apenas pela adição de zeros.”. *Ibid.*, p. 383.

¹²¹ “Entendo por substância aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo entendo a mesma coisa, a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza”. Carta 9 a Simon de Vries, *Correspondência, ibid.*,

que o pensamento seja capaz de conceber um único infinito – absoluto – constituído por uma infinidade de infinitos em seu gênero realmente distintos entre si; isto é, que seja capaz de pensar a infinita infinitude real em sua unidade absoluta. Assim, devido ao predomínio de uma consideração abstrata ou genérica das coisas, que implica a tendência tradicional a imaginar o que é realmente diferente como pertencente a distintas substâncias (de onde resulta a separação e a *indiferença* recíproca que caracteriza o que se supõe *separado*), tendência intimamente articulada com outra, de signo oposto, a imaginar a existência de atributos comuns que tornam comparáveis essas coisas distintas (de onde resulta a *homogeneização* e outro tipo de *indiferença*, aquela justamente que não considera as verdadeiras diferenças), Espinosa reclama o esforço intelectual de conceber o absolutamente diverso – sem comunidade atributiva alguma – no interior do absolutamente uno – que nenhuma realidade separada (seja transcendente, seja insignificante) deixa fora de si.

Em segundo lugar, é preciso saber distinguir as *coisas que são infinitas em virtude da causa de que dependem*: trata-se dos modos infinitos, imediatos e mediatos, nos quais os atributos se exprimem necessariamente. Vejamos, então, como isto é introduzido no *De Deo*. “Tudo que segue da natureza absoluta de algum atributo de Deus deve ter existido sempre e infinito, ou seja, pelo mesmo atributo é eterno e infinito.” (E, I, P21). Do mesmo modo, “tudo que segue de algum atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação tal que, pelo mesmo [atributo], existe necessariamente e infinita, deve também existir necessariamente e infinito” (E, I, P22). De tal maneira que “todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter seguido necessariamente ou da natureza absoluta de algum atributo de Deus, ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e infinita” (E, I, P23). Pois se o que segue dos atributos da substância como seus efeitos necessários são modos, e modo é o que é em outro, pelo qual deve ser concebido, “se o modo é concebido existir necessariamente e ser infinito, ambos devem ser concluídos necessariamente, ou seja, percebidos por algum atributo de Deus, enquanto o mesmo é concebido exprimir infinidade e necessidade da existência, ou seja, eternidade, isto é, enquanto é considerado absolutamente (...) e isto, ou imediatamente, ou mediante

p. 380. (Vê-se aqui qual é a base textual da crítica de Hegel ao subjetivismo dos atributos: “o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza”).

alguma modificação que segue de sua natureza absoluta, isto é, que existe necessariamente e infinita” (E, I, P23, dem.). Desta maneira, se diz que “Deus é causa absolutamente ‘próxima’ das coisas produzidas imediatamente por ele”¹²², ou que seguem de sua natureza considerada em termos absolutos. E dado que a constituição essencial das coisas deve compreender-se (como dissemos acima) ou por sua essência ou por sua causa próxima, é, neste caso, em virtude de sua causa que os chamados modos infinitos têm a propriedade de ser, justamente, infinitos e eternos. Mas como não é por sua própria essência que são infinitos, explica-se também que possam ser concebidos de forma abstrata, separados de sua causa, e que sejam pensados como divisíveis em partes e limitados.

Em terceiro lugar, devem ser distinguidas aquelas *coisas que se chamam infinitas ou indefinidas porque, embora tenham limites, não podem igualar-se com número algum*. Aqui Espinosa apresenta uma resposta matemática para aqueles que, tal como vínhamos vendo, ao confundir os modos de imaginar com as coisas reais, supunham o número capaz de determinar toda e qualquer realidade – o que se associava diretamente com a incapacidade de discernir tanto a natureza do infinito quanto a do finito. Para ilustrar a noção de algo limitado que, entretanto, compreende uma infinidade, a que, por sua vez, não pode ser numericamente determinada, Espinosa fornece o famoso exemplo dos dois círculos não concêntricos:

Os matemáticos (...) além de ter descoberto muitas coisas que não se podem explicar com número algum, o que põe em evidência a incapacidade dos números para determinar tudo, também conhecem outras que não se podem equiparar com número algum, mas que superam qualquer número que possa atribuir-se. E, não obstante, não concluem daí que tais coisas superem todo número pela multidão de suas partes, mas sim porque é a própria natureza da coisa a que não permite, sem manifesta contradição, ser numerada.

¹²² De onde segue – continua Espinosa – “que Deus não pode propriamente ser dito causa remota das coisas singulares, a não ser talvez para que distingamos estas claramente das que produz imediatamente, ou melhor, das que seguem de sua natureza absoluta; pois, por causa remota entendemos aquela que de jeito nenhum é ligada ao efeito. Ora, tudo o que é, é em Deus, e de Deus depende de tal maneira que sem ele não pode ser nem ser concebido”. Assim, como pode ver-se, tanto isso que é infinito quanto o finito deve compreender-se, igualmente, como efeito necessariamente ligado com a causa absoluta, imanente (e não transcendente) a tudo o que produz; e que, desta sorte, não tem as propriedades de uma causa transitiva que se separa de seus efeitos ao produzi-los.

Assim, é por sua natureza própria que o espaço interposto entre dois círculos não concêntricos e de diâmetros diferentes, o menor inscrito no maior, inclusive sendo um espaço limitado (isto é, tendo um máximo e um mínimo), não é numericamente determinável, pois as desigualdades das distâncias contidas nesse espaço e as variações do movimento que deveria sofrer a matéria que se movesse em dito espaço superam todo número. Dado que o que “se chama infinito, ou melhor, indefinido” deve ser diferenciado tanto daquilo que é infinito por sua essência quanto do que é infinito por sua causa (quer dizer, deve distinguir-se do que é em si mesmo infinito ou ilimitado), podemos ver que o que Espinosa pretende ilustrar com este exemplo tem de referir-se ao ser do que é finito ou limitado. A existência dos modos, como dissemos antes, pode ser “determinada à vontade” e ser, assim mesmo, considerada como maior ou menor ou dividida em partes sem contradizer seu conceito (neste caso, a existência é concebida “abstratamente e como se fosse uma espécie de quantidade”). Mas se se considerar essa existência segundo sua natureza própria (a “própria natureza da existência, que se atribui às coisas singulares porque da necessidade eterna da natureza de Deus seguem infinitas coisas em infinitos modos”), então, deve ser concebida como infinita ou indefinida (no sentido de uma *continuação indefinida da existência*), pois nesse caso, diz Espinosa, “falo da própria existência das coisas singulares enquanto são em Deus. Pois, ainda que cada uma seja determinada por outra coisa singular a existir de maneira certa, todavia a força pela qual cada uma persevera no existir segue da necessidade eterna da natureza de Deus” (E, I, P 45, esc.)¹²³. A existência assim concebida coincide, precisamente, com o modo em que deve entender-se o ser mesmo da essência, que enquanto existe, consiste em uma perseverança indefinida na existência. Como lemos na *Ética* III:

As coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada, isto é, coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência

¹²³ E aqui, o escólio nos remete ao corolário de E, I, P 24, que estabelece que “Deus é causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir, ou seja (para usar um termo escolástico), Deus é a causa do ser das coisas. Pois, quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que prestamos atenção a sua essência, descobrimos que ela não envolve nem existência nem duração; por isso a essência delas não pode ser causa nem de sua existência nem de sua duração, mas apenas Deus, a cuja só natureza pertence existir”.

de Deus, pela qual Deus é e age; e nenhuma coisa tem algo em si pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência; ao contrário, opõe-se a tudo que pode tirar-lhe a existência, e por isso, o quanto pode e está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser. (P 6, dem.)

De tal forma que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (E,III,P7). E dado que o esforço das coisas consiste em continuar na existência e, por isso, em resistir na medida do possível frente a todo aquilo que possa as destruir, qualquer ser que se considere – a menos que seja destruído por alguma causa exterior – continuará existindo em virtude da mesma potência pela que existe agora. Por isso, “o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido” (E,III,P8). Em resumo, então, a existência dos modos finitos quando é adequadamente concebida coincide com a própria duração da essência, isto é, com o esforço variável mas contínuo pelo qual uma coisa persevera na existência (perseverança graças à qual a coisa efetivamente dura). A variação (infinita) e a continuidade (indefinida) aparecem no exemplo dos círculos da Carta 12 como o resultado necessário do modo preciso em que o caso é definido, sendo os dois círculos *não concêntricos*. Porque os círculos são não concêntricos, justamente, a soma das desigualdades das distâncias que o espaço interposto contém e as variações do movimento da matéria no seu interior devem superar todo número; isto é, existem desigualdades – relações entre distâncias – e existe movimento no espaço interposto, graças à suposição de que os círculos não coincidem em seu centro. Do mesmo modo, embora existam “partes” que compõem o espaço interposto entre os círculos, tais partes não são partes discretas (pois Espinosa não propõe uma somatória de segmentos de distância desigual, mas sim de “desigualdades de distância”, com o qual, cada “parte” é uma relação entre distâncias diferentes: uma diferença de distâncias); e é por isso mesmo que não existe descontinuidade alguma entre tais partes. A variação contínua se dá, por último, entre um máximo e um mínimo (pois, por serem os círculos não concêntricos, existe um lugar do espaço interposto onde a distância entre eles é menor, e outro onde a distância é maior). E é por isso que pode afirmar-se que o exemplo pretende ilustrar a forma em que se pode conceber, escapando da abstração, o ser dos entes finitos, na inseparabilidade de sua essência e sua existência; ou o que é o mesmo, o modo em que o infinito é efetivamente imanente ao finito, de tal maneira

que a recomendação em relação ao conhecimento verdadeiro das coisas poderia ser que, quando se trata de conhecer adequadamente os modos que são os efeitos de uma substância infinita, não devem ser pensados tão somente a partir de sua limitação recíproca, senão a partir da infinitude na qual são e da que dependem e que, por isso, deve estar compreendida em seu conceito.

Capítulo 5 - A VERDADEIRA NATUREZA DAS COISAS

Mas por que tem tanta relevância para o conhecimento verdadeiro das coisas o *distinguir* e as *distinções* resultantes dessa ação? A noção de distinção, tal como a vimos, envolve dois aspectos, que se podem considerar como seus aspectos *ontológico* e *epistemológico*. Por um lado, a distinção remete ao que é ontologicamente *diferenciado*, e não pode, portanto, ser pensado como homogêneo senão ao custo de desnaturalizá-lo. Desta maneira, a distinção se contrapõe à *unidade* uniformizante, que frente às diferenças constitutivas da realidade sempre se levanta como uma imposição abstrata. Mas essa contraposição à unidade se dá sem que o ser seja dividido em mundos ou partes auto-suficientes e separadas pois, como está implícito na própria noção de distinção, o que se distingue se individualiza sem perder a referência ao *outro* do qual se “distancia”; o distinto é *em si mesmo* diferente e simultaneamente *diferente de*, quer dizer, na mesma noção está implicada a diferença para com outro (distinguir *entre*) e a constituição positiva do que se distingue (distinguir *algo*). Ou dito de outra forma, a distinção supõe necessariamente que o que se distingue está em relação. Por outro lado, a capacidade de distinguir é a potência de discernimento do pensamento que, ao compreender as diferenças reais, constitui o conhecimento das coisas, “revelando-as” ao atuar contra as confusões que tendem a “velá-las”. Novamente, a distinção envolve aqui a discriminação entre aquilo que é claramente compreendido frente ao confusamente concebido, que permanece como o terreno e o material sobre o qual a distinção como atividade intelectual operou. A distinção, neste caso, tampouco isola um conteúdo, supondo-o em si mesmo auto-suficiente, mas muito pelo contrário, considera *algo* em sua verdade graças à simultânea apreciação das *outras* coisas. Esta imbricação complexa a que a distinção refere é explicitamente mencionada por Espinosa quando contrapõe o conhecimento confuso ao conhecimento claro e distinto, quer dizer, adequado:

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 percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, 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; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente, como abaixo mostrarei. (E, II, P 29, esc.)

Ressaltemos: quando a alma está “internamente disposta” e não “externamente determinada” é capaz, graças à “consideração de muitas coisas de uma vez”, de “entender suas concordâncias, diferenças e oposições”, o que constitui a diferença entre o conhecimento “claro e distinto” e o “confuso e mutilado”. Assim, a mente pode distinguir *cada* coisa graças à consideração de muitas *outras* coisas, todas elas ligadas entre si por relações de concordância, diferença e oposição; e é essa capacidade de discernimento a que *distingue*, igualmente, a produção de idéias adequadas da produção de idéias confusas. Mas, além disso, e fundamentalmente, essa potência de distinção se associa à mente quando esta está *internamente disposta*. É essa disposição interna a que faz com que a alma (modo do atributo pensamento) afirme sua essência pensante, quer dizer, que ela *seja* ato de pensar; e que, então, graças a isso, possa compreender as diferenças reais entre as coisas. O que significa, em outros termos, que a distinção epistemológica pressupõe a distinção ontológica – ou que a distinção ontológica é a condição da distinção epistemológica. Só quando uma mente individual *se distingue* do que a determina externamente a pensar certas coisas e não outras segundo uma ordem fortuita de encontros e acontecimentos, pode identificar-se com sua própria força interna para ordenar imagens e idéias segundo a ordem de determinação real das coisas.

AS DISTINÇÕES CARTESIANAS E O PROBLEMA DOS ATRIBUTOS

Ora, estas questões se acham desenvolvidas na *Ética*, no contexto da presença de uma *teoria das distinções*, construída num diálogo confrontativo com as distinções cartesianas (que constituem, por sua vez, uma releitura da tradição escolástica). Podemos acompanhar, em relação a isto, a Deleuze, que considera que é precisamente a transformação que realiza Espinosa nas distinções reconhecidas por Descartes que faz da *Ética* uma obra particularmente inovadora. A pergunta pelas verdadeiras distinções define, assim, o próprio núcleo ontológico de sua filosofia: que tipo de distinção pode ser levada ao absoluto? Ou o que é o mesmo: que diferenciação é efetiva no interior do verdadeiro

infinito, isto é, do infinito positivo? A Parte I da *Ética* pode ler-se como a elaboração da resposta a este problema, graças à qual, segundo Deleuze, seria possível considerar Espinosa como o filósofo que foi mais longe na concepção das distinções necessárias para uma concepção adequada da absoluta riqueza do ser. A operação espinosana de subversão das distinções cartesianas consiste, resumidamente, no seguinte: a separação da distinção real da distinção numérica, e a identificação da distinção real com uma distinção estritamente qualitativa ou formal. Graças a isso, sua filosofia permite pensar simultaneamente a multiplicidade e a unidade da substância: é a distinção real como distinção formal a que, levada ao absoluto, torna-se capaz de expressar a diferença no ser, isto é, a *irreducibilidade formal* de uma infinidade de atributos em sua *identidade ontológica*. Mas vejamos isto mais detidamente.

Segundo Espinosa, com efeito, não faz sentido atrapalhar-se com o “a farragem de distinções dos peripatéticos” (PCC, II, 5), sendo suficiente, então, partir da simplificação cartesiana, que admite três distinções fundamentais¹²⁴: a distinção real, a distinção modal e a distinção de razão¹²⁵. Na recuperação cartesiana da escolástica, a distinção real se refere à distinção entre substâncias, e o critério para estabelecê-la é que uma coisa possa ser concebida clara e distintamente sem o conceito de outra; a distinção modal se dá entre uma substância e um modo – enquanto maneira de ser ou de atuar dessa substância, que sem ela não pode ser nem ser concebido (embora a substância possa, sim, ser concebida sem seu modo) –, e entre modos da mesma substância; a distinção de razão, finalmente, estabelece-se entre uma substância e seu atributo, que é aquilo pelo qual a substância é conhecida clara e distintamente (não sendo possível conhecer uma substância senão graças a seu atributo). O que permite conhecer uma substância e distingui-la, então, de outras, é seu *atributo principal*, “que constitui a sua natureza e essência e com a qual estão relacionadas todas as outras [propriedades]”¹²⁶.

¹²⁴ Apoiando-se, por sua vez, Descartes em Suarez (*Methaphysicarum disputationum*, D VII) para limitar a abusiva multiplicação de distinções da tradição.

¹²⁵ Ver Descartes, R., *Princípios da filosofia*, §§60-63. (Tradução portuguesa: Lisboa, Editorial Presença, 1995). Para um condensado resumo da história das distinções, ver Chauí, M., *A nervura do real*, “Nota complementar N° 8 - A respeito das divisões e distinções”, *op. cit.*, pp. 933-936.

¹²⁶ Descartes, R., *Ibid.*, §53 (p.83).

Apesar de ser cartesiana a concepção – que Espinosa retoma – de que o ser se divide em substância e modos (de maneira que só existe na natureza o que é em si e o que é em outra coisa)¹²⁷, a forma em que essa distinção ontológica é compreendida é nitidamente divergente. Devido ao fato de Descartes manter a noção de substância como sujeito de inerência de predicados, sua concepção dos atributos e os modos acaba sendo equívoca. Como o diz de maneira explícita no §56 dos *Princípios*: “Entendemos aqui por modos exatamente ou mesmo que noutro lugar entendemos por atributos ou qualidades”¹²⁸. Um atributo pode ser considerado como qualidade enquanto qualifica a substância, mas também como modo enquanto a diversifica; de tal forma que “o atributo constitui a essência da substância que qualifica, mas não em menor medida constitui também a essência dos modos que refere às substâncias de igual atributo”¹²⁹. Isso significa que a distinção de razão, que implicava que só mediante abstração o atributo principal de uma substância podia ser diferenciado dela, equivale À distinção modal quando o atributo é considerado como constitutivo da essência dos modos, devendo por isso ser necessariamente distinto da dita substância (substrato invariável que não admite ser considerado como algo accidental), embora “sob a condição de não fazer dele algo subsistente por si; sob a condição de fazer dele somente a propriedade que a substância tem de mudar (quer dizer, de ter figuras variáveis [quando se considera a extensão] ou pensamentos diversos [quando se trata do atributo pensamento])”¹³⁰. A partir desta base, entende-se que, para Descartes, possam dar-se substâncias com o mesmo atributo, isto é, substâncias que compartilham o predicado – que devia ser, em princípio, aquele que nos permitiria conhecer distintamente sua essência. O que conduz ao seguinte problema: como distinguir entre si essas substâncias? Sua distinção, como é claro, não pode dar-se pelo atributo, pois é dito atributo o que se supõe igual ao de outras substâncias que também se caracterizam por possuí-lo; deveria dar-se então pelos modos. Mas dado que os modos são considerados como afecções accidentais, variáveis e instáveis, novamente deve apelar-se ao substrato fixo ou substância a que

¹²⁷ Como se lê nos PCC: “É preciso lembrar do que Descartes assinalou nos *Princípios de filosofia* (§ 48 y § 49), a saber, que nada há na natureza fora das substância e seus modos; do qual se deduz uma triple distinção, a real, a modal e a distinção de razão”.

¹²⁸ Descartes, R., *op.cit.*, §56 (p.84).

¹²⁹ Deleuze, *op.cit.*, p. 26.

¹³⁰ Deleuze, *Ibid.*, pp. 25-26.

pertencem enquanto modificações. O que, novamente, nos leva à pergunta: como identificar essa substância modificada, que deve ser distinta de outras substâncias modificadas de outras maneiras? A distinção real entre essas substâncias de igual atributo, ou seja, a distinção que as converte em indivíduos independentes, deve ser, então, uma distinção numérica. A distinção modal é considerada, desta maneira, como real, a partir da identificação da distinção real com a distinção numérica. Vejamos por que esta solução é inadmissível da perspectiva de Espinosa.

A distinção propriamente espinosana começa a ser formulada na proposição 4 da E,I:

Duas ou várias coisas distintas distinguem-se entre si ou pela diversidade dos atributos das substâncias, ou pela diversidade das afecções das mesmas substâncias.

Demonstração: Tudo que é, ou é em si ou em outro (pelo ax. 1), isto é (pelas def. 3 e 5), fora do intelecto nada é dado exceto substâncias e suas afecções. Logo, nada é dado fora do intelecto pelo que várias coisas possam distinguir-se entre si, exceto substâncias, ou seja, o que é o mesmo (pela def. 4), seus atributos, e suas afecções.

Espinosa define, em primeiro lugar, o âmbito do que se distingue ontologicamente (o que se distingue, distingue-se “pela diversidade dos atributos das substâncias, ou pela diversidade das afecções das mesmas substâncias”) delimitando-o como aquele que envolve distinções *reais*, e não distinções de razão (pois estas, dando-se só no entendimento, não existem como verdadeiras divisões na natureza). A partir disso, pode então consolidar seu próprio terreno de argumentação por fora das ambigüidades cartesianas¹³¹. “Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo” (E, I, P 5). O que significa concretamente esta proposição que subverte o que podia supor-se inicialmente como uma pura apropriação das distinções de Descartes? “Se fossem dadas várias [substâncias] distintas – diz a demonstração da P 5 –, deveriam distinguir-se entre si ou pela diversidade dos atributos ou pela diversidade das afecções”

¹³¹ Por isso, é geralmente reconhecido que, se bem Espinosa “encontra seu ponto de partida num âmbito cartesiano”, no entanto, o que “aceita de Descartes, o que rejeita e, principalmente, o que aceita para devolvê-lo contra Descartes” (Deleuze, *Ibid.*, p. 24) faz com que seu trabalho filosófico possa ser substancialmente lido enquanto subversão crítica dos princípios cartesianos.

(pois como a P4 estabeleceu, tão somente atributos e afecções servem para distinguir entre si aos seres). E continua:

Se apenas pela diversidade dos atributos, concede-se portanto que não se dá senão uma [substância] do mesmo atributo. Por outro lado, se pela diversidade das afecções, como a substância é anterior por natureza a suas afecções (pela prop. 1), portanto, afastadas as afecções e em si considerada, isto é, (pela def. 3 e ax. 6) verdadeiramente considerada, não se poderá conceber que seja distinguida de outra, isto é (pela prop. preced.), não poderão ser dadas várias [substâncias], mas apenas uma. C.Q.D.

Se *houvesse* duas substâncias distintas (note-se o condicional) teriam que distinguir-se por algum dos dois únicos critérios admitidos de diferenciação ontológica das coisas. Enquanto “atributo” é o que constitui a natureza de uma substância, é o que necessariamente diferencia sua essência de qualquer outra coisa; por isso, não pode haver mais que uma substância com o mesmo atributo: duas ou mais substâncias com o mesmo atributo não seriam duas ou mais substâncias, mas uma mesma substância, pois só o atributo faz de uma substância algo distinto. Enquanto “afecção” é o que é em outra coisa por meio da qual deve conceber-se, uma substância, que é anterior por natureza a suas afecções, não pode depender delas para distinguir-se; suas afecções – necessariamente “derivadas” – não podem servir para defini-la tal como é “em si” ou “em verdade”, daí que tampouco possam ser distinguidas duas ou mais substâncias por seus modos. Mas se os únicos critérios válidos para distinguir os seres não servem para distinguir entre si várias substâncias, a conclusão que se impõe é que não pode haver várias ou múltiplas substâncias, mas só existe uma única substância.

A admissão da possibilidade da existência de uma multiplicidade de substâncias (dois ou mais) foi, na verdade, o recurso de que Espinosa valeu-se para deslegitimar completamente a distinção numérica como critério válido de distinção ontológica. E a necessidade desse afastamento está diretamente conectada com as conseqüências fundamentais que gera: uma substância não pode ser produzida por outra (E I, P 6), isto é, não pode ser “criada” (pois para que uma coisa produza outra, ambas devem ter algo em comum – sendo precisamente esse pressuposto o que foi eliminado graças à demonstração de que não existem substâncias com o mesmo atributo). Daí que à natureza ou essência de uma substância pertença o existir – quer dizer, que seja *causa sui* – e que deva ser necessariamente infinita (E I, P 7 e P 8).

Como fica claro pelo segundo escólio de E I, P 8, eliminar as ambigüidades em relação à “divisão do ser” e, sobretudo, deixar de considerar o número como operador fundamental da distinção real, era indispensável para que Espinosa distinguisse sua própria iniciativa filosófica da tradição metafísica e teológica, cujos postulados descansam de maneira geral – graças a um compromisso firme com o senso comum – na série de confusões a que nos estivemos referindo. Sem dúvida, diz Espinosa, a idéia de que uma substância não pode ser produzida ou criada, mas que é causa de si, tem que ser de difícil aceitação para aqueles que

julgam confusamente as coisas e não se acostumaram a conhecê-las por suas causas primeiras, seja difícil conceber a demonstração da prop. 7. Não é de admirar, já que não distinguem entre modificações das substâncias e as próprias substâncias nem sabem como as coisas são produzidas. Donde ocorre que imputem às substâncias o princípio que vêm ter as coisas naturais. Com efeito, os que ignoram as verdadeiras causas das coisas confundem tudo, e sem nenhuma repugnância da mente forjam falantes tanto árvores como homens, e homens formados tanto a partir de pedras como de sêmen, e imaginam quaisquer formas mudadas em quaisquer outras. Assim também, os que confundem a natureza divina com a humana facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo enquanto ignoram também como os afetos são produzidos na mente. Se, por outro lado, os homens prestassem atenção à natureza da substância, de jeito nenhum duvidariam da verdade da prop. 7; e mais, esta proposição seria axioma para todos e enumerada entre as noções comuns. Pois por substância entenderiam isso que é em si e é concebido por si, isto é, cujo conhecimento não carece do conhecimento de outra coisa. Por modificações, porém, isso que é em outro e cujo conceito é formado a partir do conceito da coisa em que são.

Confusão de substâncias e modificações, confusão a respeito das causas que produzem as coisas, confusão da natureza divina com a humana... Nessa rede de conexões mal estabelecidas e naturezas incompreendidas se encontram enredados aqueles que não sabem realizar as distinções necessárias¹³², e que não compreendem, em consequência, que

¹³² Aqueles que, por conseguinte, não são “filósofos”, pois «qui est philosophe [est] qui sait opérer les distinctions nécessaires», como assinala P-F. Moreau (*L’expérience et l’éternité*, op.cit., p- 491). Conforme o comentador, essa exigência de realizar as distinções necessárias que conforma uma «philosophie de la différence entre fiction et connaissance par les causes», chega a Espinosa através da tradição epicurista: “Spinoza reprend à la suite de la tradition épicurienne le thème de la constance des lois de la nature et en fait un critère démarcatif dans la considération des choses. C’est une doctrine de la nécessité qui à chaque fois se déchiffre dans l’affirmation de la constance des formes naturelles (...) Le paradigme des métamorphoses est l’effet particulier qui s’oppose à l’appréhension de la causalité nécessaire. Dans la topographie de l’imaginaire, c’est lui qui doit être réduit pour que puisse se constituer la ‘vrai connaissance des choses’». (*Ibid.*, p. 496-497). Neste sentido, é interessante ressaltar que, mais do que o intelectualismo seiscentista, o que influencia Espinosa na concepção do que as verdadeiras distinções sejam, é o materialismo antigo.

“só há uma substância da mesma natureza”. A distinção numérica é, por isso, inaplicável à substância, como continua explicando Espinosa no mesmo escólio: se na natureza existe um determinado número de indivíduos, é necessário que exista necessariamente uma causa que explique que se dê esse número de indivíduos e não outro, de maneira que

Se, p. ex., na natureza das coisas existem 20 homens (os quais, a bem da clareza, suponho existirem simultaneamente e até então não terem existido outros na natureza), não bastará (para darmos a razão por que 20 homens existem) mostrar a causa da natureza humana em geral. Porém, será necessário ademais mostrar a causa por que nem mais nem menos que 20 existem, visto que de cada um deve necessariamente ser dada a causa por que existe. E esta causa não pode estar contida na própria natureza humana, visto que a verdadeira definição de homem não envolve o número 20. E por isso a causa por que estes 20 homens existem, e conseqüentemente por que cada um existe, deve necessariamente ser dada fora de cada um. E em vista disso, é a concluir absolutamente que tudo de cuja natureza podem existir vários indivíduos deve ter necessariamente uma causa externa para que existam.

Deve constituir uma evidência empírica o fato de que em certo lugar e tempo exista certo número de indivíduos (para o caso, vinte homens), incontestavelmente discerníveis entre si por questões de física básica: eles não podem “sobrepor-se”, e ocupar simultaneamente a mesma porção extensa, fundindo as matérias que os compõem; cada um tem, pelo contrário, sua própria forma diferenciada que faz de sua constituição, precisamente, uma constituição individual. Por isso são, certamente, indivíduos, quem poderia duvidá-lo. O que não quer dizer, entretanto, que sejam *substâncias*. Pois, precisamente, a substância, por sua mesma natureza (ser em si e por si concebida) não admite nenhuma determinação externa e, por isso, não admite a distinção numérica que informa que algo (uma classe X de coisas – como determinação qualitativa) existe em um número maior ou menor (um número Y de indivíduos – como determinação quantitativa). Como dizíamos antes, a substância não é nem “uma”, nem “duas”; mas tampouco podem dar-se vinte substâncias, nem infinitas substâncias. A substância é única, porque tem em si mesma a razão de sua existência, e é por isso que é infinita. Esses vinte homens, por sua parte, podem existir como vinte porque existe uma causa fora deles que, explicando a existência de *cada um*, explica igualmente a existência de *todos* num grupo de vinte. É por isso que *tudo aquilo de cuja natureza possam existir vários indivíduos, deve ter*

*necessariamente, para que existam, uma causa externa*¹³³. Desta maneira, as “substâncias” de um mesmo atributo de Descartes, distinguíveis, como vimos, só numericamente, são incompatíveis com a definição de substância. Constituem, então, um caso paradigmático de confusão da substância com suas modificações. Ao que se acrescenta o fato – que já referimos anteriormente – de que, embora o número possa ser aplicado aos modos, constitui entretanto uma forma extremamente inadequada para distingui-los: agrupando-os numa classe a partir de sua semelhança (um gênero, um “mesmo atributo”, que se coloca no lugar da *essência*), e individualizando-os a partir de rasgos puramente externos. O número, cúmplice da classificação genérica das coisas, nada nos ensina sobre suas verdadeiras essências.

As distinções cartesianas apresentam, além do mencionado problema da consideração da distinção numérica como uma distinção real, outra dificuldade que concerne diretamente à distinção real¹³⁴. Se duas coisas podem ser realmente distinguidas, no caso de Descartes, isso se deve a que uma pode ser concebida clara e distintamente sem recorrer ao conceito da outra. Isso não quer dizer que as coisas concebidas como realmente distintas se confundam com as coisas que realmente se distinguem pois, em efeito, as coisas reais são diferentes das idéias que as representam. Nesse sentido, Descartes reconhece adequadamente que a distinção real se refere às coisas mesmas, independentemente das operações mentais mediante as quais ditas distinções são pensadas. E, entretanto, o que é que permite assegurar que aquilo que *se concebe* como realmente distinto (quer dizer, sem recorrer ao conceito de nenhuma outra coisa) é *na realidade* distinto? Quer dizer, como afirmar a *verdade* de nossas idéias? Eis o grande problema cartesiano, que se resolve

¹³³ O que vale para todos os indivíduos, vale também para o homem. Mas é especialmente difícil para a tradição considerar o homem da mesma maneira que o resto dos indivíduos da natureza. Assim, o que aqui concerne aos indivíduos naturais em geral (e é só exemplificado com o caso dos vinte homens), será referido ao homem enquanto realidade singular na parte II da Ética: “À *essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem*”, E, II, P10. A demonstração desta proposição será reforçada, no escólio, com o que se diz aqui, na E, I, acerca da incompatibilidade entre a existência numericamente múltipla e o ser da substância: “Esta proposição também é demonstrada pela prop. 5 da parte I, a saber, que não são dadas duas substâncias de mesma natureza. E como podem existir vários homens, logo o que constitui a forma do homem não é o ser da substância. Além disso, esta proposição é patente pelas outras propriedades da substância, a saber, que a substância é, por sua natureza, infinita, imutável, indivisível, etc, como cada um pode ver facilmente.”

¹³⁴ Cf. Deleuze, *op.cit.*, p. 26-27.

mediante o recurso ao Deus não enganador, “garantia” dessa correspondência: não se ajustaria à imagem de onipotência, sabedoria e bondade que a Ele se associa se não criasse as coisas tal como as idéias claras e distintas as entendem. Isso quer dizer, basicamente, que *a distinção real cartesiana não possui em si a razão do que é distinguido*, dando-se dita razão num além transcendente, o Deus criador, que é aquele que permite passar das substâncias concebidas como realmente distintas às substâncias efetivamente distinguidas na realidade¹³⁵. Essa exterioridade ou transcendência do princípio causal e explicativo é o que faz que essa “passagem” das idéias às coisas (que permite pensar as idéias como idéias *verdadeiras*, e as coisas como coisas *reais*) consista numa *divisão* das coisas, reproduzindo as distinções que a razão estabelece. Assim, se concebermos o corpo distintamente, e também distintamente a alma, tem que tratar-se de duas substâncias diferentes (de onde surgem, conseqüentemente, todas as dificuldades do cartesianismo para conceber sua união).

Ora, a concepção espinosana da distinção real se dá, por sua vez, operando uma fundamental mudança de posição. Para Espinosa, o que é realmente distinto também deve conceber-se por si. Por isso, o campo da distinção real é o dos atributos. Como diz E I, P 10: “Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si” (pois, sendo um atributo o que constitui a essência de uma substância – a realidade que é em si e se concebe por si –, A dita essência, quer dizer, o atributo que a constitui, deve conceber-se por si). Embora não haja nisso diferença, no plano literal, em relação ao critério cartesiano, seu sentido muda,

¹³⁵ Paulo Vieira Neto explica bem a mediação da *criação* divina na garantia dessa correspondência: “Deus fez diversas às coisas que, clara e distintamente, pensamos diferentes. A diferença é tributária da *criação*, como levada a cabo por um Deus veraz – e não poderia deixar de ser assim, porque Descartes já a caracterizava como a diferença entre as várias substâncias (entenda-se: substâncias *criadas*) que se manifestam formalmente e positivamente diferentes umas das outras. De qualquer forma, a mediação do Deus veraz garante que o que corresponde às idéias claras e distintas *formaliter* não desmente sua constituição *objective*, isto é, que a razão coexiste no pensamento e no mundo porque o mundo foi *criado* segundo um plano racional e veraz, e nosso aparelho de conhecimento, junto com o mundo, foi *criado* de uma forma tal que seja possível, pelo seu reto exercício, reencontrar, na verdade, algo da razão no mundo. Portanto a diferença entre coisas que pensamos separadas clara e distintamente corresponde à sua disparidade formal, e a diferença real, como em Suarez, possui seu *fundamento ex natura rei*, ainda que seu *critério* possa ser encontrado nas idéias claras e distintas”. Vieira Neto, P. *Real, existente e concreto: algumas considerações sobre a ontologia de Espinosa*, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2002, p. 283. Assim, o apelo último a esse critério é o que resta força à suposição de que a distinção real pertence às próprias coisas; fundamento e critério encontram sua verdadeira razão no Deus criador e na articulação entre seu insondável arbítrio e sua consoladora bondade.

porém, essencialmente. Pois se em Descartes a distinção real do que se concebe por si deve necessariamente ir acompanhada pela mencionada divisão nas coisas, os atributos espinosanos, ao contrário, não admitem nenhuma divisão deste tipo. Dado que não podem pensar-se como o que teriam em comum grupos diferentes e separados de seres, a concepção espinosana dos atributos tem de considerar-se conjuntamente com sua crítica às noções que operam mediante a abstração de rasgos característicos. Nesse sentido, os atributos não podem ser considerados, por exemplo, como as diferenças específicas que organizariam os seres, a partir de um gênero supremo e através de diversificações sucessivas. *“Estamos acostumados a reduzir todos os indivíduos da natureza a um único gênero, que chamamos ‘generalíssimo’, ou seja: a noção de ‘ser’, que pertenceria absolutamente a todos os indivíduos da natureza”*, diz no Prefácio da Ética, IV. O “ser” ou gênero supremo é um termo transcendental, e os transcendentais recebem o mesmo tratamento crítico, por parte de Espinosa, das noções chamadas universais (como já vimos no capítulo anterior). Trata-se de noções que “remetem a idéias extremamente confusas”, pois a mente só pode imaginar de maneira distinta a quantidade de corpos cujas imagens seu próprio corpo – finito e limitado – seja capaz de formar simultaneamente; de maneira que se esse número de imagens “abarcáveis” é amplamente ultrapassado, as imagens corporais se misturam e se confundem, e

a Mente imaginará confusamente todos os corpos sem qualquer distinção e os compreenderá como que sob um único atributo, a saber, sob o atributo do Ser, da Coisa etc. (...) 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. (E, II, P 40 esc.1).

Ressaltemos o que aqui nos interessa: o que a mente realiza quando tenta imaginar as coisas em sua máxima generalidade é compreendê-las agrupando-as “como que sob um único atributo”, de forma que o conjunto de todas as coisas, pensadas sem distinção alguma, a partir da máxima confusão das imagens no corpo excedido em sua capacidade de formar imagens distinta e simultaneamente, recebe o nome de “Ser” como noção

generalíssima. As espécies se distinguem, em relação a esse “Ser” – redutor da variedade do existente a um único atributo comum – adicionando atributos, de maneira que possam distinguir-se entre os seres, progressivamente, os seres vivos, os vertebrados, os mamíferos, o “homem”, o “cavalo” o “cão”, etc. Mas a especificação (que procede por diferenças genéricas) segue sendo relativa a uma capacidade imaginativa *superada a tal ponto de a mente não poder imaginar as pequenas diferenças dos singulares*. O que se faz, na verdade, mediante essa operação imaginativa, é outorgar realidade substancial a uma mera distinção de razão. Um termo universal como “homem”, por exemplo, que *se predica de infinitos seres singulares*, indica somente um traço em que todos concordam na medida em que afetam o corpo (e cujo reconhecimento geral, como já vimos, funda-se sobre certa arbitrariedade – pois a imagem que diversos homens formem do “homem” diferirá segundo a constituição de cada um e segundo como cada um deles tenha sido afetado por aquela realidade a que a palavra “homem” refere¹³⁶). Por isso, Espinosa se distancia dessa forma de compreender os atributos como operadores da distribuição do “ser” em classes diferenciadas (segundo signos característicos¹³⁷), que classificarão por sua vez os indivíduos (numericamente distinguidos): trata-se de uma maneira imprópria de pensar as distinções reais. Assim, a crítica da distinção real como divisão do ser é o complemento necessário da crítica da distinção numérica considerada pela tradição como real.

O complemento necessário da redução das coisas diversas a classes que, ao abstrair as verdadeiras distinções que as constituem, desnaturalizam-nas, é a emancipação desses entes de razão de sua pertença ao campo das operações imaginárias de organização da desordem da experiência sensível. Tais “modos de imaginar” ganham, graças a esse desligar-se, uma consistência tal, que passam a ser considerados como se fossem as *causas* da existência das coisas reais. A crítica espinosana ao livre arbítrio cartesiano tem, em

¹³⁶ Nas exatas palavras de Espinosa: “estas noções [universais] não são formadas por todos da mesma maneira, mas variam em cada um conforme a coisa pela qual o corpo foi mais freqüentemente afetado e que mais facilmente a mente imagina ou recorda” (E, II, P 40, esc.1).

¹³⁷ A impossibilidade de compreender, de uma perspectiva espinosana, os atributos como “signos” que serviriam para reconhecer diversas substâncias é explicitamente enunciada no final do escólio da E, I, P 10. Lá Espinosa diz: “se alguém perguntar a partir de que sinal poderemos reconhecer a diversidade das substâncias, leia as proposições seguintes, que mostram não existir na natureza das coisas senão uma única substância e ser ela absolutamente infinita, razão pela qual este sinal será procurado em vão”.

relação A isto, a virtude de condensar a denúncia – explicitando sua íntima cumplicidade – tanto do habitual comportamento abstrativo da imaginação quanto das ilusões a respeito da liberdade. A liberdade da vontade divina associada a sua potência infinita (como fundamento da criação *ex-nihilo* do mundo), e a liberdade da vontade humana associada a sua separação da direção do intelecto (como explicação do engano e do pecado), são temas essenciais do cartesianismo, cuja desarticulação expressa é realizada pela ontologia espinosana. Mas além disso, Espinosa declara de maneira explícita seu rechaço a esses dogmas cartesianos. “*Se tivésseis percebido – recriminava a Blijenbergh em uma de suas cartas – que não admito de maneira alguma a liberdade que Descartes confere à mente, não encontraríeis qualquer contradição em minhas palavras*”¹³⁸. E também deve indicar a Oldenburg qual é sua distância A respeito da posição cartesiana: entre outras coisas, o fato de este não conseguir entrever a verdadeira causa do erro, pois o deriva da suposição de que “*a vontade humana é livre e mais ampla que o intelecto*”¹³⁹. O qual, Espinosa dirá, é falso, pois

entre a vontade e esta ou aquela volição há a mesma relação que entre a brancura e este ou aquele branco, a humanidade e este ou aquele homem, de sorte que é tão impossível considerar a vontade como causa desta ou daquela volição como considerar que a humanidade é a causa de Pedro ou de Paulo. Portanto, como a vontade é apenas um ente de Razão e não pode ser dita causa desta ou daquela volição, e, ademais, como as volições particulares precisam de uma causa para existir, não se pode dizer que sejam livres: são necessariamente o que são pela causa que as determina. Enfim, segundo o próprio Descartes, os erros são volições particulares, donde segue-se necessariamente que os erros não são livres, mas determinados por causas externas e não pela vontade.¹⁴⁰

¹³⁸ Carta 21, Espinosa, *Correspondência*, em *Os pensadores*, ed.cit., p.387.

¹³⁹ O conjunto de suas discrepâncias com Descartes e com Bacon são resumidas por Espinosa na carta 2 a Oldenburg: “*Perguntais que erros observo nas filosofias de Descartes e de Bacon. Embora não seja meu costume assinalar os erros dos outros, quero também satisfazer ao vosso desejo. O primeiro e maior de seus desvios é o de terem permanecido muito longe do conhecimento das primeiras causas e origem de todas as coisas. O segundo, de não terem conhecido a verdadeira natureza da mente. O terceiro, o de jamais terem conseguido determinar a causa do erro.*” Como os dois primeiros motivos de desacordo derivam da diversa compreensão da natureza da causa de todas as coisas (e Espinosa já apresentou para Oldeburg sua concepção da substância única), o filósofo se explica sobre o terceiro. Bacon – diz Espinosa – fala desse tema de forma muito confusa, e não prova quase nada, mas se limita a expor. E supõe que o intelecto humano 1º) erra por sua própria natureza (como se fosse um espelho sem proporção), 2º) tende também por sua própria natureza à abstração, e 3º) desliza-se constantemente sem poder deter-se nem descansar. As outras causas que Bacon atribui ao erro se reduzem à única indicada por Descartes: “*que a vontade humana é livre e mais ampla do que o intelecto*”. Espinosa, *Correspondência*, *Ibid.*, pp. 375-376.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 376.

A operação abstractiva da imaginação explica, conforme se vê, as distorções nas teorias “epistemológicas” sobre o erro, assim como também os dogmas morais que insistem na imperfeição humana, devida ao pecado original. Quando se comparam diversas coisas entre si – explicava Espinosa a Blijenbergh – e se pretende que a uma falta algo que a outra tem, aplica-se um modelo abstrato ou definição geral que, na verdade, não permite conhecer a natureza singular de cada coisa: a essência, que devia ser revelada, resulta encoberta por essa homogeneização imaginária (pelo contrário, “*Deus* – diz Espinosa – *nem conhece abstratamente as coisas nem forma definições gerais*”¹⁴¹). De maneira similar, supor uma vontade livre – escreve a Oldenburg – como causa das volições particulares (no caso cartesiano, como causa dos erros, que são volições particulares), também é realizar uma operação abstrativa: constrói-se um *ente de razão* abstraindo o que é comum a muitas coisas (o Querer como o comum a muitos e diversos querereres), e logo se confunde esse ente de razão com um ente real, supondo-o adicionalmente *causa* – uma causa inexistente – das coisas particulares que existem. Assim, se “tão impossível é conceber que a vontade seja causa desta ou aquela volição”, como que “a humanidade seja causa de Pedro e de Paulo”, igualmente impossível é que um erro ou volição particular de um homem singular, Adão, que só a ele fez mais infeliz (pois o privou de um conhecimento mais perfeito das coisas naturais), seja a representação da Vontade que a toda a Humanidade fez culpada de uma falta cometida contra a suposta vontade divina. Na mitologia religiosa, aquela “vontade” abstrata inexistente e aquela “humanidade” igualmente irreal se constroem a partir de uma determinação muito particular, o ato de um indivíduo, que se generaliza para caracterizar uma essência universal do homem, ao mesmo tempo degradada (pecaminosa) e exaltada (absolutamente livre). Desta maneira, é tão absurdo pretender que a humanidade é causa de Pedro, Paulo ou Adão, quanto supor que Pedro, Paulo ou Adão sejam causa da humanidade; e de igual modo, se a suposição de que a vontade determina esta ou aquela volição é falsa, também o é a de que uma volição determinada – e em particular, uma que se efetua diminuindo a potência de operar – possa ser a causa da vontade que se pretende característica do homem em geral. A vontade, então, não é nada fora das volições

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 170.

particulares de que a imaginação a dissocia. E a sua vez, as volições particulares existem devido a causas determinadas, e são tal como suas causas as determinam, por isso de forma alguma podem ser consideradas livres. Daí o erro cartesiano¹⁴² sobre o erro: sua causa não é nenhuma vontade livre, mas as causas externas que determinam a volição.

Mas voltando à questão da distinção real, qual é então o estatuto dos atributos espinosanos, que *não dividem* o ser e, entretanto, tampouco podem ser entendidos como meras distinções de razão?

Embora dois atributos sejam concebidos realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos daí concluir, porém, constituírem eles dois entes, ou seja, duas substâncias diversas. Com efeito, é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si, visto que todos os atributos que ela tem sempre foram simultaneamente nela, e nenhum pôde ser produzido por outro, mas cada um exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Logo, está longe de ser absurdo atribuir a uma substância vários atributos; mais ainda, nada é mais claro na natureza quanto dever cada ente conceber-se sob algum atributo, e quanto mais realidade ou ser tenha, tanto mais atributos tem, os quais exprimem necessidade, ou seja, eternidade e infinidade, e por consequência, nada também é mais claro do que necessariamente haver de se definir o ente absolutamente infinito (conforme a def. 6) como o ente que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma eterna e infinita essência certa.

Os atributos são realmente distintos e, entretanto, todos exprimem a essência indivisível de uma única substância; por isso, não podem considerar-se a extensão e o pensamento como dois entes ou duas substâncias diversas. Os atributos são expressões simultâneas de uma única natureza substancial infinita (“todos sempre foram simultaneamente nela, e nenhum pôde ser produzido por outro”). Pelo que, insiste Espinosa, “está longe de ser absurdo atribuir a uma substância vários atributos”. Se a natureza ou essência de cada ente deve considerar-se sob algum atributo, quanto mais *realidade ou ser* se reconheça a um ente, mais atributos devem exprimi-lo. Por isso, a única substância deve ser concebida, em sua infinitude, graças a uma infinidade de atributos. Vê-

¹⁴² Erro que deve, por sua vez, ser explicado pelas suas causas, o que nos conduz aos outros dois erros identificados por Espinosa nas filosofias de Bacon e Descartes, e que fazem do problema em questão um problema que se refere aos mesmos princípios: o primeiro e maior dos erros, dizia Espinosa, é que *se desviaram muito do conhecimento da primeira causa e da origem de todas as coisas*; desse problema derivando, primeiro, aquele que é o fundamento imediato da incompreensão da natureza do erro: *não conheceram a verdadeira natureza da mente humana*.

se, desta maneira, que a realidade infinita não é tal porque subsume um número infinito de seres, mas sim porque está constituída por uma diversidade absoluta – do ponto de vista qualitativo. Ter mais realidade quer dizer, para Espinosa, ter maior complexidade; de maneira que o “mais” não remete a um “mais do mesmo”, senão a “mais diferença”: quantas mais diferenças internas reúne um ser, maior é sua realidade ou perfeição. Conhecemos a distinção real que nosso próprio ser finito (constituído por um corpo e uma mente) envolve: a diferença irreduzível entre o pensamento e a extensão (“o pensamento, não é a extensão; a extensão não é o pensamento”). Mas o homem é só uma parte entre outras da natureza, de maneira que sua constituição diversa não pode esgotar a diversidade do real; por isso, a substância espinosana se constitui não só da diferença qualitativa que compete diretamente ao ser humano, mas também de uma infinidade de diferenças irreduzíveis.

Os atributos enquanto *constituíntes* da natureza da substância não são, então, caracteres abstraídos das coisas reais, não são categorias ou nomes que se aplicariam externamente a um conteúdo separado delas, não são propriedades¹⁴³ que se predicam de um sujeito. Por *constituir* a essência, a exprimem em seu próprio ser concreto (não são sinais, representações ou manifestações externas). Os atributos são *realidades* que, em virtude de sua infinitude, coincidem ou são idênticas, cada uma delas, à “totalidade”: a substância se exprime inteira em cada um de seus atributos¹⁴⁴ (por isso, tampouco podem ser considerados como *partes*¹⁴⁵ ou expressões parciais). São as naturezas ou essências

¹⁴³ As propriedades, com efeito, pertencem a algo sem explicar o que esse algo é. Não constituem sua essência, mas se afirmam daquilo que a constitui. Por isso, como vimos, os atributos que constituem a substância são a extensão e o pensamento, enquanto que suas propriedades são a infinitude, a eternidade, a simplicidade, a indivisibilidade, a imutabilidade, a perfeição, a realidade ou existência. Por isso, pode dizer-se que tanto a extensão quanto o pensamento são infinitos, eternos, simples e indivisíveis, etc.

¹⁴⁴ “Enquanto as coisas são consideradas como modos de pensar, devemos explicar a ordem da natureza inteira, ou seja, a conexão das causas, pelo só atributo Pensamento, e enquanto são consideradas como modos da Extensão, também a ordem inteira da natureza deve ser explicada pelo só atributo Extensão. Por isso Deus, enquanto consiste em infinitos atributos, é verdadeiramente causa das coisas como são em si”. (E, II, P 7, esc.).

¹⁴⁵ Considerar os atributos como “partes” é uma das confusões, conforme reconheceram vários comentadores (cf., por exemplo, Chaui, M., *A Nervura do real*, ou Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*), às que pode conduzir a interpretação de Gueroult das primeiras proposições da Ética, como “construção” da substância infinita *a partir* das “substâncias de um atributo”. Essa “anterioridade” dos elementos da construção respeito daquilo que é construído por seu meio, faz com que seja possível pensar os atributos como partes diferentes que,

qualitativas ou formas de ser¹⁴⁶ realmente distintas que constituem esse todo substancial e que, sem medida alguma que seja comum entre eles, são simplesmente incomparáveis. São os atributos, em definitivo, o que faz da realidade algo que é, em si mesmo, absolutamente distinto de si.

A distinção real entre os atributos está, por sua vez, implicada pelos modos que cada atributo produz em si como seus modos de ser, quer dizer, como as afecções dessa potência causal qualitativamente diferenciada. Por isso, a distinção da extensão e do pensamento explica que seus modos respectivos – os corpos e as idéias desses corpos – sejam efetivos só no interior de sua própria ordem de realidade. Porque a distinção real entre as essências da substância se prolonga na distinção modal de suas afecções, explica-se que não seja lícito *misturar ou confundir* os corpos e as idéias, supondo por exemplo que uma mente possa atuar sobre um corpo, determinando-o a produzir certos efeitos (que seriam, nesse caso, engendrados por uma *intenção* ou uma *decisão* da mente), ou à inversa, que um corpo possa ser causa eficiente de certas idéias (que seriam, por sua parte, *empiricamente* geradas, como se fossem *reflexos* de uma realidade material ou extensa da que seriam inteiramente dependentes). Mas, ao mesmo tempo, compreender a distinção supõe também compreender que aquilo que se distingue são dois modos de ser que constituem a mesma coisa, quer dizer, o mesmo indivíduo: no caso do homem, um corpo singular (modo do atributo extensão) e a idéia desse corpo (modo do atributo pensamento) são a *mesma coisa*, considerada sob duas perspectivas diferenciadas. Novamente, o que é idêntico (quer dizer,

adicionadas, conformam um todo. Entretanto, como já vimos, a identidade dos atributos e a substância e a simultaneidade de sua existência constituindo-a impede-nos de supor a divisibilidade do todo que essa interpretação implicitamente deixa subsistir. A ontologia espinosana não admite a construção do todo a partir das partes, nem do complexo a partir do simples: o todo (simplesmente entendido como todo) é sua própria constituição complexa.

¹⁴⁶ É por esse caráter puramente qualitativo da distinção real espinosana que Deleuze a associa com a distinção que representou a grande inovação de Duns Scotus frente ao repertório escolástico: a distinção atual formal pela natureza da coisa (*actualis formalis ex natura rei*). Refere-se a uma diferença que, precisamente, nem *divide* o ser, nem é um mero resultado de uma operação mental. Por isso, é uma distinção que permite diferenciar no interior do que é absolutamente unitário, formas que embora se apresentam como idênticas à coisa, não podem equiparar-se entre si. A distinção formal permite, então, conceber uma essência que ao mesmo tempo é *simples* (indivisível em partes componentes) e *complexa* (constituída de diversas formas qualitativamente diferenciadas).

o que é uma *mesma coisa*) consiste na coincidência com sua própria distinção constitutiva (ou seja, consiste na *diferença* entre seus próprios modos de ser – *corpo e idéia*).

A partir disso, o que é a distinção modal espinosana? Os modos ou afecções não se distinguem *realmente* entre si, o que – Espinosa sabe bem – para seus eventuais interlocutores é especialmente difícil de entender no caso da matéria ou a substância extensa, pois todo mundo é “inclinado por natureza” a dividir a quantidade. Além dos argumentos contra a divisibilidade que já consideramos a partir da Carta 12 (relativos à confusão entre os modos de imaginar ou entes de razão e os seres reais), Espinosa se serve, na *Ética*, de um argumento que deveria ser válido para os cartesianos, a ausência de vazio na natureza:

Por certo, das coisas que são realmente distintas entre si, uma pode ser sem a outra e permanecer em seu estado. Portanto, como não é dado o vácuo na natureza (...), mas todas as partes devem de tal maneira concorrer que não seja dado o vácuo, daí segue também que elas não podem distinguir-se realmente, isto é, a substância corpórea, enquanto é substância, não pode ser dividida. (...) O que será assaz manifesto e a todos que saibam distinguir entre imaginação e intelecto; mormente se também for dada atenção a que a matéria é em todo lugar a mesma e nela não se distinguem partes, senão enquanto a concebemos afetada de diversos modos, donde suas partes se distinguirem apenas modalmente, mas não realmente.

Isto, no contexto da Parte I da *Ética*, é colocado para provar que a extensão ou a substância corpórea constituem a natureza de Deus. A extensão é tão digna da natureza divina como o pensamento, pois nenhum dos argumentos esgrimidos habitualmente para separá-la da substância (por exemplo, o que refere à sua finitude e corrutibilidade) é válido, pois todos eles se sustentam num pressuposto falso: que a substância corpórea compõe-se de partes e, por isso, é múltipla e divisível. Toda realidade diferenciada que seja concebível por si (atributo), constitui necessariamente a natureza de Deus, e as coisas que derivam da potência causal associada a essa realidade (modos) são necessariamente em Deus enquanto constituído por tal atributo ou essência especial. A imanência da *causa sui* é o que faz dos atributos forças de produção *realmente distintas*, das quais seguem infinitos efeitos que, em cada ordem qualitativa de determinação, distinguem-se entre si *modalmente*. Ora, em que consiste essa distinção modal? Qual é a diferença que constitui o modo como modo? Mais adiante voltaremos para esta questão. Fiquemos no momento com o recorte negativo que nos permite saber, frente a Descartes, o que os modos espinosanos *não são*.

Para terminar com este contraponto relativo à teoria das distinções, como se concebe, finalmente, segundo Espinosa, a coincidência da distinção real e a distinção epistemológica? Ou seja: como se explica que as coisas sejam conhecidas, em suas diferenças, tal como elas são realmente? Se, como dissemos, a distinção real cartesiana não possui em si a razão do distinguido, mas a constitui graças a um apelo transcendente, a distinção real espinosana deve incluir em si mesma sua *ratio*. A causalidade imanente, neste sentido, implica uma mudança de fundamento. “De toda coisa deve ser assinalada a causa ou razão [*causa sive ratio*] tanto por que existe, quanto por que não existe”, diz Espinosa em E, I, P 11, dem., de maneira que “se existe um triângulo, deve ser dada a razão ou causa por que existe; se, por outro lado, não existe, deve ser dada também a razão ou causa que impede que exista, ou seja, que inibe sua existência”. Como a *causa* se identifica com a *ratio*, o que é *causa de si* tem necessariamente em si mesmo a razão que o explica, enquanto o que é *causado por outro* encontra nessa outra causa a razão pela que é e existe de certa maneira e não de outra. A *causa* é, por isso, tanto princípio de produção ou efetividade (e nesse sentido, princípio de realidade), quanto princípio de inteligibilidade (ou princípio de conhecimento verdadeiro dessa realidade)¹⁴⁷. A concepção espinosana da inteligibilidade, desta maneira, parte da identificação de uma essência absolutamente infinita com a realidade que tem a potência para auto-causar-se ou auto-produzir-se. Essa essência contém todas as propriedades que seguem necessariamente de sua definição; e essa causa, que produz uma infinidade de coisas em infinitos modos, explica todas elas como seus próprios efeitos¹⁴⁸. Nesse sentido, essa causa e essa essência são a mesma coisa: a

¹⁴⁷ Como muito bem o sintetiza Marilena Chaui: “A reformulação espinosana do conceito de causa atende a três exigências principais: em primeiro lugar, garantir que o adágio aristotélico ‘Conhecer é conhecer pela causa’ seja elevado à posição do princípio de razão e de inteligibilidade do real, a primeira definição da *Ética* sendo por isso a da causa de si; em segundo, garantir que a causa de si e a causa eficiente imanente possuam o mesmo sentido, de maneira a garantir não só a inteligibilidade plena da realidade, mas também a identidade entre *causa* e *ratio*, entre a ação que causa um efeito e o princípio do qual seguem conseqüências; em terceiro, conseqüentemente, garantir que a necessidade seja a maneira de ser de todas as coisas, porque para todas há uma causa: Deus, ou a Natureza Naturante, é necessário por sua essência e potência; os modos, ou a Natureza Naturada, são necessários pela força de sua causa, ou seja (*sive*), razão”. Chaui, M., *A nervura do real*, op.cit., p.71.

¹⁴⁸ Nas palavras de Alexandre Matheron: « Puisque “être conçu par” signifie “être engendré par”, ce qui est principe de intelligibilité doit être en même temps cause efficiente : il appartient à l’essence de la Substance de produire, chacune des propriétés qui se déduisent de cette essence correspond à la production d’un effet déterminé ». Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, p. 16.

causa é a *ratio*, que explica todos seus efeitos permitindo concebê-los como afecções de seus atributos – isto é, como as propriedades de uma certa essência. Não há necessidade de recorrer, então, a uma garantia transcendente de inteligibilidade: a inteligibilidade se acha articulada no próprio conceito de causa de si. *Causa sui sive ratio sui* que, posteriormente, na proposição 7 da Parte II da Ética, explica a identidade da ordem e conexão das idéias e das coisas que ela produz: “A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (proposição que Espinosa demonstra invocando o axioma 4 da Parte I – que junto com o resto dos axiomas do início da Ética, constituía o sentido espinosano preciso da idéia tradicional de que conhecer é conhecer pela causa – : a idéia de qualquer coisa causada depende do conhecimento da causa da qual é efeito). Assim, aquilo que se distingue e se diferencia por sua própria potência – a causa de si –, distingue-se como causalidades (ordens de causas e efeitos) distintas, elas mesmas produtoras de novas diferenças – modos com sua potência própria de produzir efeitos determinados – ao infinito. Desta maneira, a unicidade substancial se determina com precisão, articulando distinções reais e distinções modais, como conexão complexa ou identidade de uma infinidade de ordens causais diferenciadas, que explicam a diversidade infinita que a natureza produz:

A substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo. Assim também um modo da extensão e a idéia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras (...) Portanto, quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sob outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras. (E, II, P 7, esc.)

O INTELECTO INFINITO OU A COMPREENSÃO DAS DISTINÇÕES

Mas se a substância infinita produz, com absoluta necessidade, uma infinidade de coisas, sendo a inteligibilidade imanente a esse movimento produtivo, deve dar-se entretanto uma compreensão objetiva, atual, efetiva dessa produção. Quer dizer, a inteligibilidade não pode permanecer como uma propriedade do absoluto sem que dela

derivem conseqüências concretas, isto é, efeitos de conhecimento. Graças a essa inteligibilidade, a natureza absoluta e os produtos de sua atividade podem ser realmente penetrados pelo intelecto, que é capaz de concebê-los adequadamente, ou seja, de percebê-los na verdade de suas conexões. Nesse sentido, é fundamental a insistência de Espinosa em relação ao fato de ser, o intelecto (seja infinito ou finito), um *efeito*, isto é, DE pertencer à ordem das coisas *produzidas*. Ou o que é o mesmo: ele é uma *afecção* da substância ou um modo, e não um constituinte de sua essência. Por isso, o intelecto infinito não deve confundir-se com o pensamento absoluto enquanto atributo substancial: o primeiro pertence à Natureza Naturada, o segundo constitui a Natureza Naturante¹⁴⁹.

Ao mesmo tempo, esse intelecto efetivo não é potencial, não constitui uma possibilidade de conhecimento que poderia tanto ser quanto não ser realizada; é, pelo contrário, necessariamente em ato:

A razão por que falo aqui de intelecto em ato não é porque concedo ser dado algum intelecto em potência mas, por desejar evitar toda confusão, não quis falar senão da coisa que por nós é percebida mais claramente, a saber, da própria intelecção, nada sendo percebido por nós de mais claro que ela. Nada pois podemos entender que não conduza ao conhecimento mais perfeito da intelecção. (E, I, P 31, esc.)

E finalmente, enquanto intelecto, deve compreender as coisas tal como elas são realmente, quer dizer – e conforme vimos: deve discernir as distinções reais que fazem às verdadeiras essências e propriedades das coisas naturais. “O intelecto, finito em ato ou infinito em ato, deve compreender os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada outro” (E, I, P 30). Outra forma como Espinosa se refere a essa capacidade de compreensão real que tem o intelecto é a que aparece na definição de *atributo*: “aquilo que o intelecto *percebe* da substância como constitutivo de sua essência”. Onde, precisamente, a noção de

¹⁴⁹ “El entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante. *Demostración*: En efecto (*como es notorio por sí*), no entendemos por «entendimiento» el pensamiento en términos absolutos, sino sólo un cierto modo del pensar, que difiere de otros modos como el deseo, el amor, etc. y que, por tanto, debe ser concebido por medio del pensamiento tomado en términos absolutos, es decir, debe concebirse por medio de un atributo de Dios que exprese la eterna e infinita esencia del pensamiento de tal modo que sin él no pueda ser ni ser concebido, y por ello debe ser referido a la *Naturaleza naturada*, como también los demás modos del pensar, y no a la *naturante*” (E I, P 31 y dem.).

percepção remete a certa “passividade”¹⁵⁰ do intelecto, que considera então à substância tal como é na realidade, quer dizer, segundo os atributos essenciais que a constituem; nesse sentido, o intelecto que percebe a substância não é um intelecto criador, mas objetivo¹⁵¹.

O intelecto como efeito necessário ou modo é tanto o *intelecto infinito* (isto é, a potência infinita de compreensão associada às infinitas idéias que conformam a *idéia de “Deus”*: a idéia que “Deus” tem de si – de sua própria constituição – e de tudo o que produz¹⁵²) quanto o *intelecto finito* (quer dizer, a potência de conhecer verdadeiramente as coisas que as mentes singulares, apesar de ser coisas limitadas, têm enquanto *idéias* de corpos singulares existentes em ato). Essa capacidade de compreensão – infinita e finita – que é um *efeito* da produtividade natural, segue com a mesma necessidade com que todas as coisas existentes no mundo seguem da essência ativa de Deus, como estabeleceu E, I P 16: da necessidade da natureza absolutamente infinita seguem todas as coisas que existem (infinitas coisas em infinitos modos distintos), quer dizer, “tudo que pode cair sob o intelecto infinito”. Uma essência que é uma potência produtiva infinita, e que inclui entre seus constituintes a força para inteligir absolutamente sua própria eficácia (um atributo com a potência de produzir todas as idéias e os modos de pensar), produz necessariamente sua auto-compreensão atual. Por isso, “Deus” se entende a si mesmo com a mesma necessidade com que atua. O intelecto é rigorosamente necessário (ou seja: determinado a produzir efeitos – idéias de todo tipo – assim como todas as coisas existentes), e dessa necessidade deriva que possa compreender as coisas tal como elas são: porque responde à mesma necessidade da natureza, o intelecto pode expressá-la, quer dizer, produzir idéias que são conformes a seus ideados, isto é, conformes aos objetos que essas idéias pensam (ou seja, idéias verdadeiras – E, I, ax. 6). O objeto de pensamento de um intelecto infinito é, num sentido absoluto, a necessidade do real. Pois concebendo-a, compreende tudo: forma uma

¹⁵⁰ Siempre considerando simultáneamente la ambigüedad de las palabras y la necesidad de valerse de ellas (de pensar con y gracias a ellas), Spinoza reconoce una distinción entre “concebir” y “percibir”, que enuncia así (en la explicación de la definición de la *idea* como concepto del alma –E, II, def.3): “Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra «percepción» parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, «concepto» parece expresar una acción del alma”.

¹⁵¹ Cf. Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, op. cit.

¹⁵² “Hay en Dios necesariamente una idea, tanto de su esencia, como de todo lo que se sigue necesariamente de esa esencia” (E II, P 3).

idéia de cada um dos infinitos atos de produção que conformam essa necessidade. Um intelecto infinito que não se associa a um *sujeito* que pensa, mas é produto de uma causalidade infinita, constitui uma *reflexibilidade estrutural*.

Mas recapitulemos os passos dados, para entender isto melhor. “Deus” é o ser cuja essência absolutamente infinita – isto é, constituída por uma infinidade de atributos infinitos entre os quais a extensão e o pensamento – necessariamente existe. Além disso, dessa necessidade da existência da essência divina, seguem infinitas coisas de infinitos modos, ou seja, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito; o que Espinosa expressa de outra forma, dizendo que tudo que segue formalmente da infinita natureza de Deus, segue nele objetivamente, a partir da idéia de Deus, na mesma ordem e com a mesma conexão (E, II, P 7, cor.). Essa capacidade abarcadora do intelecto infinito, que acompanha a produção diversificada do real (pois se dão de todas as coisas idéias que as explicam no intelecto infinito), efetiva a capacidade de compreensão substancial. Isso significa que a potência da natureza que tudo produz, produz a forma ou o modo em que esse conhecimento de si existe, um *produto* que conserva como própria essa mesma potência infinita (potência que pertence, igualmente, às modalidades certas e determinadas – finitas – em que essa potência de intelecção se exprime). Ora, que o intelecto compreende a substância, seus infinitos atributos e a infinidade de modos infinitos e finitos que constituem a natureza inteira, significa que entende suas diferenças irreduzíveis, pois o conhecimento do que é em si mesmo realmente distinto (já que nada em comum têm os infinitos atributos entre si) não pode realizar-se por comparação. Assim, o intelecto infinito é o espaço em que todas as diferenças e distinções que constituem a realidade são pensadas em sua conexão necessária. “Não existe vácuo na natureza”, diz Espinosa, e entretanto em algum lugar são compreendidas suas infinitas diferenças como distâncias estritamente internas ao existente. Essa *ratio* de todas as distinções que existe “objetivamente” no intelecto de Deus é o que aqui chamamos “reflexibilidade estrutural”. O que nos permite considerar a idéia de Deus (“que só pode ser única”) como *estrutura*, ou como a forma de ser de um conhecimento necessário: a estrutura imensamente complexa (estrutura de estruturas) que *compreende* a articulação de todas as distinções e diferenças da existência em sua irreduzibilidade.

Essa “derivação” do intelecto infinito a partir da inteligibilidade imanente do absoluto e da efetividade da natureza enquanto “coisa pensante” – que nos permite compreender a necessidade do intelecto, sua efetividade, sua objetividade e sua atualidade e, em definitivo, as condições que fazem da possibilidade de produção de conhecimento verdadeiro das coisas algo que *existe realmente*, isto é, uma potencialidade concreta –, exige, ainda, ser enriquecida com outra consideração chave. Se a inteligibilidade inerente à noção de *causa sive ratio* era a condição absoluta da existência de um intelecto infinito, e a potência do atributo pensamento, a causa infinita produtora desse intelecto efetivo, faltam-nos ainda considerar esse intelecto da perspectiva de seu *objeto*. O intelecto infinito é, conforme dissemos, a *idéia de Deus*, ou o *modo infinito imediato* do atributo pensamento; e toda *idéia* é, nesse sentido, *idéia de algo*, quer dizer, tem um objeto, do qual, em certo sentido, essa *idéia* não se distingue. Ora, o modo infinito imediato do pensamento coincide com o modo infinito imediato da extensão, isto é, com o *movimento e o repouso* (pois como já sabemos, existe na natureza uma só e mesma conexão de causas, quer dizer, as mesmas coisas seguindo umas das outras, podendo ser consideradas, seja de um atributo, seja de outro). assim, a infinidade das coisas extensas existentes na natureza responde às leis do movimento e o repouso, assim como a infinidade dos modos do pensamento responde à legalidade própria do intelecto infinito, que pensa todas as causas e conexões que articulam a existência de seus objetos (quer dizer, que articula a infinidade das *idéias* existentes como explicação das causas e conexões reais que se dão entre seus ideados, quer dizer, entre seus objetos). O movimento e o repouso como modulador global das relações entre os modos da extensão é, em certo sentido, o objeto imediato do intelecto infinito como relação total que engloba as infinitas relações entre as *idéias* desses modos. De tal maneira que, de uma perspectiva *objetiva*, o que o intelecto infinito pensa são as *essências* – cada uma das quais pode ser concebida como proporção certa e determinada (certa *ratio*) de movimento e repouso – articuladas e moduladas no *indivíduo total* que é a Natureza Naturada. O intelecto infinito de “Deus” é, desde este ponto de vista, a *idéia* desse “objeto” – uma *relação de relações* materiais, uma proporção constituída por uma infinidade de *ritmos* diferentes: combinações de movimento e de repouso que conformam a *ratio* das coisas extensas.

É por isso que, para Espinosa, a consideração do *repouso* é tão fundamental como a do *movimento*. Como assinala perfeitamente Matheron:

Si elle ne se donnait que du repos et pas de mouvement, rien n'en sortirait, sinon la monotonie d'un bloc indifférencié ; si elle ne se donnait que du mouvement et pas de repos, rien n'en sortirait non plus, sinon une pure fluidité sans articulations internes. (...) Mouvement et Repos forment un couple indissoluble qui se déduit de la « nature absolue » de l'Etendue, compte tenu que du fait que celle-ci, par définition, tend nécessairement à produire tous les corps concevables.¹⁵³

Nem um bloco indiferenciado, nem uma pura fluidez sem articulações internas. O movimento “e” o repouso em suas combinações infinitas fazem das *diferenças físicas* o ser essencial da realidade material. O que nos permite então afirmar que as distinções alcançadas pelo intelecto infinito quando concebe as coisas segundo suas “concordâncias, diferenças e oposições” constituem a realidade formal de um *pensamento concreto* que objetivamente compreende o ser das coisas segundo o *ritmo* próprio que faz de cada uma delas o que é em sua conexão com todas as outras.

¹⁵³ Matheron, F., *op. cit.*, p.26

Capítulo 6 – A REALIDADE DO SINGULAR

DISTINÇÃO E NEGAÇÃO

“A teoria espinosista da negação (sua eliminação radical, seu estatuto de abstração e de ficção) apóia-se na diferença entre a *distinção*, sempre positiva, e a *determinação* negativa: toda determinação é negação”¹⁵⁴.

Distinção positiva *versus* determinação negativa? Pareceria que nos encontramos, mais uma vez, frente à inicial dicotomia, quer dizer, numa outra configuração daquelas unilateralidades que quisemos relativizar no começo. Será que estamos condenados a repor, uma e outra vez, as mesmas oposições em níveis superiores de complexidade? Será que a reconstrução da *ordem complexa* da ontologia espinosana, tecida como trama de distinções, só foi o desvio necessário para dizer *o mesmo* de maneira *mais difícil*? Quer dizer: para poder nos identificar, finalmente, com aquele “positivismo” espinosista – que primeiro criticamos –, contra o negativismo hegeliano reconhecido como o obstáculo principal para uma filosofia verdadeira? Assumiríamos, nesse caso, a persistência de um núcleo filosófico interno e essencial que, adotando formulações sucessivas, as receberia como capas de sentido que se adicionariam, engrossando e “protegendo” o “raquitismo” ou a “nudez” (a abstração) do começo. A maior complexidade estaria, desta maneira, ao serviço de uma identidade de origem que, por ser mais frondosamente apresentada, teria mais consistência, mais apoios (e, por essa maior densidade, mais esconderijos para ocultar-se – isto é, mais recursos para se garantir). A imersão deleuziana do argumento positivo enfrentaria, assim, uma imersão verdadeiramente hegeliana do argumento negativo, e o combate entre o positivo e o negativo se reeditaria de maneira mais vistosa e sedutora para o espectador (aquele terceiro que teria que decidir, no final, pelo ganhador). Entretanto, poderíamos dizer (nos permitindo inclusive uma alusão poética às afinidades espinosistas com o atomismo antigo): *no início foi o desvio*. Isto é, nosso começo procurou fazer com que as posições enfrentadas não pudessem permanecer como núcleos auto-consistentes opostos; por isso, buscamos que a crítica de suas perspectivas de enunciação permeasse sua apresentação inicial. Assim, a complexificação não pode implicar uma simples adição de

¹⁵⁴ Deleuze, G., *Spinoza: Filosofia Prática*, Barcelona, Tusquets, 2001, p. 110.

elementos sobre um solo primeiro, mas, fiel ao desvio originário, deve continuar construindo em dissidência.

Deleuze, como se sabe, identifica o problema da *expressão* como eixo conceitual que permitiria indagar privilegiadamente a ontologia espinosana. Embora não se ache na *Ética* uma definição precisa desse operador fundamental, a centralidade da idéia de expressão é defendida por Deleuze a partir de sua aparição explícita em lugares estratégicos, como a definição de Deus: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais *exprime* uma essência eterna e infinita”. Defrontamo-nos, então, com *outra leitura* da ontologia espinosana que fundamenta sua posição na letra mesma do sistema, e recorrendo, além disso, à própria definição de Deus. Pois devemos lembrar que tínhamos reconhecido, em princípio, a legitimidade da leitura hegeliana a partir de uma similar fidelidade textual: falar em *negatividade* no sistema espinosista, como Hegel o faz – dissemos –, não parecia impróprio se considerávamos que a negação está presente nessa mesma definição de Deus enquanto ser absolutamente infinito – aquele infinito constituído de uma infinidade de infinitos em seu gênero dos que podem ser *negados* infinitos atributos. A abordagem hegeliana pode ser contrastada agora com o modo de “entrada” deleuziano. Assim como Hegel estendia a presença da negação do campo do infinito ao do finito (entendendo a determinação associada à própria definição do finito como negação), Deleuze também se vale, para penetrar a realidade do finito, do mesmo conceito que lhe serve para compreender o infinito. Os modos devem necessariamente entender-se a partir da afirmação de Espinosa de que “o que quer que exista *exprime* de maneira certa e determinada a natureza, ou seja, a essência de Deus, isto é, o que quer que exista *exprime* de maneira certa e determinada a potência de Deus” (EI, P 36, dem.). Por isso, “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”. Por último, assim como o diagnóstico hegeliano A respeito da ontologia espinosana constitui ademais uma meditação sobre a força de penetração da reflexão, conservando o eixo na negação (a falência espinosana – lembremos – consistindo num desenvolvimento insuficiente da negatividade própria do pensamento racional), Deleuze, por sua parte, também explicita o alcance gnosiológico da chave explicativa que privilegia na reconstrução ontológica: posto que para Espinosa o

conhecimento das coisas tem a mesma relação com o conhecimento de Deus que as próprias coisas com Deus, é legítimo considerar que a noção espinosana de adequação se relaciona especialmente com a *natureza expressiva* da idéia.

Se a expressão, segundo Deleuze, concerne diretamente à indagação sobre a *natureza do infinito*, isto se deve a que seria a expressão O que determina a relação entre a substância absolutamente infinita e a infinidade de atributos que constituem sua essência infinita. A relação entre a substância que se exprime, os atributos que são suas expressões e a essência exprimida por eles se compreende enquanto a essência *se distingue* da substância pelos atributos, a substância *se distingue* dos atributos pela essência, e os atributos *se distinguem* da essência pela substância. O absolutamente infinito se exprime, então, distinguindo-se. E ao fazê-lo, produz outras tantas expressões distintas, os infinitos *modos* existentes, de forma que é também a *expressão* produtiva dessa potência diversamente qualificada que explica a existência dos modos singulares. A *expressão* e a *distinção* seriam, então, as chaves conceituais do processo de diferenciação imanente que explica a constituição múltipla e multiforme da realidade. No caso da leitura hegeliana, conforme vimos, tratava-se fundamentalmente de dar conta do concreto através da *negação* que ia efetivando uma *determinação* progressiva do ser. Ora, a expressão (do lado da distinção e da afirmação) e a determinação (do lado da negação), terão que ser necessariamente excludentes?

DETERMINAÇÃO E EXPRESSÃO. A PRODUÇÃO DO SINGULAR

Incorporemos, agora, uma nova interferência nestes diálogos cruzados, a de Leibniz, que pode-se justificar, de nossa perspectiva, duplamente. Por um lado, ao trazer a noção de *expressão* a nossa análise, Leibniz se impõe como referência. Por outro lado, existe uma coincidência fundamental entre Hegel e Leibniz no diagnóstico relativo à falha do sistema de Espinosa: a concepção espinosana da substância absolutamente infinita não admite a possibilidade de compreender a constituição das realidades singulares – isto é, as individualidades são sacrificadas no altar da Substância Una¹⁵⁵ (o mesmo problema que

¹⁵⁵ Como diz Leibniz, por exemplo, nos *Essais de Théodicée*: “Sabe-se que Espinosa reconhece apenas uma substância no mundo, da qual as almas individuais não são mais do que modificações passageiras.” (*Essais de*

também já vimos tratado por Bayle). Existe uma série de noções da tradição metafísica e teológica que se vêem em perigo frente à concepção espinosana da substância única absolutamente infinita, de cuja natureza o mundo segue como seu efeito necessário, e Leibniz reage contra Espinosa, como vários outros dos seus contemporâneos, em defesa daquelas “verdades” instituídas. Mas, para além dessa comum adscrição, nos interessa a maneira específica em que se dá – a partir de uma concepção da essência divina e das essências das coisas singulares existentes divergente da espinosana – a “construção” leibniziana do individual, e a forma em que confronta essa noção com a de Espinosa. Qual seria, então, a construção de “Deus” que permitiria uma melhor derivação das coisas finitas, e a concepção mais adequada de sua constituição, suas relações, e as modalidades próprias de seus atos e padecimentos?

Para enfatizar que estamos tratando, de alguma forma, de questões “lógicas” ou de “construções” do pensamento que não se identificam de maneira imediata com a “realidade”, não falaremos de *homens*, mas de *círculos* e *figuras* – exercitando um certo tipo de argumentação metafórica que Espinosa costumou utilizar. Assim, trataremos os “modos” espinosanos como sendo um tipo de “coisas”, como aquelas outras (as estruturas) das quais se disse alguma vez que não estavam “nas ruas”. Nosso problema atual é, então, pensar na concepção do singular que surge de concepções alternativas de “Deus”, ou seja, de caminhos divergentes de conceber a totalidade que fazem com que as realidades finitas sejam pensadas, a partir dela, de maneiras também distintas.

Numa de suas aulas sobre Leibniz, Gilles Deleuze nos apresenta o Deus leibniziano como um ser ao mesmo tempo lúdico e cruel¹⁵⁶. Deus cria o mundo calculando, do mesmo modo em que um jogador habilidoso planeja seus movimentos. E os jogos que este Deus prefere exigem sutileza para a medida, idoneidade arquitetônica e inteligência estratégica: o xadrez seria o melhor representante das preferências recreativas divinas. Não obstante, para compreender melhor a forma particular em que Deus se relaciona com sua criação, resulta

Théodicée, “Discours de la conformité de la foi avec la raison, § 9”, em *Oeuvres philosophiques*, Ed. Janet, t. II, pp.19-20).

¹⁵⁶ G. Deleuze, *Les Cours de Gilles Deleuze à Vincennes*, « Leibniz », 22/4/1980, em <http://www.webdeleuze.com>.

mais ilustrativo considerar aqueles jogos de engenho que consistem em cobrir uma superfície dada combinando um conjunto de figuras diferentes. Em tais jogos, o objetivo é conseguir a cobertura perfeita do plano ou, o que é o mesmo, reduzir ao mínimo o espaço vazio fazendo com que as peças de formas diversas se encaixem perfeitamente entre si. Assim, pode perceber-se – segundo a imagem que nos propõe o filósofo francês – qual é o melhor dos mundos possíveis para Leibniz: o melhor mundo é aquele que Deus escolhe por ser o mais *cheio*, quer dizer, aquele que lhe permite realizar o objetivo do jogo, obter um máximo de continuidade entre seus elementos constitutivos¹⁵⁷.

Ora, por que Deleuze nos diz que esse Deus que cria o mundo jogando é um Deus cruel? Por que não se limita ao adjetivo “lúdico” – que tenderíamos a associar com certas propriedades ou atributos divinos como a potência livre e a inteligência – para caracterizá-lo, e tem que anexar-se crueldade a seu engenho?¹⁵⁸ A crueldade deriva, precisamente, da regra fundamental do jogo, isto é, do critério que orienta a eleição de Deus: o melhor mundo entre os infinitos possíveis é o mais *contínuo*, e não aquele onde não existe a dor ou onde o sofrimento é menor. Mas então, devemos nos perguntar que significa, para Leibniz, que o mundo seja contínuo. Como interpretar um dos princípios fundamentais de seu sistema, a “lei da continuidade”?

A Lei da Continuidade estabelece, precisamente, que *a natureza nunca salta*. Não existem *hiatos* na natureza, não existe no mundo descontinuidade alguma nem vazio. Ou, como diz Leibniz numa carta a Varignon: tudo no universo está ligado em virtude de razões metafísicas, de maneira que “*il règne une parfaite continuité dans l'ordre des successifs, ainsi il en règne une pareille dans celui des simultanés, laquelle établit le plein réel et renvoie aux régions imaginaires les espaces vides*”¹⁵⁹. Entretanto, se considerarmos a

¹⁵⁷ Esta mesma situação, no caso do jogo de xadrez – do qual Leibniz explicitamente fala – se expressaria, segundo Deleuze, da maneira seguinte: “O tabuleiro é um espaço, as peças são noções (...) A melhor jogada ou conjunto de jogadas é a que faz que um número determinado e com valores determinados de peças mantenham ou ocupem o máximo de espaço. Basta situar seus peões de maneira que eles comandem o máximo de espaço”. Ver Deleuze, *Ibidem*.

¹⁵⁸ De maneira mais surpreendente, quando esperaríamos completar a caracterização divina com a consideração de sua “bondade”. Como se sabe, o papel da bondade divina no sistema leibniziano resulta problemático, e dividiu aos comentadores. Neste caso, acompanhando a Deleuze, optamos pela interpretação que a relativiza.

¹⁵⁹ G.W. Leibniz, Carta a Varignon, 16 de outubro de 1707, citado em F. Burbage y N. Chouchan, *Leibniz et l'infini*, París, PUF, 1993, p. 123.

centralidade de outro princípio defendido por Leibniz, o dos *indiscerníveis* (que estabelece que não há duas coisas que sejam totalmente iguais, pois até entre duas gotas de água – no exemplo clássico – tem que haver uma diferença interna ou qualitativa em virtude da qual suas noções se distinguem¹⁶⁰), devemos assumir que a continuidade se dá necessariamente entre heterogêneos: o mundo perfeitamente contínuo está composto de uma infinidade de entes individuais e de fenômenos singulares de uma diversidade em princípio irreduzível. Daí que seja necessário garantir de alguma forma a absoluta compatibilidade de seres e acontecimentos diferentes, que se articulam tanto na “ordem da sucessão” quanto na da “simultaneidade”¹⁶¹. A continuidade, então, exige diminuir ao mínimo a distância que separa o que é realmente distinto ou, em outras palavras, encontrar um procedimento que

¹⁶⁰ "Sempre é necessário que além da diferença de tempo e de lugar, haja um princípio interno de distinção e embora se dêem várias coisas da mesma espécie, é porém verdade que nunca se dão de forma que sejam perfeitamente semelhantes." (*Nouveaux Essais*). O que faz que seja, inclusive, impróprio considerar essa distinção como uma diferença específica, “*car comme, selon moi, jamais deux individus ne se ressemblent parfaitement, il faudroit dire que jamais deux individus ne sont d’une même espèce*”. (G.W. Leibniz, “Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l’Harmonie préétablie”, in *Die philosophischen Schriften*, Volume IV, ed. C.Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960, p. 566).

¹⁶¹ Enquanto que a continuidade em relação às leis do movimento – o temporalmente sucessivo – seria, segundo Leibniz, um fato já provado (“*On a reconnu que les lois du choc des corps que nous a laissées M.Descartes sont fausses (...) parce q’elles feraient naître des hiatus dans les événements en violant la loi de la continuité (...) La continuité étant donc un requisitum nécessaire, un caractère distinctif des véritables lois de la communication du mouvement, peut-on douter que tous les phénomènes n’y soient soumis, ou qu’ils ne deviennent intelligiblement explicables qu’au moyen des véritables lois de la communication du mouvement?*”), poderia duvidar-se, porém, da continuidade no caso do espacialmente simultâneo; e, entretanto, um conhecimento distinto daquelas coisas que a imaginação percebe separadas por saltos deveria achá-las interiormente unidas e perfeitamente assimiladas (“*Dans les choses qui existent à la fois il peut y avoir de la continuité, quoique l’imagination n’y aperçoive que des sauts: parce que bien des choses paraissent aux yeux entièrement dissemblables et désunies, qu’on trouverait néanmoins parfaitement semblables et unies dans leur intérieur si on pouvait parvenir à les connaître distinctement*”). Carta a Varignon, *op. cit.*, pp.123-124. Noutro lugar, encontramos expresso de maneira concisa o modo em que a continuidade se aplica à ordem espaço-temporal em seu conjunto: “*L’Etendue est l’ordre des coexistences possibles, comme le Temps est l’ordre des possibilités inconsistentes, mais qui ont pourtant de la connexion (...) L’Espace et le Temps pris ensemble font l’ordre des possibilités de tout un Univers, de sorte que ces ordres... quadrent non seulement à ce qui est actuellement, mais encor à ce qui pourroit estre mis à la place (...) Et cet enveloppement du Possible avec l’Existent fait une continuité uniforme et indifferente à toute division*”; y si bien “*le monde actuel n’est point demeuré dans l’indifference des possibilités, estant venu à des divisions ou multitudes effectives*”, no obstante “*les phenomenes actuels de la nature sont menagés et doivent l’estre de telle sorte, qu’il ne se rencontre jamais rien, où la loy de la continuité ... et toutes les autres règles les plus exactes de Mathematiques soient violées*.” (G.W. Leibniz, “Reponse a ... M. Bayle”, em *Die philosophischen Schriften*, *op.cit.* p. 568).

permita tornar comensurável o incommensurável (e é nesse sentido que a invenção do cálculo diferencial por Leibniz não poderia, sem dúvidas, ser considerada de maneira isolada de seus interesses metafísicos e teológicos). Assim, lemos noutra carta a Varignon:

On peut dire de même, que les infinis et infiniment petits sont tellement fondés que tout se fait dans la Géométrie, et même dans la nature, comme si c'étoient des parfaites réalités, témoins non seulement nostre Analyse Géométrique des Transcendentes, mais encore ma loy de la continuité, en vertu de laquelle il est permis de considérer le repos comme un mouvement infiniment petit (c'est à dire comme équivalent à une espèce de son contradictoire), et la coïncidence comme une distance infiniment petite, et l'égalité comme la dernière des inégalités, etc.¹⁶²

Repitamos: em virtude da lei de continuidade é factível considerar cada coisa como “equivalente a uma espécie de seu contraditório”, de modo que o repouso seria um caso limite do movimento – ou um movimento infinitamente pequeno –, a coincidência, uma distância infinitamente pequena (e aqui encontramos explicitada a intenção geral de *reduzir as distâncias* que quisemos ressaltar), a igualdade, o caso extremo na série das desigualdades... E podemos acrescentar outro exemplo leibniziano: um círculo seria a multiplicação infinita dos lados de um polígono, ou um caso limite do polígono.

Chegamos aqui onde pretendíamos. Quando Deleuze nos apresenta o Deus leibniziano como um lúdico arquiteto, ou um pertinaz matemático, que concebe o melhor mundo calculando as variações infinitamente pequenas que se dão entre as coisas¹⁶³ – para conseguir que a passagem de uma para a outra, e para a subsequente, seja um movimento feito de modificações de ínfimos graus, perfeitamente fluido e imperceptível –, e daí deriva sua crueldade, refere-se precisamente a isso: “o círculo sofre quando é só uma afecção do

¹⁶² G.W. Leibniz, Carta a Varignon, 2 de fevereiro de 1702, em *Mathematische Schriften*, ed. C.Gerhardt, Volume IV, Hildesheim, Georg Olms, 1962, p. 93.

¹⁶³ Encontramos a idéia de Deus como supremo calculador num texto que venimos citando: “*M.Bayle a raison de dire, avec les Anciens, que Dieu exerce la Géométrie, et que le Mathématiques font une partie du monde intellectuel, et sont les plus propres pour y donner entrée. Mais je crois moy même que son intérieur est quelque chose de plus. J'ai insinué ailleurs, qu'il y a un calcul plus important que ceux de l'Arithmétique et de la Géométrie, et qui dépend de l'Analyse des idées. Ce seroit une Caractéristique universelle, dont la formation me paroist une des plus importantes choses qu'on pourroit entreprendre.*” (G.W. Leibniz, “Reponse a ... M. Bayle”, in *Die philosophischen Schriften*, op.cit. p. 571).

polígono, assim como também sofre o repouso quando não é mais que uma afecção do movimento”¹⁶⁴.

Entretanto, poderíamos contrapor à “crueldade” leibniziana a “inocência” espinosana – inocência que, embora tenha sido uma vez considerada como marca característica do esforço do grande racionalismo do século XVII em pensar o infinito positivo (“Há uma maneira inocente de pensar *a partir* do infinito, que fez o grande racionalismo e que nada nos fará reencontrar”¹⁶⁵), podemos associar com outra concepção de Deus diferente da leibniziana, o *Deus sive Natura* espinosano. E para prosseguir a senda aberta pelo comentário de Deleuze, continuaremos valendo-nos da antropomorfização de figuras geométricas, pois existem também na obra de Espinosa exemplos que podem ser colocados junto àquele do círculo atormentado por ser tratado com a vara do polígono. Tais exemplos vão nos servir para ilustrar algumas questões associadas aos problemas da determinação e da expressão, e à possibilidade de pensar numa *determinação expressiva*.

Na *Correspondência* espinosana, encontramos dois casos úteis para nosso propósito. Na carta 78 a Oldenburg, para explicar como é errônea a posição de quem se lamenta porque Deus não lhe outorgou certas propriedades que, na realidade, não pertencem a sua natureza, Espinosa diz que essa pretensão é tão absurda quanto à de um círculo que “*se queixasse porque Deus não lhe deu as propriedades da esfera*”; pois, com efeito, “*à natureza de cada coisa não corresponde senão o que segue necessariamente de sua causa dada*”. E na carta 56 a Boxel, Espinosa rejeita a imagem de um Deus com características humanas nos seguintes termos:

¹⁶⁴ G. Deleuze, *op. cit.*

¹⁶⁵ Merleau-Ponty, M., *Em toda e em nenhuma parte*, Os pensadores XLI, São Paulo, Abril Cultural, 1975, pp. 399-427 (p. cit. 419). É claro que Merleau-Ponty se refere ao grande racionalismo do XVII em geral (englobando tanto Espinosa quanto Leibniz, além de Descartes ou Malebranche) como aquele em que ciência e filosofia não rivalizam, mas colaboram, e cujo segredo ontológico é a idéia de *infinito positivo*: “Esse acordo extraordinário de exterior e interior só é possível graças à mediação de um *Infinito Positivo* ou infinitamente infinito (pois toda restrição a um gênero de infinidade seria um germe de negação). Nele se comunicam ou se soldam a existência efetiva das coisas *partes extra partes* e a extensão pensada por nós que, pelo contrário, é contínua e infinita. Se há, no centro ou no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe e, em contrapartida, está nele contido real ou eminentemente. Todas as relações que pudermos ter com o Ser devem estar simultaneamente fundadas nele” (p. 418). Acompanhando esta colocação de Merleau-Ponty, associamos, porém, a “inocência” – que ganha outras determinações, além da de se pensar a partir do infinito positivo – ao esforço filosófico de Espinosa, contrapondo-a com essa certa “crueldade” leibniziana que aqui reconstruímos.

Quando você diz (...) que, se eu negar que se dêem em Deus eminentemente os atos de ver, ouvir, atender, querer, etc., você não entende que Deus é esse que admito eu, suspeito que você acredita que não existe maior perfeição que a que pode exprimir-se com os mencionados atributos. Isto não me surpreende, pois acho que o triângulo, se tivesse a faculdade de falar, diria isso mesmo, que Deus é eminentemente triangular, e que o círculo diria que a natureza divina é circular de modo eminente; e pelo mesmo motivo, todo mundo atribuiria a Deus seus atributos e se faria similar a Deus e o resto lhe pareceria disforme.¹⁶⁶

Do que se trata nestes absurdos que Espinosa tenta que seus correspondentes entrevejam? Se tivermos que identificar, em primeiro termo, a questão fundamental aludida, podemos formulá-la assim: Qual é a relação entre Deus e as essências singulares? Como se determinam as coisas singulares a partir de certa concepção de Deus? Ou para evitar as ressonâncias teológicas: como é pensada a relação entre o Todo infinito e suas partes?

Comecemos por considerar o círculo leibniziano/deleuziano que sofre por ser tratado como um caso limite do polígono. Sua natureza de círculo resulta violentada porque ele é parte de um mundo concebido sob certa forma. Esse mundo atravessou a prova seletiva da perfeição, a prova divina que, para que ele acabasse sendo considerado como o melhor entre infinitos outros mundos possíveis (o mais pleno, o mais “cheio” – aquele dotado de mais essência), avaliou-o em sua totalidade segundo um princípio simples regulador – a lei da continuidade –, ficando estabelecido, a partir desse princípio, o papel específico que a toda parte tocara jogar. A continuidade é, com efeito, o que caracteriza A máxima multiplicidade concebível ordenada do melhor modo possível; e essa ordem, por sua vez, encontra seu princípio diretor na “harmonia preestabelecida”, manifestação do infinito poder e da imensa sabedoria divina. A harmonia perfeita, que garante que as diversas substâncias se acomodem as umas com as outras¹⁶⁷ e que Deus não se disperse

¹⁶⁶ Spinoza, *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 403.

¹⁶⁷ Daí que a harmonia preestabelecida (reunindo os acertos dos “maiores Materialistas” e dos “maiores Idealistas”) constitua, também, a resposta leibniziana ao velho problema da relação ou a união entre a alma e o corpo: “*Et comme il paroist par ce qu’il y a de bon et de solide dans la fausse et mechante doctrine d’Epicure, qu’on n’a point besoin de dire que l’ame change les tendances, qui sont dans le corps; il est aisé de juger aussi, qu’il n’est point necessaire non plus, que la masse materielle envoie des pensées à l’ame par l’influence de je ne sais quelles espèces chimeriques de l’Ecole, ny que Dieu sois tousjours l’interprete du corps auprès de l’ame, tout aussi peu qu’il a besoin d’interpreter les volontés de l’ame au corps comme le voudroient les Cartesiens : L’Harmonie préétablie estant un bon truchement de part et d’autre*”. (G.W. Leibniz, “Reponse a ... M. Bayle”, em *Die philosophischen Schriften*, op.cit. p. 560).

numa caótica heterogeneidade fenomênica, explica, ainda, que o mundo atual, assim como cada corpo e cada alma no seu interior, sejam *expressões* ou *espelhos* de Deus: “os corpos, não sendo átomos mas, pelo contrário, divisíveis e divididos ao infinito, e tudo sendo pleno, segue-se que o menor dos corpos pequenos recebe alguma impressão a partir da menor mudança de todos os outros, por mais afastados e pequenos que sejam, e deve ser então um espelho exato do universo”, de tal forma que um espírito infinitamente penetrante “poderá ver e prever em cada corpúsculo o que acontece e acontecerá nesse corpúsculo, e o que acontece e acontecerá em todos os lugares, dentro e fora do corpúsculo.”¹⁶⁸ E o que pode afirmar-se dos corpos, é ainda mais claro no caso das almas, mônadas ou substâncias simples, “pequenos Mundos”, “espelhos ativos indivisíveis”: “cada coisa ou porção do Universo deve afetar [marquer] todas as outras, de sorte que a alma, se considerarmos a variedade das suas modificações, deve ser comparada com o universo que ela representa segundo seu ponto de vista, e inclusive, de certa forma, com Deus, cuja infinidade ela representa finitamente (por causa de sua percepção confusa e imperfeita do infinito).”¹⁶⁹

Mas conforme dizíamos, essa concepção de um mundo perfeitamente contínuo, ordenado e harmônico envolvia uma violência exercida sobre suas partes constitutivas (ou para usar os termos de nosso exemplo: a natureza do círculo via-se violentada por ser parte dessa “totalidade eleita”). Se o fato de que cada essência exprima a totalidade do mundo – sendo Deus, seu Autor, quem se exprime em última instância em cada essência – está rigorosamente articulado com a imperturbável harmonia do conjunto das relações que compõem esse mundo, podemos afirmar que a violência contra as essências singulares resulta, em primeiro lugar e virtualmente, da aplicação de um princípio homogêneo e universal¹⁷⁰ que as unifica como sendo expressões de uma Essência infinita, simples e idêntica (onde a absoluta e última simplicidade é testemunho da mais soberana perfeição).

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.557.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 562.

¹⁷⁰ Na análise que passa dos corpos ou substâncias divisíveis, regidos por leis mecânicas, às substâncias indivisíveis ou princípios ativos (fontes de todos os fenômenos que se lhes atribuem), e, por fim, ao princípio universal supremamente perfeito e soberano, comprova-se a onipresença da ordem, a continuidade e a harmonia: “...quoyque le détail des phenomenes ait des raisons mecaniques, la derniere analyse des loix de mecanique et la nature des substances nous oblige enfin de recourir aux principes actifs indivisibles; et l’ordre admirable qui s’y trouve, nous fait voir, qu’il y a un principe universel, dont l’intelligence aussi bien que la puissance est suprême.” (*Ibid.*, p. 560).

Mas além disso, dado que o critério da continuidade *globalmente aplicado* exprime a essência divina na ordem uniforme do tempo e do espaço (que afeta não só a tudo o que é neste mundo, mas também ao conjunto das possibilidades não realizadas), temos que considerar, em segundo lugar e atualmente, a violência específica que resulta de sua *aplicação determinada* aos existentes. Uma singularidade é considerada como o caso limite de uma singularidade diferente, ou seja, de seu heterogêneo imediato (“*équivalent à une ESPÈCE de son contradictoire*”, dizia Leibniz): localiza-se na passagem de um algo determinado para um outro indeterminado ou no que às vezes se denomina uma “passagem ao limite”. A determinação do círculo se realiza através da passagem da determinação de um polígono à indeterminação de um quase círculo de uma infinidade de lados. Daí o sofrimento do círculo que, como dizia Deleuze, é somente uma afecção do polígono.

No mundo do *Deus sive Natura* espinosano podemos encontrar também círculos que sofrem, mas as tristezas aqui não estão ligadas ao próprio ser das essências, nem à decisão de uma vontade onipotente, mas às relações que se dão entre as coisas existentes que, enquanto finitas, são externamente determinadas. Se considerarmos a carta 78 a Oldenburg, percebemos que é precisamente a realidade de tal determinação o que explica a constituição imaginária do modo finito homem e, então, o fato de que nosso segundo círculo antropomorfizado possa queixar-se porque Deus não lhe deu as propriedades da esfera. Se a separação do círculo e sua própria essência era, no caso anterior, ontológica, aqui se trata de uma separação imaginária, pois este círculo não sabe reconhecer suas propriedades constitutivas nem as potências que lhe pertencem e, fora de si, contempla à esfera como modelo de perfeição – da comparação resultando sua tristeza e sua queixa. A base real do lamento circular, no entanto, estaria dada pelo fato de que a potência da esfera efetivamente ultrapassa a do círculo, pois está constituída por mais dimensões; ou para dizê-lo de maneira caricatural: a esfera, graças a sua constituição tridimensional, simplesmente poderia começar a rodar e atropelar o círculo na sua existência plana. Só que essa eventualidade não está PRÉ-desenhada por um intelecto infinito nem determinada pela providência. Pode efetivar-se dentro de certa articulação da ordem comum dos encontros, mas inclusive nesse caso o círculo conta com suas capacidades de ação, e com a possibilidade de capitalizar sua experiência (que necessariamente tem que ser experiência circular, nunca experiência esférica) para uma estratégia da sobrevivência (ou da

perseverança em seu ser). Todo ser finito padece e atua, e da expansão das capacidades ativas provêm o outro aspecto ineludível da determinação: a auto-determinação ou determinação positiva, a afirmação da própria potência como causa adequada de seus efeitos necessários.

Se a relação imaginária do círculo invejoso com as outras coisas singulares era mediada por uma relação igualmente imaginária com Deus (aquele em cujo poder estava agraciá-lo com as propriedades esféricas que lhe faltavam e, entretanto, não o quis e não o fez), em nosso terceiro exemplo – da carta 56 a Hugo Boxel – é a relação imaginária com Deus a que é diretamente tematizada. O círculo pensa que Deus é eminentemente circular, e aqui achamos o núcleo de toda imaginação referida à natureza divina. Podemos ver, com efeito, que o círculo que pensava que Deus podia voluntariamente outorgar-lhe ou retirar-lhe propriedades, na verdade estava hipostasiando em Deus a idéia que fazia de seu próprio ser como círculo pensante: um ser pensante com intelecto e vontade livre. Deus, como ele, experimentaria desejos e exerceria vontades apoiando-se no seu entendimento das coisas, só que não de um modo limitado e sujeito a restrições, mas sim de maneira eminente: exercendo os mesmos sentidos e faculdades, só que numa forma infinitamente perfeita. Um círculo que quer ser esfera, é claro, não pode realizar seu desejo. Deus, pelo contrário, por sua vontade livre infinita, poderia realizar essa ínfima expectativa. Só que o motivo pelo qual não a realiza permanece inexplicável para o limitado intelecto do círculo, que nunca poderá acessar as intenções de uma vontade inescrutável, nem compreender a verdadeira natureza divina, inexpugnável.

É essa concepção de um Deus antropomórfico e transcendente, assumida por teólogos e filósofos, a que Espinosa confronta e desconstrói através de todas suas obras. Se prestarmos atenção ao contexto argumentativo em que utiliza as imaginações dos círculos pensantes, poderemos reconstruir brevemente o contorno das posições em conflito.

O tema comum do intercâmbio com Boxel e com Oldenburg é a impossibilidade para eles de compreender o Deus espinosano, de cuja natureza absolutamente infinita todo o existente segue com inevitável necessidade. Que o mundo seja efeito necessário da natureza divina é inadmissível para Boxel, que entende que um Deus sem vontade e escolha livre, respondendo a uma necessidade cega e bruta, seria não um deus soberano e perfeito, mas um monstro (“Se você atribui necessidade a Deus e o priva de vontade ou escolha

livre, cabe duvidar se você não descreve e representa o ser infinitamente perfeito na forma de um monstro”¹⁷¹). Essa monstruosidade espinosana se completa com os argumentos que o filósofo lhe deu para tentar convencê-lo do absurdo da crença em espectros: com esse fim, efetivamente, Espinosa desarticulou, uma por uma, as idéias de beleza, perfeição, harmonia e ordem universais:

A beleza, distinguido senhor, não é tanto uma qualidade do objeto que se vê, quanto um efeito no sujeito que o vê. Se nossos olhos fossem mais compridos ou mais curtos, ou se nosso temperamento fosse diferente, as coisas que agora nos parecem belas, nos pareceriam disformes, e as que agora nos parecem disformes, nos pareceriam belas (...). De sorte que as coisas, consideradas em si mesmas ou em relação a Deus, não são nem belas nem disformes.

A perfeição e a imperfeição são denominações que não diferem muito das denominações de beleza e deformidade. (...)

Entre o finito e o infinito não existe proporção alguma, de maneira que a diferença entre a criatura superior e mais digna e Deus não é distinta da que há entre Deus e a criatura ínfima. (...)

Eu não sei o que possam ser esses graus *superiores e inferiores* que você concebe na matéria infinita, A menos que acredite que a Terra seja o centro do universo.¹⁷²

Tampouco Oldenburg, embora menos horrorizado que Boxel, consegue entender a necessidade ontológica espinosana, considerada por ele como um fatalismo com conseqüências funestas para a moral: “*Se somos guiados pelo destino – pergunta na carta 74 – e se todas as coisas seguirem um curso seguro e inevitável, como se estivessem sob uma mão inflexível... que lugar resta para a culpa e as penas?*”¹⁷³.

E na mesma linha reencontramos Leibniz, pois, precisamente, nas anotações que faz comentando a correspondência de Espinosa com Oldenburg, acompanha as razões deste último, enfatizando que o verdadeiro erro de Espinosa está em supor que Deus se conhece e produz tudo sem intervenção da vontade: nesse caso, as coisas são abandonadas a uma bruta e cega necessidade que envolve a existência de todos os possíveis. Se todos os possíveis existem, omitindo-se a mediação da escolha divina que seleciona o melhor dentre eles, tanto os bons quanto os maus – equiparados na existência – têm que receber, fatalmente, um tratamento injusto. Sem critério para atribuir faltas e distribuir castigos aos

¹⁷¹ Carta 55 de Hugo Boxel a Spinoza, em Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 324.

¹⁷² Carta 54, *Correspondencia*, *Op.Cit.*, pp. 319-321.

¹⁷³ *Ibid*, p.389.

merecedores, se chega então ao resultado que Oldenburg teme: a filosofia moral é destruída¹⁷⁴.

Por isso, em contraste com estas posições, tem que ser situada a “inocência” espinosana a que nos referíamos acima: a inocência de assumir e ser conseqüente com o desejo de conhecer, por fora de toda normatividade moral, a constituição diversificada da existência real sem violentar seus contornos. A busca exigente de um conhecimento da totalidade ou, o que é a mesma coisa, a tentativa de determinar a infinitude da natureza em seu movimento necessário e espontâneo como infinito positivo, nada tem a ver com a pretensão de que as coisas se acomodem a uma ordem e, na verdade, só pode realizar-se como crítica efetiva do espírito antropocêntrico com que a imaginação tende a organizar o conjunto do existente. Além dos diversos dogmas teológicos, é certa forma do pensamento, que repousa sobre a tranquilizadora concepção de um princípio universal organizador, que tem que ser necessariamente submetida ao que hoje chamaríamos uma “crítica das ideologias”, e que provavelmente foi Espinosa o primeiro a realizar de forma intransigente e sistemática¹⁷⁵.

O sistema monadológico de Leibniz pode ser considerado como uma resposta às formulações ontológicas espinosanas, ou como ele próprio diz em uma carta a Bourguet:

¹⁷⁴ “Se tudo decorre da natureza divina com uma espécie de necessidade e se todos os possíveis existem, então bons e maus serão tratados muito mal e arruinam a filosofia moral”. Comentario de Leibniz a la carta 75, en G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962. Citado por Marilena Chauí, em *A nervura do real*, op. cit., p. 139.

¹⁷⁵ Althusser relata, no capítulo “Sobre Spinoza” de “Elementos de autocrítica”, a forma em que ele e seu grupo encontraram na obra do filósofo uma formulação do problema da ideologia que permitia estabelecer uma forte ligação com a crítica marxista: “No Apêndice ao Livro I da *Ética* e no *Tratado Teológico-Político*, encontrávamos com efeito o que é sem dúvida a primeira teoria da *ideologia*, que nunca havia sido pensada com suas três características: 1) sua ‘realidade’ *imaginária*; 2) sua *inversão* interna; 3) seu ‘centro’: a ilusão do *sujeito* (...). A ‘teoria’ de Spinoza rejeitava toda ilusão sobre a ideologia, e sobre a primeira ideologia de seu tempo, a religião, identificando-a como imaginária. Mas ao mesmo tempo rejeitava considerar a ideologia como simples erro, ou ignorância nua, pois fundamentava o sistema desse imaginário na relação dos homens no mundo ‘expresso’ pelo estado de seus corpos. Esse *materialismo do imaginário* abria o caminho a uma concepção surpreendente do Primeiro Gênero de Conhecimento: (...) o mundo material dos homens tal como *vivem*, aquele de sua existência concreta e histórica (...). De fato, é bem assim que suas categorias funcionam audaciosamente na *história* do povo hebreu, de seus profetas, de sua religião e de sua política, onde se esboça claramente o primado da política sobre a religião, na primeira obra que, depois de Maquiavel, tenha oferecido uma teoria da história”. Althusser, L., “Elementos de autocrítica”, em *Posições I*, op.cit., pp. 105-106.

É justamente por essas mônadas que o espinosismo é destruído. Pois há tantas substâncias verdadeiras e, por assim dizer, espelhos vivos do universo sempre subsistentes, ou um universo concentrado, quantas mônadas houver; enquanto, segundo Espinosa, há apenas uma única substância. Ele teria razão se não houvesse mônadas e, então, tudo, AFORA Deus, seria passageiro e se evaporaria em simples acidentes ou modificações, pois não haveria a base das substância nas coisas, base que consiste na existência das mônadas.¹⁷⁶

Desta maneira, contra o espinosismo, deve insistir-se em que não há só uma, mas uma pluralidade de substâncias individuais criadas imediatamente por Deus, todas elas simples e indivisíveis, que constituem entes espirituais e verdadeiras unidades da realidade. Tais unidades simples, perfeitamente autônomas e independentes entre si, são aquelas que dão consistência ao universo criado que, sem elas, dispersar-se-ia numa permanentemente mutável insubstancialidade fenomênica, ao ritmo dos ciclos de geração e morte da matéria (divisível ao infinito e sem possibilidade de subsistência). Constituem princípios ativos e subsumem em si a totalidade de seus fenômenos, isto é, são sujeitos de todos seus predicados; pequenos mundos organizados que imitam Deus quanto podem – como suas imagens ou espelhos –, e que reproduzem o universo inteiro em pequena escala, exprimindo-se e exprimindo todo o existente segundo uma perspectiva singular – perspectiva própria do todo que, articulada ao princípio interno que justifica seu acionar, faz de cada mônada um indivíduo distinto de todos os outros.

Em Espinosa, pelo contrário – segundo o filósofo alemão – as coisas criadas desaparecem, pois são reduzidas a meras modificações da substância única. Se uma substância for aquilo que, como assinala Leibniz, tem em si o princípio interno de sua ação, os modos espinosanos, que são em outro, por meio do qual também são concebidos, encontram fora de si a razão de sua essência, de sua existência e de sua atividade. Não sendo substâncias, não sendo sujeitos de suas ações e propriedades, externamente determinados por uma necessidade que não admite o exercício de liberdades nem vontades, são meramente passivos e inertes. Desta maneira, os indivíduos se transformam em meros epifenômenos de uma única substância; simplesmente desaparecem, compartilhando com a “vil matéria” a que foram assimilados (pois corpo e alma, diz Espinosa, são uma e a mesma coisa) não só a modalidade externa e accidental de sua determinação, mas seu caráter

¹⁷⁶ Leibniz, carta a Bourguet de dezembro de 1714, em *Die philosophischen Schriften*, tomo III, op.cit., p. 575.

efêmero ou passageiro. Na filosofia espinosista, então, não há espaço para o singular; não há maneira de compreender, a partir dela, a realidade dos indivíduos finitos.

Mas tampouco a existência do mundo no seu conjunto pode ser compreendida de um ponto de vista espinosista, apesar de que Espinosa afirme que este segue com total necessidade da natureza divina. A declaração de que da natureza de Deus seguem infinitas coisas de infinitos modos, de igual maneira que da natureza do triângulo segue que seus três ângulos valem dois retos (de “igual maneira”, isto é, com uma absoluta necessidade) não é consistente. Marilena Chaui (analisando as notas que Leibniz realiza sobre a *Ética* quando recebe, das mãos de Tschrinhaus, os *Opera posthuma* de Espinosa) explica muito bem a razão de tal inconsistência. Permitamo-nos então transcrever um comprido parágrafo de *A nervura do real*:

As essências e existências das coisas são causadas pela sabedoria e potência de Deus, não *se seguindo necessariamente* da natureza Dele como as propriedades seguem-se necessariamente da natureza de uma figura geométrica. Deus não é como o triângulo porque é sujeito dotado de intelecto e vontade que escolhe o melhor (qualitativamente) e o máximo (quantitativamente). Se é verdade que Ele se conhece a si mesmo com necessidade (pois é ciência plena), não é menos verdade que cria por escolha livre dos possíveis, pois há diferença entre essências (possíveis) e existências (reais), e Deus é inclinado por uma razão determinante a escolher o que cria, mas não é determinado por necessidade nenhuma a conceber o que concebe (os possíveis), nem a criar o que concebe, nem é necessitado por alguma causa para conceber-se a si mesmo. Conseqüentemente, ao identificar Deus e o triângulo, Espinosa destrói tanto a diferença entre inclinação e necessidade como a diferença entre essência e existência, pois, julga Leibniz, ignora a distinção entre a necessidade geométrica inelutável e a possibilidade lógica (o não contraditório em si mesmo) e a possibilidade metafísica (a necessidade condicional, própria da vontade). Ora, sem essas diferenças e distinções, não há como, partindo da necessidade geométrica das essências, chegar à possibilidade metafísica das existências, e é preciso concluir que, do Deus de Espinosa, não pode surgir um mundo nem a Natureza.¹⁷⁷

Mas retomemos os termos metafóricos com que vínhamos apresentando nosso argumento. É perfeitamente natural que um círculo pense que a estrutura que o suporta ou o universo que o contém ou o próprio Ser deva ser o Grande Círculo por antonomásia, cujo centro, garantindo a consistência e a articulação do conjunto, e sendo ao mesmo tempo o mesmo para cada uma das perspectivas particulares, seja a referência unitária para a

¹⁷⁷ M.Chauí, *A nervura do real*, op. cit., p. 251.

comunidade de identidade de todas elas, concebíveis desta maneira como círculos menores convergentes. O que vale para o caso de Leibniz: é perfeitamente natural que ele pense que as almas humanas – imagens de Deus, feitas para ser membros de uma sociedade ou de um Estado DE que Ele é o chefe – compartilhem com todas a mônadas a característica de ser espelhos do universo ou “*centros que exprimem uma circunferência infinita*”¹⁷⁸. Entretanto, aquilo que é natural para a imaginação tem que ser compreendido de outro modo pelo intelecto: quem pensa adequadamente, diria Espinosa, sabe que a ordem nada é na natureza, e que só existe para a imaginação que o prefere à confusão¹⁷⁹. Um círculo que imagina um Deus circular – ou um homem que modela um universo harmônico – foge da “monstruosa deformidade” que significaria para ele uma natureza não circular, e do soçobro que implicaria o saber-se incluído num vasto mundo sem forma nem direção. Frente a isso, Espinosa – desarticulador de mitos ou crítico das ideologias – afirmaria a necessidade dessa experiência para a expansão do conhecer, resultando daí sua monstruosa concepção do intelecto humano, irmanado com a deformidade.

A natureza do ser absolutamente infinito não pode ser imaginada, mas deve ser entendida (“À sua pergunta de se, por acaso, tenho de Deus uma idéia tão clara quanto a do triângulo, respondo afirmativamente; mas, se me pergunta se tenho de Deus uma imagem tão clara quanto a do triângulo, contestarei negativamente: pois não podemos imaginar Deus, mas sim entendê-lo”¹⁸⁰); e essa compreensão não pode abster-se de considerar os modos em que a imaginação opera, mas envolve como momento necessário a explicação das relações imaginárias que os homens mantêm com suas condições de existência: com os outros homens, com as coisas e, em geral, com um mundo que os excede. Esse foi o sentido

¹⁷⁸ “Il est vrai que toutes les Entelechies ne sont pas, comme nostre ame, des images de Dieu, n’estant pas toutes faites pour estre membres d’une société, ou d’un Estat dont il soit le Chief; mais elles sont tousjours des images de l’Univers. Ce sont des mondes en raccourci, à leur mode: des simplicités fécondes; des unités de substances, mais virtuellement infinies, par la multitude de leur modifications; des centres, que expriment une circumference infinie”. (G.W. Leibniz, “Reponse a ... M. Bayle”, en *Die philosophischen Schriften*, op.cit. p.562).

¹⁷⁹ “E visto que as coisas que podemos facilmente imaginar nos são mais agradáveis que as outras, por isso os homens preferem a ordem à confusão; como se a ordem fosse algo na natureza para além da relação com nossa imaginação; dizem que Deus criou tudo com ordem, e desta maneira, sem saber, atribuem imaginação a Deus; a não ser talvez que queiram que Deus, provendo a imaginação humana, tenha disposto as coisas de tal maneira que os homens pudessem facilmente imaginá-las”. (E I, Apêndice).

¹⁸⁰ Carta 56, *Correspondencia*, op.cit, p. 330.

da crítica espinosana da teologia e da filosofia clássica, e ao conjunto de pressupostos¹⁸¹ assumidos por filósofos e teólogos como a Verdade – a sua própria, a de Deus, a do Universo: a pluralidade substancial, a separação entre Deus e a natureza, a criação *ex nihilo* segundo a sabedoria do intelecto divino, a liberdade de sua vontade, e a bondade de seus fins, a contingência do mundo criado, a individualidade da alma humana, livre e imortal...

Mas com nossos exemplos quisemos colocar a ênfase, precisamente, *na forma* de um pensamento circular que, para além dos dogmas religiosos ou de alguma formulação filosófica específica, pode ser encontrado em variadas modalidades discursivas. Se, neste contexto, concordássemos em assimilar essa forma do pensamento a uma *teoria idealista da expressão*, diríamos que ela implica aquela suposição da existência de um “centro” irradiador (de fatos, coisas, idéias) ao redor do qual tudo se organiza, como manifestações suas que permanecem sempre a ele unidas e ao mesmo tempo separadas por uma subordinação substantiva¹⁸². A expressão criadora desse Ser positivo pode conceber-se, assim (e graças à analogia que a idéia de *expressão* permite realizar em relação ao atos de enunciação), à maneira da Voz transcendente de um Sujeito cuja identidade compacta seria discernível nas distintas formas de seu discurso, isto é, na multiplicidade de suas expressões. O Todo se exprimiria, então, com eloquência eminente, sendo possível encontrar o sentido profundo de sua fala habitando, como alma, os ecos mais fortes e mais fracos que a irradiação sonora de sua voz produziria. O “discurso” do ser, apesar de prolixo e infinitamente abundante, seria único, simples e claro; nunca contraditório, nem

¹⁸¹ A discussão sobre as idéias inatas tem sido o espaço teórico que reuniu, geralmente, o reconhecimento da existência de tais *pressupostos*, e as batalhas tendentes a precisar seus conteúdos. Em Leibniz, a explícita defesa das “verdades” da tradição assume, por exemplo, a forma seguinte: “a alma contém originariamente princípios de várias noções e doutrinas que os objetos externos não fazem senão despertar na devida ocasião, como acredito eu, na esteira de Platão a até da Escola”. Os estóicos denominavam tais princípios “*pressupostos fundamentais*, ou seja, aquilo que se dá por concordado antecipadamente. Os matemáticos dão a tais princípios o nome de *noções comuns*. Não é sem razão que se acredita que tais raios de luz assinalam alguma coisa de divino e de eterno que aparece sobretudo nas verdades necessárias”. (Leibniz, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, Os Pensadores, p. 22).

¹⁸² O que Olgária Matos assinala da maneira seguinte: “[existe] uma “tradição filosófica que, de Parmênides e Platão até o neo-positivismo contemporâneo, submete o pensamento à lei da binariedade metaforizada pelo círculo, que consolida a separação entre o centro e a periferia, o ser e o parecer, a idéia e a matéria, o fundo e a forma, o interior e o exterior, estabelecendo uma hierarquia pela valorização metafísica, religiosa e moral do centro. Esta atitude tem por consequência a desvalorização ontológica do periférico entendido como o imperfeito e o falso”. Matos, O., “Introdução”, em Horkheimer, M., *Teoria Crítica I*. São Paulo, EdUsp/Perspectiva, 1990, p. XIV.

fragmentado. Diferentemente da fala psicótica que poderia ser produzida por um ser “disforme” (essencial e materialmente dilacerado, em mutação perpétua” – como dizia Bayle), um ser puramente espiritual falaria com clareza em primeira pessoa, *em nome* de sua essência igualmente simples. É neste sentido que pode reler-se a crítica de Althusser ao que chamou de “causalidade expressiva”. Ele se referia, precisamente, à necessidade de desconstruir aquelas formas do pensamento que procedem como se a realidade se organizasse em torno de um princípio expressivo único, isto é, “a unidade espiritual de uma totalidade expressiva em que todas as partes são ‘partes totais’, expressivas umas das outras e da totalidade que as contém, porque cada uma contém em si a essência mesma da totalidade”. Trata-se, com efeito, de uma teoria da expressão como a que Leibniz desenvolveu paradigmaticamente (Deus se exprime numa multiplicidade infinita de mônadas, cada uma delas sendo como um “espelho” de Deus). Modelo que, entretanto, vai para além do estrito contexto leibniziano de enunciação, podendo ser considerado de forma mais ampla como o *modus operandi* de certo estilo habitual de leitura da realidade: uma leitura espontânea que pretende encontrar a expressão direta da essência na existência, a Verdade última do Ser em cada manifestação fenomênica, em cada ente ou acontecimento. Por mais laica que tal leitura seja (e aqui vale recordar que o objetivo da crítica de Althusser é o hegelianismo presente em certas formas do marxismo, em especial quando se pretende identificar a contradição fundamental explicativa de qualquer configuração histórica), pode entretanto perceber-se seu enraizamento religioso: cada parcialidade está “cheia” da presença da Totalidade que a habita, do mesmo modo em que se diz que “Deus está em todas as coisas”.

Mas por que seria lícito afirmar que uma concepção desse tipo é incompatível com a de Espinosa, quando desde outra posição se diria, entretanto, que essa totalidade expressiva se parece bastante ao assim chamado panteísmo espinosista? Acontece que, precisamente, não achamos que seja apropriado identificar Espinosa com o panteísmo. *Uma coisa* é, com efeito, considerar Deus como uma essência simples e espiritual que se exprime em ou habita imediatamente todas as essências individuais igualmente simples e todos os fenômenos existentes. Esta seria uma visão panteísta, sintetizável na asserção: “a essência divina constitui a essência de todas as coisas”; visão que, conforme vimos, Espinosa rejeita explicitamente, pois segundo ele a essência da substância não constitui a essência de

nenhuma coisa singular. Por isso, *outra coisa* é considerar Deus como uma essência absolutamente complexa que existe necessariamente como potência infinita e causa imanente de todas as coisas. Se em Espinosa tudo o que existe *exprime* de um modo certo e determinado a essência de Deus, isto quer dizer que as essências singulares são igualmente complexas, e que existem como potências ou *conatus*, força de perseverar na existência e de produzir efeitos, não sendo de maneira nenhuma redutíveis a meras espiritualidades. E entretanto, de nada serve reconhecer o ser complexo e produtivo das coisas singulares, se as continuamos pensando como reflexos de Deus ou idênticas a Ele, pois nesse caso se conservaria uma imagem eminente de sua natureza, só que substituindo a marca da simplicidade pela da complexidade. Ocorre que, com efeito, Espinosa desautoriza-nos a falar do que chamaríamos, para recuperar os termos de Althusser, uma “expressão imediata” da essência da totalidade em cada uma de suas partes. E aqui é necessário lembrar a importância fundamental dos atributos na ontologia espinosana¹⁸³. Só que se os atributos não nos permitem assumir uma concepção imediatista da expressão produtiva do ser, tampouco nos deixam tirar a conclusão contrária de que operariam como mediadores. Os atributos não medeiam a produção divina, mas a condicionam em sua diferenciação qualitativa: são as condições da produção infinitamente diversificada do real.

O problema da expressão, segundo Deleuze, é o ponto teórico nodal que condensa tanto as dificuldades como a possibilidade de entender simultaneamente a unicidade da substância espinosana e a absoluta diversidade de suas manifestações (e essa é, efetivamente, a dificuldade maiúscula referida pelos correspondentes de Espinosa que mais atrás consideramos: como pensar o mundo como efeito necessário da natureza divina?). Se Espinosa realizou a tentativa sem precedentes de levar ao absoluto a realidade das distinções, justamente nisto consistiu sua inocente busca do infinito positivo. A substância

¹⁸³ Que são os atributos espinosano neste contexto? Os atributos constituem o campo da “expressividade”; são formas de ser infinitas (ilimitadas, últimas, irreduzíveis) comuns a Deus (constituindo sua essência) e aos modos (que as implicam em suas essências). Permitem, justamente, afirmar uma identidade de forma (comunidade) entre a substância e os modos, sem confundir suas essências (distinção). Se constituem a essência da substância, pelo contrário, não constituem as essências dos modos que, no entanto, implicam os atributos divinos em sua essência e existência. Desta maneira, os mesmos atributos se afirmam de Deus, que se explica neles, e dos modos, que os implicam sob a mesma forma que convém com Deus (univocidade). São formas dinâmicas e ativas, atribuidores (cada um exprime uma essência infinita –quer dizer, uma qualidade ilimitada – e a atribui à substância) e não atribuídos. Ver Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

espinosana é a concepção da natureza positiva do infinito em sua absoluta diversidade interna, ou a realidade descoberta em sua fundamental diferenciação. E precisamente porque as diferenças entre o conjunto de seus múltiplos aspectos são reais e efetivas, é impossível o cancelamento dessa distância irreduzível numa unidade de princípio. Essa pretensão é que implica violentar a natureza das coisas singulares, como quisemos mostrar com o exemplo do torturado círculo leibniziano, e não o suposto determinismo espinosista, que as sufocaria em seu cárcere substancial. Precisamente, o absoluto espinosano – causa de todas as coisas por ser causa de si – por exprimir-se produtivamente, diferenciando-se numa multiplicidade de modos realmente diversos, permite pensar a abertura infinita do ser como potência de uma infinidade de seres. Se a causalidade imanente explica a realidade da determinação externa, isto é, a efetiva presença tanto de conveniências como de contraposições no mundo das coisas naturais (e com isso, a completa impossibilidade de supor uma ordem harmoniosa do todo), explica também a determinação positiva das essências singulares ou sua definição a partir da identidade de suas essências e potências. As coisas singulares, por serem os modos ou expressões determinadas de uma potência infinita, ou, o que é o mesmo, por serem “determinações expressivas”, expandem-se até onde suas potências o permitem, nem mais nem menos... E aí radica a outra dimensão da inocência espinosana, seu realismo, que trata de apreender as coisas tal como elas são no mundo, respeitando suas afinidades e suas distâncias e, em definitivo, a irreduzibilidade dos modos de ser que faz dos círculos só círculos, e dos polígonos nem mais nem menos do que polígonos.

A NATUREZA CONFLITUAL DA EXISTÊNCIA (OU A COMPLEXIDADE DA DETERMINAÇÃO)

Se as partes da natureza são infinitamente determinadas e moduladas “de mil maneiras” distintas em virtude do jogo recíproco das leis que constituem a multiplicidade de naturezas que compõem a natureza absoluta, elas mesmas são, enquanto “partes desse todo”, graus singulares de uma potência produtiva que explica suas existências e suas próprias capacidades de ação e operação. Neste sentido, são *intensidades* expressivas de

uma potência natural, pela qual, como dissemos, identificam-se com sua força de afirmar sua essência e com a própria realidade concreta de seus atos. Assim, enquanto se esforçam por permanecer na existência, as coisas finitas (sejam corpos, sejam modos do pensamento), enfrentam-se e coexistem conflitivamente, e também se articulam e conformam configurações mais potentes quando conseguem confluir (confluência que, entretanto, não é uma lei). “Ser finito, em verdade, é negação parcial” (E I, P8, esc. 1) da existência de uma natureza qualquer. Seria possível restituir, então, uma realidade ontológica à negação espinosana?

Conforme vimos, a irredutibilidade no caso dos atributos permitia afirmar que cada um deles *não era* outra realidade mais que aquela pertencente a sua própria essência (a extensão *não é* pensamento, o pensamento *não é* extensão), e nesse sentido constituíam realidades estritamente auto-explicativas (realidades que se concebem exclusivamente por si, sem necessidade de recorrer ao conceito de nenhuma outra coisa), ou seja, realidades absolutas. A “negação”, então, tal como a vimos mencionada na definição de Deus como substância absolutamente infinita, está exclusivamente ao serviço da distinção real, e não admite, por isso, ser considerada no sentido de uma negação ontológica.

No caso dos modos finitos, que não são realidades auto-explicativas pois são e existem necessariamente em dependência, a “negação” que envolve sua definição tem outro significado. Que *ser finito* seja uma *negação parcial* significa que há algo que se afirma e algo que se nega em simultâneo; concretamente, a negação compete ao caráter *finito* das coisas singulares, enquanto que a afirmação SE refere ao fato de que se trata de entes realmente existentes, ou seja *modos* de uma substância infinita que só é em suas modificações¹⁸⁴. Ou, dito de outra forma, a negação remete à inelutabilidade da determinação externa que afeta às coisas singulares, e sua parcialidade ao fato de que tal negação não é absoluta, mas está em necessária conexão com a determinação interna – o que faz dos entes finitos *uma relação* entre essas duas direções divergentes da interação, e da vida de cada um deles uma mistura de ações e padecimentos. Como ressalta bem

¹⁸⁴ Como diz Rousset, a propósito da forma apropriada de compreender a determinação como negação: “Il ne faut pas entendre par là que le non-être serait constitutif de l'être du fini, mais que le non-être est constitutif de la finitude de l'être fini, l'être de l'être fini étant constitué par l'être de la substance dont il est une parti”. Desta sorte, “il ne s'agit que d'une négation de l'existence qui n'est qu'une négation partielle relative au 'fini' de l'être, non à l'être du fini”. Rousset, B., « Regarde spinoziste sur la lecture hegelienne du spinozisme », em *L'immanence et le salut. Regardes spinozistes*, op.cit., p. 21.

Rousset, a realidade da determinação externa não implica *nem* que não haja determinação interna em uma coisa finita, *nem* que não haja negações também internas em uma coisa finita, “*car un être fini dans la relativité de sa définition et de sa composition est tributaire de la contrariété de déterminations extrinsèques qui le constituent*”¹⁸⁵.

Desta maneira, *o conflito não é unicamente exterior*; e esta afirmação vale não só para uma configuração social ampla (que era o eixo da crítica de Lebrun ao que considerava as conseqüências políticas conservadoras de uma perspectiva espinosista), mas é válida em relação à constituição própria dos indivíduos finitos. Pois não é possível *separar*, se devemos ser rigorosos, um âmbito de interioridade definido pela atividade, e outro âmbito de padecimentos, que seria algo assim como sua borda (como a circunferência do círculo), submetida aos embates exteriores; como se houvesse uma *realidade profunda* das coisas – feita da força ativa e positiva da perseverança no ser – e uma *superfície* dessas mesmas coisas, constituída de roçamentos e de um afetar-se recíproco inevitável devido à coexistência espaço-temporal dos singulares. “Interior” e “exterior” estão profundamente imbricados, de tal maneira que todo “interior” está constituído de, e atravessado pela, exterioridade; por isso, a determinação não é só externa, mas define também uma disposição interna, e tampouco o limite é só exterior (e nesse sentido, padecido) mas determina atualmente certas capacidades de ação; e, de igual forma, a oposição, a contrariedade e a negação não pertencem unicamente ao “mundo externo”, pois enquanto esse mundo constitui necessariamente o ser de cada coisa singular como um “ser em relação”, todo indivíduo vive “internamente” esses conflitos como oscilações, tensões e ambivalências que fazem de sua existência uma batalha e uma luta, num sentido cabal e não restringido¹⁸⁶. “As paixões não são referidas à mente senão enquanto tem algo que envolve

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ Quem insiste, de maneira bastante consistente, em ressaltar essa dimensão conflitual da existência ligada intrinsecamente com a definição espinosana da essência do homem é Laurent Bove, em seu livro *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza* (Paris, Vrin, 1996). No seio de relações de força necessariamente desfavoráveis, a autonomia – afirma o autor – é um combate. Se a força com que o homem persevera na existência é limitada e imensamente superada pela força das causas exteriores, isso determina que na raiz de toda existência o *conatus* se afirme como resistência e estratégia de sobrevivência. Assim, corpos e pensamentos lutam desde seu nascimento para construir e defender o espaço-tempo de sua afirmação. A constituição do “tempo” a partir da capacidade imaginativa do corpo, que estabelece conexões entre os corpos em movimento que o afetam, é a conquista/construção de um terreno existencial para o desdobramento do esforço de perseverança. Desta forma, o autor reconstrói o que seria uma fenomenologia

negação, ou seja, enquanto considerada como parte da natureza, que não pode ser clara e distintamente percebida por si, sem as outras” (E III, P 3, esc.). A mente “tem algo que envolve negação” – enfatizemos – que deriva dela ser necessariamente uma parte da natureza, que não pode ser isolada do contexto relacional no qual ela é e que a constitui.

Em virtude da afetação recíproca que se dá entre as coisas existentes, cada corpo está efetivamente *misturado* com os outros corpos – envolvendo toda afecção não só a natureza do corpo afetado, mas também a natureza do corpo que o afeta. A mente humana conhece (e desconhece) seu corpo – o corpo de que é idéia – enquanto percebe suas afecções, quer dizer, enquanto ela mesma, como idéia complexa, está constituída pelas idéias das afecções do corpo. Dessa sorte, a mente também se conhece (e se desconhece) a si mesma, enquanto, como idéia de si (idéia da idéia que ela é enquanto idéia de um corpo existente em ato) contém as idéias das afecções. É dentro dessas condições que uma essência ou *conatus* se afirma. O esforço com que cada coisa singular tenta perseverar em seu ser (esforço que define sua essência atual) é um esforço sempre e necessariamente *determinado*, sendo as afecções do corpo e as idéias dessas afecções as condições da afirmação desse único *conatus* que corpo e alma exprimem e efetuam.

O *conatus* ou apetite constitui a essência do homem enquanto determinada a fazer algo que serve a sua própria conservação (assim como o apetite é a essência do cavalo enquanto determinada a fazer algo que serve à própria conservação do cavalo; e também seria a essência de um círculo, se o considerássemos como uma coisa natural, que *não é*, seu apetite ou impulso determinado a fazer com que persista o movimento que o define: a rotação de um segmento de reta em torno de um dos seus extremos concebido como fixo). Mas o apetite do homem *em particular* é o desejo, isto é, “o apetite quando dele se tem consciência” (E III, P9, esc.); ou seja que o homem, além de esforçar-se como todas as coisas naturais em perseverar em seu ser, percebe, quer dizer, é ciente desse esforço. O desejo, tal como Espinosa o define (na E III, Definições dos Afetos, nº1), é, destarte, “*a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada*

espinosana, baseada na dimensão fundadora da experiência da corporalidade, e nas noções de *afirmação* e de *resistência*, como a dupla dimensão constituinte da noção espinosana de essência como esforço – isto é, luta – por perseverar na existência; uma antropologia, uma psicologia, uma psicologia social, são reelaboradas desde uma perspectiva espinosista, conformando as bases de uma concepção da política como emancipação que se desenrola em continuidade com esse fundamento.

afecção sua qualquer”, e nesta definição está fundamentalmente presente a imbricação entre *essência* e *determinação* que ressaltávamos, assim como a impossibilidade de separar um interior essencial ou ativo de um exterior que só se articularia, pretensamente, com a passividade¹⁸⁷. A explicação espinosana desta definição é precisa:

Poderia ter dito que o Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo, mas desta definição não seguiria que a Mente [que não se conhece a si mesma senão enquanto percebe as idéias das afecções do corpo – E II, P23] pode ser cônica de seu Desejo, ou seja, de seu apetite. Então, para que eu envolvesse a causa dessa consciência, foi necessário acrescentar *enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer*. Pois por afecção da essência humana entendemos uma constituição qualquer desta mesma essência.

A essência sempre é uma essência “enquanto determinada” – e simultaneamente, *determinada a fazer* (agir) algo para conservar sua própria constituição, e *determinada por* uma dada constituição sua, isto é, “por uma dada afecção sua qualquer”. A afirmação de uma essência é incindível da afirmação da própria constituição – que incorpora a natureza dos corpos exteriores que se “misturam” com ela, em virtude de afecções de todo tipo. Nenhuma profundidade essencial, então, que possa abstrair-se ou supor-se protegida das vicissitudes “exteriores”:

¹⁸⁷ Etienne Balibar, considerando a original concepção espinosana da essência do homem enquanto desejo, se declara perplexo pela insistência de tantas leituras ao longo dos tempos em ler o espinosismo como uma filosofia que não dava conta da existência da subjetividade e da autonomia do indivíduo humano, e interpreta, tal como nós o fazemos, que a dificuldade de compreender a filosofia espinosista deriva em grande parte das dificuldades de escapar, para qualquer leitor, das dicotomias tradicionais que Espinosa *não* reproduz: “Since the ‘effect’ which is indicated is an action [uma afecção dada que determina a fazer algo], there is a clear suggestion here that, although individuals (especially human individuals) are both passive and active, the natural tendency of an individual's existence is towards activity. This also means that emotions are always referred to this basic orientation. Precisely this dynamic difference or *momentum* is reflected in “consciousness”, or it takes the form of an individual's desires. This makes it fairly difficult to understand, it would seem to me, the kind of criticism which, again and again, has been hurled at Spinoza's anthropology, namely (1) that he was unable to give an account of subjectivity (in other words, he was an adamant behaviorist or reductionist), and (2) he was unable to give an account of the individual's autonomy (the only “proper” individual in his conception ultimately being “God”, i.e. a total, impersonal and undifferentiated entity). This kind of criticism began soon after Spinoza's doctrine became known. However, in my opinion, they are not rooted only in ignorance or bad faith. They ultimately refer to the intrinsic difficulty which readers had (and still have) in understanding a doctrine which virtually escapes (or dismisses) the basic antinomies of metaphysics and ethics which arise from ontological dualism : individualism vs. holism (or organicism), but also the opposite ways of understanding the human “community” itself, in which either “intersubjectivity” or “civil society”, “interiority” or “exteriority”, is given primacy.” Balibar, E., “Spinoza: from individuality to transindividuality” (A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993).

Portanto – conclui Espinosa – entendo aqui pelo nome de Desejo quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se.

A essência permanentemente variável de cada homem está constituída, então, por esses esforços, ímpetos, apetites e volições, em geral “tão opostos uns aos outros”, que se torna impossível associá-la com uma límpida e calma identidade continuamente afirmada. E essência do homem é o *desejo*, e isso faz de cada essência humana singular algo definido necessariamente por sua *abertura* para os outros homens e o resto das coisas que fazem o mundo. E por isso, Leibniz insistia – frente àqueles que queriam associá-lo com o espinosismo –, em que de forma alguma é possível confundir as mônadas (sem portas e sem janelas) com os indivíduos tal como Espinosa os concebe, que não guardam *dentro de si* o princípio de sua ação e que dependem necessariamente dos outros indivíduos com os quais estão em relações que são, para cada um, constitutivas, e suscetíveis de ser também (graças à composição de esforços convergentes) constituintes de novos tipos e formas de individualidades complexas.

PARTE III

Capítulo 7 - INFINITO POSITIVO E FINITUDE

A ETERNIDADE, O TEMPO E O CONCEITO

A *imagem* que Alexandre Kojève (o grande professor divulgador de Hegel na França dos anos 30¹⁸⁸) constrói do sistema espinosista, em suas Lições na *École de Hautes Études*¹⁸⁹, consiste num círculo perfeito. Mas num círculo negativo, o reverso exato – circular – da circularidade do saber absoluto, que faz de Espinosa o único filósofo em compartilhar, embora de maneira invertida, a posição de Hegel em relação ao conceito: “*O erro ou o absurdo absoluto é, e deve ser, tão circular quanto a verdade*”¹⁹⁰. Essas posições semelhantes e opostas se delineiam a partir das considerações respectivas sobre o problema da relação entre o “conceito” (como sistema ou Idéia de todas as idéias) e a “realidade objetiva”, que remete à *verdade* do conhecimento, ou seja, à existência de idéias sobre as coisas que possam afirmar-se como universal e necessariamente válidas. É esta questão em relação ao saber que obriga à filosofia em geral e cada sistema filosófico em particular a

¹⁸⁸ “Se em 1930 – diz Laurent Bove – Hegel é ainda muito pouco estudado na França, dez anos mais tarde – graças essencialmente ao curso de Koyré, seguido pelo de Kojève, na *École de Hautes Études* – Hegel deviria ao mesmo tempo a expressão ótima da filosofia e o pensamento do futuro”. Ao curso introdutório à Fenomenologia do Espírito, que ocorreu entre 1933-1939, assistiram, entre outros, Merleau-Ponty, Lacan, E. Weil, Bataille, Quenau, R. Aron, P. Klossowski, Breton... Ver Bove, L., “Spinoza dans le cours d’Alexandre Kojève”, em Bloch, O. (dir.), *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993, p. 178 (nota 4).

¹⁸⁹ Kojève, A., *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2002.

¹⁹⁰ “Nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito”, em Kojève, *op.cit.*, p. 334. Nesse sentido, a *circularidade* se associa com o *saber absoluto* que não requer de nada que lhe seja exterior para afirmar por si mesmo sua própria verdade – que é, em definitivo, a *verdade objetiva*. A verdade, quando o saber se apresenta como um círculo perfeito, adquire a forma de *sistema*. Segundo Kojève, então, a coincidência entre Hegel e Espinosa pode sintetizar-se assim: “O símbolo é o mesmo nos dois casos: um círculo fechado homogêneo (...). Basta negar que o conceito seja uma relação com algo diferente dele para afirmar que o ideal do saber absoluto, isto é, circular” (...) “Se o conceito refere-se a uma realidade diferente, um conceito isolado pode ser confirmado como verdadeiro pela adequação com essa realidade autônoma. Nesse caso, há evidências, e até verdades, parciais. Mas se o conceito é o próprio ser revelado, ele só pode confirmar-se como verdadeiro por si mesmo (...). Isso significa que a verdade é um sistema, como diz Hegel”. *Ibid.*, p. 337.

tomar posição quanto às relações entre *tempo* e *eternidade*. A “eternidade”, num sentido amplo que permitiria calibrar o contraste das diferentes perspectivas filosóficas, aludiria a essa *necessidade* associada à verdade, que faria dela algo imutável e, de certa maneira, atemporal. E, entretanto, deve considerar-se também o fato de que as verdades são constituídas, ou encontradas ou descobertas, como se prefira, *na* existência histórica dos homens, num momento e num mundo determinado em que os homens as vivem e as pensam. É por isso que toda filosofia deve dar conta da relação existente entre a verdade que afirma (pois “*todas as filosofias procuraram, e em geral pretendem ter achado, a verdade ou, no mínimo, verdades*”¹⁹¹) e as condições temporárias ou existenciais dessa afirmação.

É interessante ver, então, o esquema comparativo que elabora Kojève para dar conta das diversas posições filosóficas em relação a esse problema, e o lugar em que Espinosa aparece nele localizado. Esse esquema relaciona o Conceito com as noções de Tempo e Eternidade, mas também com o “temporal” e o “eterno” (nos casos em que o conceito é pensado como *partícipe* do tempo ou da eternidade, sem identificar-se propriamente com *o* tempo ou *a* eternidade). O conjunto de combinações possíveis desses elementos permite a Kojève distribuir e descrever os grandes sistemas filosóficos:

Esse problema exprime o conteúdo essencial de toda filosofia, de modo que se pode dizer que só há cinco tipos filosóficos irreduzíveis, isto é, essencialmente diferentes: um tipo impossível (Parmênides-Espinosa); três tipos relativamente possíveis, mas insuficientes (Platão, Aristóteles, Kant); e um tipo verdadeiro, que é necessário aliás desenvolver, realizar (Hegel e Heidegger).¹⁹²

As perspectivas que aqui nos interessam são, claro, as posições especulares da filosofia “impossível” e da “verdadeira” filosofia. No caso de Espinosa (ou de Parmênides, pois “já que o ponto de vista de Parmênides plenamente desenvolvido – diz Kojève – só chegou a nós por intermédio de Spinoza, é dele que falarei ao discutir essa possibilidade”) *o*

¹⁹¹*Ibid.*, p. 319. É famoso, neste sentido, o dito por Espinosa na carta 76 a Albert Bourgh: “Não pretendo haver encontrado a melhor filosofia, mas sei que conheço a verdadeira. Se me perguntares como o sei, responder-te-ei : da mesma maneira como sabes que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos. E que ninguém diga que isso não basta, desde que tenha um cérebro sadio e não sonhe com espíritos imundos que nos inspirariam idéias falsas semelhantes às verdadeiras, pois o verdadeiro é índice de si mesmo e também do falso”.

¹⁹² Kojève, *op.cit.*, p. 320 (nota 1).

conceito é a eternidade, e não se refere a nada, pois precisamente, por *ser* a eternidade, não fala dela, nem do tempo, nem de nada¹⁹³. No caso de Hegel, *o conceito é o tempo*, quer dizer, se identifica plenamente com ele; o que significa que tampouco se refere ao nada¹⁹⁴.

¹⁹³ Vale a pena lembrar aqui a identificação que Hegel realiza das filosofias de Espinosa e de Parmênides. A substância espinosana, conforme vimos, consiste para Hegel na afirmação pura do *ser*, que se revela imediatamente, entretanto, como o puro *nada* ou ausência total de determinações: isso é o que faz do filósofo holandês o representante moderno de Parmênides. O espinosismo se identifica, assim, com o começo da filosofia em suas origens históricas, quer dizer, com os Eleatas; mas também – o que resulta bastante interessante – com o começo da própria *Logik* (quer dizer, com o começo da filosofia, enquanto trajetória do pensamento puro que realiza idealmente e de maneira retrospectiva o processo que o conduz a sua constituição atual), pois, precisamente, a substância única serve para ilustrar os momentos diversos do *ser* em sua plena abstração, de um nada também abstrato, e da unidade abstrata de ambos que anuncia o *devir*. Os Eleatas, diz Hegel, foram os primeiros em expressar a idéia do *puro ser* enquanto absoluto e única verdade, e Parmênides, com o entusiasmo do pensamento que pela primeira vez soube se conceber em sua absoluta abstração, afirmou que só o *ser* existe, e que o *nada*, pelo contrário não tem nenhuma existência. De maneira oposta a essa concepção, nos sistemas orientais (e especialmente no budismo) – diz Hegel – o princípio absoluto é o *nada*, o vazio. Mas frente a ambas posições unilaterais, foi o “profundo Heráclito” quem destacou o conceito mais alto do *devir*: o *ser* existe tão pouco quanto o *nada*, pois tudo flui, tudo é *devir*. Como vimos ao considerar a interpretação hegeliana do sistema de Espinosa, sua filosofia é suscetível de ser enquadrada nas duas abstrações que são a própria origem do pensamento (seu *eleatismo* e seu *orientalismo* falam, precisamente, dessa duplicidade especular inerente a seu pensamento); mas também podemos dizer que se identifica com o dissolver-se de ambas ao transformar-se uma na outra sem poder, em definitivo, fixar-se em alguma delas (e neste sentido, a dialética ainda rudimentar que Hegel lhe reconhece responderia bem, também, à primitiva dialética heraclitiana). Na metafísica clássica, se encontram igualmente reproduzidas as posições da origem da filosofia, em tautologias vazias do tipo daquela que afirma que “nada nasce do nada”, insistindo na separação absoluta do *ser* e do *nada*. O *devir*, pelo contrário, implica que o *nada*, em vez de permanecer como *nada*, transpasse-se para seu outro. E isso foi, segundo Hegel, o que a metafísica cristã afirmou: a criação do mundo a partir do *nada*. Os que afirmam aquela outra proposição, a primeira, “a ponto de apaixonar-se por ela, não têm consciência de que com isto aderem ao *panteísmo* abstrato dos eleatas e, em essência, àquele de Espinosa. O ponto de vista filosófico segundo o qual vale como princípio que *o ser é só ser*, e *o nada é só nada*, merece o nome de sistema da identidade”. Assim, frente ao Espinosa eleata das origens do pensamento, o Espinosa clássico recai na identidade e a consoma, rejeitando – agora sim de maneira explícita – o *devir*, por opor-se ao princípio da criação do mundo a partir do *nada* da metafísica cristã (como se fosse – diríamos – uma espécie de vingança do Espinosa *ateu* – desestimado por Hegel – contra aquele outro *místico oriental* que acabava ganhando a partida na construção do “espinosismo primitivo”). E nesse sentido, pode afirmar-se – como o faz Kojève – que Espinosa constitui o ponto de vista de “Parmênides plenamente desenvolvido”, e “tal como chega a nós” (um ponto de vista parmenidiano aprofundado, pois atravessou as novas vicissitudes que a metafísica cristã lhe colocou ao dar uma maior determinação à idéia de *devir*).

¹⁹⁴ A classificação kojéviana se completa assim: existe a posição que estabelece que *o conceito é temporal*, mas esta, por negar a idéia de verdade – já que o conceito, sendo temporal, muda incessantemente sem que nenhuma idéia possa subsistir – constitui um ceticismo anti-filosófico. A diferença que existe entre esta perspectiva anti-filosófica e a de Hegel (que diz que *o conceito é o tempo*, e não *temporal*) é que se todo o que existe *no tempo*, ou seja, o que é temporal, muda permanentemente, porém o tempo em si não muda. Por último, está a perspectiva que entende que *o conceito é eterno*. Esta se subdivide numa variante antiga ou pagã, e noutra moderna ou judeo-cristã: na primeira, o conceito eterno se refere à eternidade, e pode referir-se

Essas duas identificações diversas (conceito=eternidade, conceito=tempo) têm conseqüências que vale a pena considerar brevemente.

“O sistema de Espinosa é a perfeita encarnação do absurdo (por isso, quando se tenta ‘realizar’, como se costuma dizer, seu pensamento, experimenta-se a mesma sensação de vertigem que se tem diante de um paradoxo da lógica formal ou da teoria dos conjuntos”. E por essa “coisa curiosíssima” que faz com que o erro seja algo tão circular quanto a verdade, “o saber absoluto de Espinosa (e de Parmênides) deve ser representado por um círculo fechado”. Pois

se Espinosa afirma que o conceito *é* a eternidade, ao passo que Hegel afirma que o conceito *é* o tempo, ambos têm em comum o fato de considerar que o conceito não é uma relação (ou, se preferirem, ele só está em relação consigo mesmo). O Ser e o pensamento (conceitual) são uma única e mesma coisa, dizia Parmênides. O Pensamento (ou o conceito) é o atributo da substância, que não é diferente de seu atributo, diz Espinosa. Nos dois casos, isto é, em Parmênides-Espinosa e em Hegel, não há portanto reflexão *sobre* o Ser. Nos dois casos, *é o próprio* Ser que reflete sobre si em e como conceito. Logo, o saber absoluto que reflete a totalidade do Ser é tão fechado em si mesmo, tão circular, quanto o Ser em sua totalidade: não há nada fora desse saber, como não há nada fora do Ser. Mas há uma diferença essencial: o Ser-conceito de Parmênides-Espinosa é eternidade, ao passo que o Ser-conceito de Hegel é tempo. Por conseguinte, também o saber absoluto de Espinosa deve *ser* a eternidade. Quer dizer, deve excluir o tempo. Em outras palavras: não há necessidade de tempo para realizá-lo; a *Ética* deve ser pensada escrita e lida ‘num piscar de olhos’. Aí está o absurdo.¹⁹⁵

Se o Ser for Uno – já disse Platão, criticando a posição de Parmênides –, significa que necessariamente exclui o diverso e, por isso, toda mudança e toda possibilidade de transformação; é a pura eternidade fora do tempo. Inclusive, essa suposição exigiria assumir a impossibilidade de se falar do Ser, pois o discurso requer tempo para pronunciar-se, transcorre no tempo e de tempo é feito. Nesse sentido, o saber absoluto sobre o Ser Uno tem de ser um silêncio absoluto (de onde surgem as associações remetidas às filosofias “orientais” entre conhecimento do ser e comunhão mística com ele, que nulifica qualquer princípio subjetivo). E, entretanto, é possível também pensar que o conceito (que em sua ligação interna com a verdade, tende a associar-se, mais do que a um discurso temporal tecido por um ser finito com elementos finitos, a uma essência atemporal) constitui uma

a ela ou bem *fora do tempo* (Platão), ou bem *no tempo* (Aristóteles); na segunda, o conceito eterno se refere ao tempo (Kant).

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 334.

espécie de discurso eterno, que não se dá na sucessão de um encadeamento de idéias, mas que consiste na simultaneidade e a coexistência de todas as verdades em sua articulação necessária. Este seria, com efeito, o saber absoluto. O absurdo, diz Kojève, não é porém essa idéia de uma articulação simultânea da verdade, concebida como *saber absoluto* tanto por Espinosa quanto por Hegel,

o absurdo é que esse sistema tenha sido supostamente construído por um homem, que de fato precisou de tempo para construí-lo (...). A *Ética* é feita de acordo com um método que não pode ser explicado em linguagem humana. Porque a *Ética* explica tudo, exceto a possibilidade, para um homem que vive no tempo, de escrevê-la. Se a *Fenomenologia* explica por que a *Lógica* surge em determinado momento da história e não em outro, a *Ética* demonstra a impossibilidade de sua aparição em qualquer momento do tempo. Em suma, a *Ética*, para ser verdadeira, só pode ter sido escrita pelo próprio Deus; e convém notar, por um Deus não encarnado.¹⁹⁶

A impossibilidade associada à *Ética*, enfim, se deixa ler como *loucura* (“levar Espinosa a sério equivale a ser – ou tornar-se – louco”). Pois trata-se da inconsistência absoluta da pretensão de uma exaustão do ser a través de um discurso que, no entanto, não pode de maneira alguma ser entendido como discurso *existente*. Um discurso que barrou suas próprias condições de possibilidade e insiste, porém, em pronunciar-se, não há de ser senão o discurso próprio de um louco, um discurso inumano, um discurso divino. Eis a única “fala” que admite o acosmismo espinosista (pois “*acosmismo é o universo ou a totalidade do Ser reduzido ao Deus único, mas que é Deus sem mundo e sem homens. E tal afirmação equivale a dizer que tudo o que é mudança, devir, tempo, não existe para a ciência. Porque, em se tratando da Ética, não se sabe como nem por que tais coisas nela aparecem*”¹⁹⁷). O silêncio completo do homem que inexistente ou existe desaparecendo num mundo que, inconsistente, não o acolhe, coincide com o monólogo de Deus, que ocupa todos os espaços de um Tempo Total, que não é, em verdade, temporalidade, mas seu reverso: a Eternidade como esvaziamento ou absorção absoluta do tempo. A identificação imediata com essa fala divina que exige o emudecimento daquele que a procurou constitui o discurso alienado de uma ciência que se pretende conhecimento da eternidade. Todo o esforço de Hegel consiste, pelo contrário – conclui Kojève –, em criar um sistema

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 336.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 337.

espinosista que possa ser escrito por um homem que vive num mundo histórico. Um saber absoluto, sim, mas temporal e histórico.

UM SABER ABSOLUTO?

A confluência entre o pensamento de Espinosa e de Hegel foi assinalado abundantemente, em termos que lembram a parte positiva da identificação que realiza Kojève: a ousadia da razão que pretende abranger a totalidade do real, sustentando-se exclusivamente em suas próprias forças e desenvolvimentos. Neste sentido, Rousset, por exemplo, diz:

Comme l'a bien vu Schopenhauer, qui, dans la mise en cause de la raison, critique l'ambition philosophique de Spinoza pour ridiculiser les prétentions systématiques de Hegel (...), le spinozisme est au cœur du hegelianisme, dans la mesure où ces deux philosophies se présentent précisément comme des systèmes absolus, qui posent l'identité du rationnel et du réel et qui affirment l'existence d'une totalité positivement infinie parfaitement fondée en elle-même et par elle-même, ainsi que le prouve la place de choix réservée à l'argument ontologique.¹⁹⁸

Existem, assim, pretensões universalistas comuns aos dois filósofos, e uma ambição totalizadora que não se deixa seduzir pelas recomendações de respeito aos limites – naturais ou impostos – ao conhecer humano, realizadas frequentemente a partir de posturas associadas a certa “humildade” de fundo religioso. A convicção de que a razão é capaz de penetrar a realidade em sua estruturação profunda anima, desta maneira, o espírito crítico de ambas as perspectivas. Nesse sentido, a “potência do pensamento” que, apropriando-se de maneira rigorosa de seus próprios achados, busca ir além de seus limites, constitui uma inquietação e um horizonte compartilhados (dali, recordemo-lo, o reconhecimento ulterior da “inocente” – mas não “humilde”¹⁹⁹ – procura do infinito positivo do racionalismo seiscentista, e a própria auto-identificação de Hegel com essa tentativa).

¹⁹⁸ Rousset, B., « Regarde spinoziste sur la lecture hegelienne du spinozisme », em *L'immanence et le salut. Regardes spinozistes*, op.cit., p. 15. De maneira similar, Y. Yovel acentua a fundamental convergência que aproxima Hegel e Espinosa: “o reconhecimento da imanência absoluta de Deus e sua identidade com o todo da realidade”.

¹⁹⁹ Lembremos a crítica espinosana da “humildade”, consistente numa tristeza associada à idéia de nossa debilidade, originada na diminuição do *conatus* da mente quando esta se contempla a si mesma imaginando

Mas, além disso, e o que nos parece sugestivo, é que também há certas críticas que confluem, resultando Hegel e Espinosa ligados por uma condenação que se apresenta como o reverso exato do anterior reconhecimento. Por uma ironia da história, ou talvez por estritos motivos de proximidade filosófica (que pode expressar-se numa dinâmica ambivalente de atração-repulsão), ou talvez simplesmente pela recorrência de certos percursos do pensamento que se oferecem uma e outra vez aos homens (transcendendo limites espaciais e epocais)²⁰⁰; o certo é que a filosofia hegeliana teve que sofrer virtualmente os mesmos questionamentos que levantou contra o espinosismo. Como assinala, neste caso, Vladimir Safatle, várias linhas hegemônicas do pensamento filosófico do século XX imputaram a Hegel ser o

filósofo da totalidade do Saber Absoluto, incapaz de dar conta da irreducibilidade da diferença e das aspirações de reconhecimento do individual às estratégias de síntese do conceito. Expressão mais bem acabada da crença filosófica de que só seria possível pensar através da articulação de sistemas fortemente hierárquicos, com o conseqüente desprezo pela dignidade ontológica do contingente, deste mesmo contingente que “tampouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo”. Defesa de uma história na qual o presente apresentaria uma “universalidade do espírito fortemente consolidada”, história teleológica esvaziada da capacidade em apreender um tempo no qual acontecimentos ainda fossem possíveis. Em todas estas acusações transparece o que teria sido a impossibilidade hegeliana em dar conta de um particular que não deveria nem poderia ser reduzido à condição de mera particularidade. Como se, em Hegel, o particular fosse apenas a ocasião para a realização concreta do universal, não tendo, com isto, realidade alguma em si.²⁰¹

sua própria impotência: “Esta tristeza conjuntamente à idéia de nossa debilidade é chamada Humildade” (E III, P 55, dem. e esc.).

²⁰⁰ Como sugere de maneira instigante Horacio González: “En el transcurso de sus ejercicios de imaginación, de carácter mítico y filosófico, los hombres contraen ciertas experiencias fundamentales y extraordinarias, no necesariamente concientes para ellos, que acaban formando parte de senderos del pensar recurrentes y genéricos. Estas sendas reiteradas se han forjado en forma contingente, pues no pertenecerían a una unidad previa que luego se haya ido bifurcando. Tampoco toman bajo sus diferentes énfasis la totalidad de aspectos de la naturaleza de las cosas y del ser. Ahora bien, nos pareció posible designar esas sendas – esas dos sendas, que son como plusvalías del vivir reflexivo – con los nombres suficientemente elocuentes de *metamorfosis* y *dialéctica*.” González, H., *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Buenos Aires, Colihue, 2001, p. 18. Assim, podemos supor que a recorrência da tendência a ler, nos pensamentos organizados, ou bem manifestações de uma vontade totalizadora, ou então, pelo contrário, uma pulsão atomística, constituem figuras ou momentos de, entre as duas, a trilha dialética que se apresenta ao pensamento quando encara esses “exercícios de imaginação mítica ou filosófica”.

²⁰¹ Safatle, V., “O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo”, *Kriterion*, n. 27. Para ilustrar uma crítica deste tipo, Safatle cita T. Adorno, na *Dialética Negativa*: “Se Hegel tivesse levado a doutrina da identidade entre o universal e o particular até uma dialética no interior do próprio particular, o particular teria recebido tantos direitos quanto o universal”. O que nos lembra a crítica adorniana a Espinosa que consideramos mais atrás: também as particularidades não recebem seu merecido

Mas, para além das coincidências e para além das críticas e dos elogios a uma “ousadia” totalizadora que, sabe-se, não está na ordem do dia, temos de insistir, entretanto, que as ilusões geralmente associadas ao que se denomina um “sistema absoluto”, a suposição de que pode existir efetivamente a posição que domina de maneira total os horizontes de cognoscibilidade, de que a realidade pode ser efetivamente esgotada por uma perspectiva omni-abrangente (quer dizer, a ilusão de que existe realmente a posição transcendente de Deus, ou que uma inteligência superdotada pode assumir seu lugar) não é, de forma nenhuma, representativa da filosofia espinosana. As condições de existência de uma filosofia verdadeira não coincidem com a afirmação da possibilidade de um saber completo.

Esta impossibilidade é explicitamente afirmada pelo filósofo, por exemplo, na correspondência com Oldenburg, quando se declara contrário à tendência a burlar-se ou queixar-se da natureza: “Considero – diz Espinosa – que os homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza e (...) *desconheço como cada uma dessas partes convém com seu todo e como se vincula às restantes*” (grifo nosso)²⁰². E frente ao pedido

lugar em Espinosa, pois o conceito universal as suprime (certamente, com o agravante de suprimi-las sem dialética). A outra referencia ilustrativa que Safatle invoca, nos lembra também os termos da suposta absorção na substancia espinosana de toda e qualquer determinação real: “Habermas – diz Safatle –, falará ‘de um espírito que arrasta para dentro do sorvo da sua absoluta auto-referência as diversas contradições atuais apenas para fazê-las perder o seu caráter de realidade, para transformá-las no modus da transparência fantasmagórica de um passado recordado – e para lhes tirar toda a seriedade’” (Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa: Dom Quixote, 1988, p. 60). Só para manter a simetria, podemos trazer uma referência habermasiana a Espinosa, que se dá dentro do marco daquela leitura idealista sobre cuja extensão insistíamos, e que atinge, ao mesmo tempo, Hegel: “A auto-interpretação filosófica da modernidade (...) aceita que a subjetividade só pode determinar seus atos a partir de suas próprias estruturas, e, portanto, não a partir de sistemas de fins objetivos. Mas ao mesmo tempo, acredita saber que a subjetividade e a razão só têm o *status* de meios ou de funções a serviço da reprodução de um processo que se sustenta a si mesmo, mas que é indiferente frente à consciência. (...) Nas categorias da filosofia da consciência, tal como se desenvolve de Descartes a Kant, não lhe podem dar um lugar plausível à idéia de reconciliação. E nos conceitos do idealismo objetivo, tal como se desenvolve desde Espinosa e Leibniz até Schelling e Hegel, só pode ser formulada de forma delirante” (*Teoria de la acción comunicativa, Vol 1*, Madrid, Taurus, 2003, pp. 493-494). O “idealismo objetivo” delira, assim, quando pretende criar uma forma de “reconciliação” do particular no universal que não é mais do que a pura dissolução e absorção no absoluto.

²⁰² Comentando os sucessos da guerra entre Inglaterra e Holanda, Oldenburg tinha escrito a Espinosa na Carta 29 (set., 1665): “*Se os homens atuassem sob a guia da razão, não se despedaçariam uns aos outros, como agora está à vista. Mas para que me queixar? Haverá vícios enquanto haja homens*” (Correspondencia, *op. cit.*, p.227). Daí a resposta de Espinosa (“*A mim, porém, essas turbas não me incitam nem a rir nem a chorar, mas sim a filosofar e a observar melhor a natureza humana*”) que introduz o tema do homem como uma parte

posterior de Oldeburg (“*se tem encontrado alguma luz na árdua tarefa de conhecer como cada parte da natureza se ajusta com seu todo e concorda com as outras, suplico-lhe afetosamente que me comunique*”²⁰³), Espinosa insiste:

Suponho que você me pede as razões pelas quais estamos convencidos que isso é assim. Pois conhecer como realmente estão vinculadas e como cada uma convém com seu todo, já disse em minha carta anterior que o ignorava; porque para conhecer isso seria necessário conhecer toda a natureza e todas suas partes.²⁰⁴

Não poderia objetar-se, frente a isso, que uma coisa seria o conhecimento das coisas naturais (ou as possibilidades associadas a uma ciência da natureza), jamais suscetível de ser finalmente totalizado, pois dependeria de capacidades técnicas limitadas e instrumentos (embora perfectíveis) imperfeitos, e outra coisa, o conhecimento de Deus, este sim verdadeiramente absoluto enquanto total ou acabado. Pois, como já sabemos, a base da filosofia espinosana é, precisamente, a identidade de Deus e a Natureza: “Deus” é o nome da qualidade essencial da Natureza de ser *causa de si*, espontaneidade produtiva que atua enquanto existe, e existe enquanto atua. Como causa e efeito de si própria, a natureza é a potência de auto-produzir-se ao produzir a infinidade qualitativa e quantitativa de efeitos em que ela mesma consiste, sem nenhum princípio nem fim que oriente essa produção (e por isso, sem nenhuma possibilidade de completar-se ao realizá-lo):

A natureza não age por causa de um fim, pois o ser eterno e infinito que chamamos Deus ou Natureza age em virtude da mesma necessidade pela qual existe. Mostramos, com efeito, que a necessidade da natureza, pela qual existe, é a mesma em cuja virtude age. Assim, a razão ou causa pela que Deus, ou seja, a Natureza, age, e a razão ou causa pela qual existe, são uma só e mesma coisa. Por conseguinte, como não existe para nenhum fim, tampouco age com vistas a fim algum, mas assim como não tem nenhum princípio ou fim para existir, tampouco os tem para agir (E, IV, Prefácio).

entre as partes infinitas que compõem a natureza. E também, a conexão entre conhecimento, vida ética e liberdade de filosofar: “*eu constato que só por essa falta de conhecimento algumas coisas naturais, que só percebo de forma parcial e inexata, e que não concordam de forma alguma com nossa mentalidade filosófica, pareciam-me antes fúteis, desordenadas e absurdas. Por isso, eu deixo que cada qual viva segundo seu bom parecer e, quem assim o deseje, que morra por seu bem, enquanto que me seja lícito viver para a verdade.*” (Ibid., p.231).

²⁰³ Carta 31, Ibid., p.232

²⁰⁴ Carta 32, Ibid., pp. 235-236.

Por isso, a suposição de uma dualidade real que diversifique também as modalidades de sua abordagem cognitiva não pode sustentar-se. A ordem da natureza não pode ser abrangida em sua totalidade (ninguém conhece como se articulam realmente as infinitas partes que a compõem, nem como essas partes convêm com o Todo), mas tampouco existe algo assim como uma “ordem divina” que reverta essa impossibilidade em afirmação absoluta de um conhecimento total. Essa saída (que podemos considerar “leibniziana”) supõe que existe no espinosismo uma causalidade dupla: por um lado, uma causalidade mecânica que articula as séries fenomênicas em uma ordem transitiva, em virtude da qual as causas e seus efeitos se sucedem segundo as leis que regulam a exterioridade recíproca dos corpos (*partes extra parte*); por outro, uma causalidade imanente, que unifica essas séries causais em uma ordem absoluta, graças aos “fios internos” que conectariam a cada um dos infinitos elos dessas infinitas cadeias de causas com uma única causa e razão de todas as coisas: Deus. Se esse for o caso, valeria a crítica hegeliana referente à coexistência de dois infinitos no sistema espinosano: o mal infinito da sucessão que não pode ser totalizado remeteria ao inacabamento necessariamente associado à série das causas mecânicas; o infinito positivo consistiria na totalização efetiva realizada pela afirmação absoluta de uma única causa imanente. Em virtude dessa duplicidade, podemos dizer, existiria também um Espinosa “cientista” que se associaria às virtudes e limitações da ciência de seu tempo (um Espinosa cartesiano), e um Espinosa místico ou “oriental” que conservaria (religiosamente) a aspiração de um verdadeiro encontro com o absoluto, e graças a isso, conceberia a abstrusa idéia de uma única substância para garantir – sem dar os passos necessários para sua justificação racional – essa reconciliação de todas as coisas na unidade. Neste sentido, e quanto às concepções da temporalidade, coexistiriam em Espinosa a *reta* do progresso infinito, e o *círculo* da eternidade (coincidindo esta última imagem, como vimos, com a versão kojeviana do espinosismo).

A leitura hegeliana de Espinosa, pode então dizer-se, deu ímpeto a essa vertente de interpretação circular do espinosismo²⁰⁵ (sua associação com a imagem do círculo como

²⁰⁵ E, entretanto, a predisposição a ler de maneira circular a ontologia espinosana não deve ser atribuída única e diretamente a Hegel, pois, como dissemos, não pode ser subestimada toda a rede de interpretações já presentes no ambiente intelectual no qual ele elabora sua própria visão do espinosismo. Como diz Marilena Chauí: “Desde a famosa declaração de Leibniz sobre o *initio a Deo*, uma longa tradição de leitura, inspirada particularmente numa certa concepção do panteísmo atribuída a Espinosa, criou um hábito arraigado que leva cada novo leitor a aproximar-se da obra com a predisposição para lê-la como discurso circular”. (Chauí, M., A

metáfora de um saber total, fechado sobre si, acabado). E concretamente, o elogio do infinito positivo sintonizou com este tipo de ilustração geométrica. Se recordarmos os termos com que Hegel, nas *Lições*, festejou a aparição (embora inconsciente, efetivamente presente) do infinito afirmativo em Espinosa, enquanto correta concepção da unidade do contraditório (pensamento e ser), vemos que a associação é explícita: “o infinito não deve interpretar-se – dizia Hegel – no sentido de uma multidão indeterminada, mas de um modo positivo, como um círculo que encerra dentro de si uma infinitude perfeita”. A imagem de um infinito circular se associa, assim, à idéia de uma perfeição acabada positivamente posta, e se associam também os rasgos concomitantes de *imanência* e *presencialidade*,

nervura do real, op.cit, p.46). Assim, a circularidade associada a certa aspiração de unidade no absoluto tem que conectar-se com as interpretações do espinosismo como representando privilegiadamente uma posição panteísta. O que aqui nos interessa por nossa ênfase na leitura hegeliana, é que aquela associação comum entre espinosismo e panteísmo está pressuposta no e constitui o reverso exato do *acosmismo*. A metáfora da Voz absoluta e o silêncio total que a plenitude dessa enunciação exige nos parece, nesse sentido, bastante precisa. Para que a voz de Deus seja a que fale através de todas as coisas (panteísmo), essas coisas devem ser silenciosas (acosmismo), devem ser um puro vazio que possa acolher a expressão divina que se hospeda nelas. Seria, por outro lado, a própria forma da *Ética* a que habilitaria essa leitura que insiste em que uma perspectiva espinosista supõe que *Deus está em todas as coisas*: a ontologia espinosana começa por *De Deo*, e chega, em *De Libertate*, à salvação da alma em Deus, que se encontra a si mesma ao reconhecer-se, ela mesma, habitada por Deus. Entretanto, como assinala Chaui, indo de *Deus a Deus* o que se passa por cima é que o verdadeiro movimento interno da lógica construtiva espinosana está constituído pela passagem do absolutamente infinito (a substância ou a Natureza) ao finito (os seres humanos, modificações dela). Mas, além disso, à incompreensão do movimento genético que constitui a realidade do individual, soma-se a desconsideração do movimento próprio do conhecimento, tal como a *Ética* o expressa. Diz Chaui: “Essa leitura deixa na sombra o duplo movimento constitutivo da obra: o da ação do intelecto finito para conhecer-se, partindo da experiência (individual e coletiva), rumo ao conhecimento de sua própria gênese e essência, conhecendo-a ao conhecer a gênese e o encadeamento de toda realidade, da qual é parte; e o trabalho de conhecimento produzido pelo intelecto finito como ‘verdadeira lógica’, que é autoconhecimento da própria substância, na qual ele toma parte porque é efeito imanente da causalidade substancial que o produz. Dois movimentos inseparáveis engendram o conhecimento da Natureza Naturada *em* um de seus modos e o da Natureza Naturante *através* de um de seus modos. A leitura circular (cegada pelo ‘panteísmo’ ou pelo ‘monismo’) torna-se incapaz de ler aquilo que é constitutivo do percurso espinosano, isto é, que as duas pontas extremas do conhecimento (a imaginação e a ciência intuitiva) são designadas por Espinosa com o termo *experientia*: a primeira ponta é a experiência da existência das coisas singulares corpóreas, a segunda, experiência de nossa eternidade enquanto conhecimento da essência singular de uma coisa singular. É no percurso que conduz da imagem corpórea da existência singular à idéia da essência singular que a obra espinosana se deixa ler como filosofia, isto é, experiência de pensamento.”(Ibidem). O que essa leitura negligência, em definitivo, é a própria gênese e a constituição complexa do conhecimento humano que é, do início e em todas suas disposições, *experiência* real de pensamento, quer dizer, produção de idéias necessariamente ligadas aos atos e aos padecimentos dos corpos de indivíduos efetivamente existentes.

como lemos em outra das citações que tínhamos selecionado: “a infinitude absoluta [é] o positivo que aperfeiçoa dentro de si, em presente, uma pluralidade absoluta sem para além”. Assim, a imagem, que numa primeira instância se refere a um *sistema total*, não é tampouco inocente quanto às conseqüências que carrega em relação a certa noção de temporalidade. A *presença* do totalizado no interior da circunferência é a existência simultânea num tempo *presente*.

A reivindicação da figura do círculo, contra a linha reta, aparece deste modo expressa na Lógica, no contexto da crítica ao infinito indeterminado do ponto de vista mais elevado e concreto do infinito positivo. O mau infinito é um *para além*, que nega o finito considerado como o único real e, por isso, é um infinito que não constitui, ele mesmo, a afirmação da existência, mas é algo meramente *inalcançável* (inacessibilidade que não é sua nobreza – diz Hegel – mas sua falta). Só o finito existe, e o infinito, que não é mais que sua negação, não põe nada afirmativo em seu lugar, mas constitui um horizonte que nunca chega, que nunca se aproxima. Eis por que

a imagem do progresso infinito está na *linha reta*, em cujos dois términos somente existe e sempre só existe o infinito [justamente] ali onde aquela [linha] – apesar de ser um existir – não existe; em troca, esta linha *sai* para este não-existir seu, vale dizer, para o indeterminado. Como infinitude verdadeira, curvada em si, sua imagem se converte em *círculo*, a linha que se alcançou a si mesma, que está fechada e toda presente, sem *ponto de começo* e sem *fim*.²⁰⁶

O infinito positivo, então, levanta-se contra a perspectiva finita que trata de transcender seu caráter imediato procurando, infrutuosamente, aproximar-se do infinito. Por ser uma pura afirmação de si como infinito, um autêntico dobrar-se sobre si (a linha “curvada” que, ao reencontrar sua origem, dissolve sua fixidez), é verdadeiro; e configura um espaço de plena interioridade, sem dependência já de nenhuma perspectiva exterior que lhe dite uma finalidade. Essa é a “virtude circular” de Espinosa. E é também seu abismo, quando esse absoluto absorve como um buraco negro todas as determinações numa interioridade fechada. Pois a “totalização”, por mais verdadeira que seja, consagra finalmente a imobilidade. Só a contradição entre as duas perspectivas que contém (a perspectiva finita que, procurando o infinito, somente adiciona determinações, e a

²⁰⁶ Hegel, *Ciencia de la lógica*, op.cit., pp. 131-132.

perspectiva absoluta, que só se afirma eliminando a finitude) tem que ser o motor que impulse o espinosismo para além de si mesmo. O que, continuando com as associações metafóricas, permite dizer: só a contradição entre o progresso linear retilíneo e a presença eterna e circular do ser universal, poderia produzir o verdadeiro movimento que, como inumeráveis apresentações pedagógicas do hegelianismo assinalaram, é um progresso em *espiral* (sendo o movimento espiralado a autêntica síntese entre o círculo e a reta)²⁰⁷.

SOBRE CERTOS EQUÍVOCOS CIRCULARES

“Espinosa – diz Hegel – recorre a figuras geométricas para ilustrar o conceito de infinito. Em suas obras (...), encontramos com dois círculos inscritos um no outro, mas não concêntricos”²⁰⁸. Hegel, então, supõe que o exemplo dos círculos ilustra o conceito espinosano de infinito – quer dizer, o infinito positivo –, e essa é a razão mais concreta pela qual descreve a infinitude de Espinosa nos termos “circulares” que vimos. Mas vale a pena nos deter por um momento na leitura hegeliana do exemplo da Carta 12:

“As distâncias desiguais do espaço entre AB e CD ultrapassam todo número, apesar de que o espaço intermediário não é tão grande”. Com efeito, se quiser as determinar todas, teria que proceder numa série infinita. Mas este proceder seria sempre defeituoso, encerraria uma negação; e, entretanto, este mau infinito é algo terminado, limitado, algo afirmativo, real e presente naquele plano como um espaço perfeito entre os dois círculos. Ou também, uma linha limitada está formada por uma quantidade infinita de pontos: trata-se de algo presente

²⁰⁷ É claro que tampouco podemos cair na tentação de associar o sistema hegeliano com uma figura (nem com o círculo – tal como faz Kojève –, nem com a espiral), pois a crítica de Hegel à inadequação expressiva das figuras em geral, e das figuras geométricas em particular é, nesse sentido, bastante eloquente: “Tomar os números e as figuras geométricas como puros *símbolos*, tal como se fez freqüentemente com o círculo, o triângulo, etc., – por exemplo, o círculo da eternidade, o triângulo da trindade – é, por um lado, algo inocente; mas por outro lado, é demência supor que por este meio se expresse mais do que possa *conceber* e *expressar* o *pensamento*. Se em tais símbolos tivesse que *haver* uma sabedoria profunda, um profundo *significado*, como ocorre também naqueles outros criados pela *fantasia* nas mitologias dos povos e na poesia em geral – frente aos quais, as figuras geométricas, carentes de fantasia, são míseras – então terá que exigir precisamente do pensamento que faça só o seguinte: iluminar a sabedoria que está só ali, dentro, e não só *nos símbolos*, *mas também na natureza e no espírito*. Nos símbolos a verdade está ainda perturbada e oculta pelo elemento sensível; e torna-se perfeitamente manifesta à consciência só na forma do pensamento; o *significado* é só o pensamento mesmo.” *Ibid.*, p. 190.

²⁰⁸ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, op.cit., p. 288.

e limitado; o para além dessa quantidade infinita de pontos, não consumados, acha-se consumado nela e já retornou para a unidade.²⁰⁹

O primeiro erro que aqui comete Hegel é o de supor que se trata, no exemplo, do absolutamente infinito enquanto infinito positivo, quer dizer, aquilo que é infinito em virtude de sua própria natureza. Quando, na verdade, e conforme vimos anteriormente, o exemplo geométrico serve para pensar, justamente, a realidade do *finito* ou *limitado* (que entretanto, ao ser *em outro*, envolve, em sua própria definição, esse outro – infinito – no qual é). Trata-se, justamente, de afastar a representação numérica, não só do infinito enquanto tal, mas também das realidades circunscritas e particulares. A leitura de Hegel, pelo contrário, insiste naquela coexistência do infinito da imaginação e o infinito do intelecto que, conforme interpreta, dá-se na filosofia espinosana. As infinitas “distâncias desiguais” que ultrapassam qualquer número constituem uma série infinita; e nesse sentido, seriam como os infinitos atributos espinosanos que, em seu conjunto, formam uma totalização “defeituosa”, envolvendo todos eles uma negação. Mas a virtude da ilustração geométrica seria, precisamente, a de mostrar o defeito dessa somatória infinita que tem que ser sempre incompleta, e realizar a apresentação do infinito verdadeiro, como a unidade de “algo afirmativo, real e presente naquele plano como um espaço perfeito entre os dois círculos”. É essa “superação” que permite associar o exemplo da carta com a imagem de uma *linha* que, “consumando” a quantidade infinita de pontos que a constituem, retorna para a unidade (se dobra sobre si, infinitiza-se realmente em sua própria constituição, abrangendo-a).

O segundo erro da leitura de Hegel é igualmente relevante, e se refere à forma em que devem entender-se essas “partes” constituintes que, segundo Espinosa, não podem conceber-se como uma multiplicidade de componentes que se adicionem à maneira de uma somatória. Não se trata, como Hegel supõe, da impossibilidade de atribuir um número ao conjunto (infinito) das *distâncias desiguais* compreendidas entre os dois círculos, mas sim – o que em princípio não pareceria mais do que uma sutil diferença na enunciação – da impossibilidade de numerar as *desigualdades* do espaço interposto. Essa pequena distinção é, entretanto, substantiva. Pois as “distâncias desiguais” se identificam diretamente com os

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 288-289.

infinitos segmentos desiguais que podem ser traçados entre os dois círculos, enquanto que, pelo contrário, as “desigualdades do espaço” interposto são as desigualdades entre essas distâncias desiguais, quer dizer, as *diferenças* entre esses infinitos segmentos desiguais. No primeiro caso, as partes, identificadas com os segmentos, podem ser positivamente assinaladas; no segundo caso, cada “parte” é uma *diferença entre* dois segmentos, a diferença entre as distâncias que cada um desses segmentos assinala positivamente. E porque cada “parte” é, em si mesma, uma *passagem*, o exemplo fala justamente do *movimento* da matéria que tem que circular nesse espaço. Assim, as desigualdades do espaço compreendido entre dois círculos não concêntricos constituem o conjunto não numerável das diferenças entre suas distâncias desiguais ou, o que é o mesmo, a variação sem fim constituída por uma infinidade de passagens ou transições.

Porque não considera no exemplo, precisamente, o fundamental, Hegel pode enfatizar os rasgos de “completude” ou “perfeição atual, no presente” que as figuras geométricas exibem, como é claro, de maneira imediata; e desconsiderar a perpétua variação ao interior de algo finito e limitado, que é o que importa a Espinosa. Um espaço perfeitamente delimitado, “afirmativo”, que contém dentro de si uma infinidade (o que Hegel traduz muito rapidamente como “infinito positivo”) encontra-se na verdade em qualquer figura (toda figura geométrica admite uma infinidade de traços que podem delinear-se em seu interior, respeitando as leis de sua constituição), de modo que o que Hegel faz é superestimar os aspectos imediatamente visuais – por assim dizer – do exemplo, e subestimar sua verdadeira significação, que exige que se preste atenção a todos os elementos convocados por Espinosa para apresentá-lo. Se Espinosa tivesse querido referir-se a uma quantidade delimitada mas composta de uma infinidade de partes não teria necessitado, com efeito, de todas as especificidades de seu exemplo; mas nesse caso, tratar-se-ia de outra coisa: precisamente, do “mau infinito” relativo à soma de elementos discretos (diversos segmentos unindo os pontos de ambos os círculos) cujas relações extensivas, *partes extra partes*, não seriam abarcáveis em sua totalidade, justamente, em virtude de ser essas partes discretas incontáveis (e já dissemos que é essa leitura que permite a Hegel trazer o caso da reta e os infinitos pontos contidos nela). O que Hegel perde de vista é, precisamente, a particularidade da ilustração espinosana: não compreende que a não concentricidade dos círculos exige conceber o que acontece ao interior desse máximo e

desse mínimo em termos de movimento; não compreende que, por isso mesmo, as “partes” que constituem essa certa “interioridade” delimitada não são partes discretas (como os segmentos), mas partes diferenciais; tampouco tem em conta, então, que há outra noção de *limite* em jogo, que não é aquele limite que a circunscrição fixa de um espaço estabelece, mas que o máximo e o mínimo são, eles próprios, relações entre distâncias desiguais, e não medidas positivas.

Capítulo 8 - A PERSPECTIVA DAS PARTES

O LIMITE

O que resulta fundamental aqui é que a noção de limite que aparece no exemplo da Carta 12 não é a mesma que está presente naquela outra carta famosa (que também Hegel contribuiu a popularizar), a carta 50 a Jarig Jelles. Lembremos o texto que nos interessa mais uma vez:

No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não ser. Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação.²¹⁰

A figura não é então, aqui, algo positivo, mas o *não-ser* da coisa que delimita. Graças à figura se realiza a determinação de um conteúdo, sim, mas mediante uma negação, que o circunscreve pondo-lhe um término espacial. A determinação é negação neste sentido preciso, e a determinação enquanto negação constitui um limite necessariamente conectado com nossa percepção dos corpos finitos (“pois quem diz que *percebe* uma figura, não indica outra coisa senão que concebe uma coisa determinada e como está determinada”, embora “esta determinação não pertença à coisa segundo seu ser”). Isto não quer dizer, certamente, que a determinação nesta acepção refira a algo puramente *subjetivo*, pois a figura se associa às coisas que realmente são “finitas ou determinadas”. A abstração implícita na consideração de uma coisa unicamente segundo seu *não-ser*, e não segundo seu *ser*, é uma operação *objetiva* que não se relaciona com uma “distorção” do olhar ou tão somente com os limites de nossas capacidades perceptivas, mas se sustenta na efetiva

²¹⁰ Spinoza, B., *Correspondencia*, op.cit., p. 309.

delimitação externa entre os corpos existentes²¹¹. Mas embora não se trate de uma falsa percepção, constitui em qualquer caso uma consideração unilateral das coisas. Não toda determinação é uma negação (que nos permite considerar a coisa segundo seu “não-ser”), pois a determinação também é afirmação (que nos permite considerar a coisa segundo seu “ser”).

O exemplo geométrico da Carta 12 serve então para que consideremos – frente à noção da *figura* que implica a idéia da determinação como negação – a outra cara da determinação, enquanto afirmação. E se a Carta 12 nos incita a pensar de outra forma a determinação, isso é assim porque o que Espinosa trata lá de maneira diferente é a noção de limite. A determinação como negação constitui a idéia de limite não só como determinação externa, mas também como *idéia* ou *ser de razão*, e é nesse sentido que equivale a conceber uma coisa segundo seu não-ser. Mas acontece que se nos restringíssemos a esta noção de limite – como Hegel faz, ao generalizar e estender o que é válido para a *figura* à determinação ontológica de todos os seres finitos –, seria lícito dizer que, em última instância, o finito na filosofia espinosana não tem nenhuma realidade: os *limites* não são reais, mas meros entes de razão e, por isso, não são nada que realmente exista na natureza. E se o limite nada é, o que supomos limitado, quer dizer, finito, tampouco é nada: a única realidade é, desta maneira, a substância absolutamente infinita, que não permite pensar em seu interior nenhuma determinação, pois toda determinação não é mais que algo imaginário e subjetivo, que se dissolve assim que nos situamos na perspectiva verdadeira da substância eterna. Recordemos, a propósito disto, que era esta precisamente a crítica de Lebrun a Espinosa: se o limite é considerado como uma não-realidade que separa abstratamente o que, concebido adequadamente, é estritamente positivo, isso significa que o único horizonte verdadeiro é a absoluta concordância do todo, não sendo as partes mais do que “partes totais” que simplesmente afirmam a positividade desse todo, sem opor-se nem negar-se realmente entre si: a oposição, a negação, o limite, são unicamente um produto da mente humana que imagina confrontações onde só há uma perfeita harmonia.

²¹¹ Neste sentido, e como vimos acima, há uma necessária relação entre esse ser finito ou limitado das coisas, e os limites inerentes a nossa própria percepção – ela também finita. Assim, também é a noção de limite que nos permite explicar a operação abstrativa: além de certo limite, com efeito, não podemos imaginar distintamente as coisas, e por isso, graças a certos rasgos que abstraímos de uma complexidade atual, podemos as abranger, embora não distintamente, pelo menos de maneira unificada ou organizada.

Frente a esta leitura não é suficiente enfatizar, simplesmente, que a determinação externa é real e efetiva. Pois, como sabemos, se poderá retrucar – fazendo uso de outro lugar comum da crítica ao espinosismo – que o determinismo universal é o reverso necessário da subsistência única de Deus como única natureza necessária: todas as coisas se eliminam, em virtude de uma causalidade mecânica, atuando umas contra as outras. Essa constatação “naturalista” (o peixe maior come o menor, e é por sua vez devorado por outro maior) tampouco outorga à alteridade – aos limites existentes e à contradição – uma entidade *real*. Pois a única coisa que a dissolução universal e transitiva de todos os seres finitos consagra é a absoluta unidade da natureza, para cuja positividade plena é indiferente que esta ou aquela determinação finita pereça deste ou aquele modo, visto que o destino fatal de todas é esse perecer. A totalidade assim concebida, apesar dessa efetividade que lhe reconhecemos à determinação externa, é, em definitivo, essa mesma “comunidade por justaposição” da qual falava Lebrun, que consiste na mera constatação da coexistência conjunta de uma infinidade de seres finitos positivos que aparecem e desaparecem de forma permanente, sem verdadeiro conflito (pois a natureza total se afirma – conservando uma mesma proporção de movimento e repouso – nessa sucessão perpétua dos seres).

Não é suficiente, dizíamos então, insistir na realidade da determinação externa, mas é preciso que a noção de limite seja reconsiderada. Por isso, o exemplo geométrico da Carta 12 deve ser lido em relação a essa *emenda* da disposição imediata a conceber o limite só como uma determinação externa e às coisas reais como se fossem figuras²¹²: o que está implícito no caso dos dois círculos não concêntricos é outra concepção do limite, que lhe restitui sua realidade, e o associa à própria consistência positiva e ao ser relacional dos seres finitos.

²¹² Por isso, é fundamental a distância em relação a Descartes que Espinosa explicitamente assume, quando responde a Tschirnhaus logo depois que este lhe manifesta as dúvidas e discrepâncias geradas pela leitura da “carta sobre o infinito”. Recordemos que ali Espinosa se referia à forma adequada de conceber a extensão (como infinita e indivisível), o que suscita a dificuldade de Tschirnhaus para conceber “como se demonstra *a priori* a existência dos corpos que têm movimentos e figuras, posto que na extensão, considerada por si só, não existe nada disso” (Carta 80 de Tschirnhaus a Espinosa, *Correspondencia*, op.cit., pp. 407). A resposta de Espinosa (na Carta 81, *ibid.* p. 409) é que “a partir da extensão, tal como a concebe Descartes, ou seja, como uma massa em repouso, não só é difícil, como diz você, mas é totalmente impossível demonstrar a existência dos corpos. Pois a matéria permanecerá em seu repouso e não entrará em movimento, a não ser por uma causa externa mais poderosa. Por este motivo, não duvidei em dizer, faz tempo, que os princípios cartesianos sobre as coisas naturais são inúteis, para não dizer absurdos”.

É “a própria natureza do espaço interposto entre os dois círculos” que, segundo Espinosa e como já vimos, não admite que se suponha esse espaço infinito enquanto somatória de partes discretas; e essa mesma natureza faz com que o espaço interposto se defina por um movimento indefinido, feito de passagens contínuas, e explica, do mesmo modo, que é necessário pensar o limite desse espaço como um “máximo” e um “mínimo”. Se quisermos encontrar no exemplo o *limite* como negação tal como se descreve na Carta 50, temos que prestar atenção à delimitação desse espaço pelas circunferências do círculo maior e o círculo menor. Nesse sentido, esse espaço está perfeitamente delimitado e são as circunferências que fazem dele isso que existe *entre* outras coisas ou corpos que o determinam externamente; por isso, as circunferências são o “não-ser” do espaço interposto, tanto no sentido de que, para além delas, ele deixa de ser esse espaço, como no sentido de que ele próprio, enquanto *é* esse espaço, quer dizer, segundo seu “ser”, *não é* uma circunferência. O que é, então, esse espaço interposto entre os dois círculos? É um espaço definido por um *máximo* e um *mínimo*, um espaço que existe como um *quantum* entre esses limites. Ora, esse máximo e esse mínimo constituem um tipo de limite claramente diferente em relação à delimitação *externa* a que fazíamos referência antes, um “limite” que nos conduz a pensar agora uma dimensão da determinação que se relaciona com a coisa segundo seu ser, e tem, por isso, um caráter *interno*, ligado à própria definição do espaço interposto entre os círculos.

Quais são as características deste outro limite? Não pode dizer-se que não pertença à coisa, mas que, pelo contrário, a constitui, compartilhando a mesma natureza que o resto de seus constituintes: é uma *diferença* entre distâncias, igual que todas as “partes” diferenciais que, somadas, conformam esse infinito particular que a coisa – o espaço interposto – é. Por ser uma relação diferencial, esse limite está necessariamente imbricado com as outras relações diferenciais que compõem esse espaço; não existe descontinuidade entre as partes (como existia quando se considerava que os “componentes” eram os segmentos, e não as desigualdades entre eles) e, por isso, o limite assim concebido não é separável do “corpo” da coisa – o limite, neste sentido, não é externo. É por isso também que, para além do limite, a existência da coisa continua. A matéria que se move no interior do espaço interposto, aumenta ao máximo e diminui ao mínimo sua velocidade quando atravessa as partes em que a distância diferencial é a menor ou a maior; mas depois de aumentar ao

máximo e de diminuir ao mínimo, o movimento prossegue ao interior do mesmo espaço. A matéria móvel que constitui a “interioridade” concreta desse espaço se define, desta maneira, pela proporção variável de movimento e de repouso em que consiste sua existência.

É por este conjunto de rasgos que, conforme dissemos, o exemplo geométrico da Carta 12 era convocado para ilustrar a existência das coisas finitas, em sua coincidência com a essência dessas mesmas coisas. A existência de algo que podia ser abstratamente determinada *ad libitum*²¹³, não admitia, como vimos, tal determinação, se era considerada segundo sua natureza: devia ser vista, enquanto efeito necessário da causa que a produzia, como uma *continuação indefinida* na existência. Enquanto a existência finita é *no* infinito, da potência dessa causa infinita provém a própria força de perseverar na existência que faz da existência das coisas particulares, essencialmente, uma existência contínua ou indefinida. A reversibilidade entre essência e existência característica do espinosismo (que pertencia em princípio, com pleno direito, só à *causa sui*) se comprova aqui no caso das coisas finitas: a essência se define como potência ou esforço (“que não envolve um tempo finito, mas indefinido”) por perseverar na existência; a existência é a duração contínua que resulta ou coincide com a afirmação dessa essência como esforço de perseverança. Desta maneira, o exemplo geométrico ilustra a forma em que a existência de uma coisa limitada coincide com o ser atual de uma essência, consistindo esta no esforço variável mas contínuo para permanecer durando, ou seja, existindo. A matéria, no exemplo, continua indefinidamente em seu movimento, atravessando os infinitos estados que fazem ela ser o

²¹³ É o que dizia Espinosa na Carta 12 – lembremos – a propósito da existência dos modos, que podia ser considerada maior ou menor, ou dividida em partes, sem destruir seu conceito. Correlativamente, o exemplo geométrico oferece similares possibilidades de determinação: “Em todo o espaço compreendido entre dois círculos que têm centros distintos, concebemos uma multidão de partes duas vezes maior que em sua metade, e, no entanto, o número de partes, tanto da metade quanto de todo o espaço, é superior a qualquer número atribuível” (Carta 81 de Espinosa a Tschirnhaus, *Correspondencia*, op.cit., *Ibidem.*). Esta é a resposta que Espinosa dá a Tschirnhaus, em relação às dificuldades que este manifestou para compreender por que, no exemplo dos círculos, Espinosa não admite que a infinitude se deduza da multidão das partes – às quais, apesar de no corresponder a atribuição de número nenhum, não deixam entretanto de ser uma *multidão infinita de partes* (diz entender, junto com Espinosa e os matemáticos em geral, que a infinitude nesse caso não se associa ao tamanho do espaço interposto nem ao fato de este não possuir um máximo ou um mínimo; mas “todos os matemáticos sempre demonstram, a respeito de tais infinitos, que o número de suas partes é tão elevado que superam todo número atribuível”. Carta 80 de Tschirnhaus a Espinosa, *Ibid.*, pp. 407-408).

que é, numa existência infinitamente variável que, entretanto, encontra-se compreendida dentro de certos limiares de extensão que definem sua natureza (um máximo e um mínimo), associados por sua vez ao que esse espaço material é em virtude da determinação externa de seus limites.

Mas qual é, em resumo, a diferença entre a determinação como delimitação externa de algo que, mediante a *negação*, estabelece o que esse algo *não é* (e que explica que as coisas singulares sejam “modos *finitos*”), e esse outro limite que atua como uma determinação interna ou auto-determinação, que *exprime* o que a coisa *é* (e que explica, assim, que as coisas singulares sejam “*modos finitos*”)? Deleuze nos oferece uma metáfora esclarecedora para compreender essa diferença. Esse limite “interno” de uma coisa, que exprime o que ela essencialmente é, coincide com a extensão de sua ação, de igual maneira que um bosque se estende até suas margens, lá onde começa a pradaria; sendo tão impossível definir esse limite como uma *figura* que circunscreve o território de maneira fixa, quanto é impossível supor que a pradaria determina externamente o bosque definindo seus contornos. O bosque é o resultado de sua própria potência expansiva, e seu término está aonde sua ação se detém, e onde sua existência se mescla com a existência da pradaria. A essência de qualquer coisa finita é, como a do bosque, a afirmação de uma potência de atuar que se estende tanto quanto a natureza atualmente determinada da coisa o permite e, por isso, o limite deixa de ser algo abstrato e estático, e recupera o dinamismo requerido por uma consideração realista das coisas²¹⁴.

²¹⁴ Diz Deleuze: “Você não pode indicar o momento preciso em que o bosque já não é mais bosque. Desta vez o limite não é separável de uma espécie de tensão para o limite. É um limite dinâmico e não um limite perimetral. A coisa só tem o limite da sua potência ou da sua ação. A coisa é então potência e não forma. O bosque não se define por uma forma, define-se por uma potência: potência de fazer proliferar as árvores até o momento em que já não pode mais. A única pergunta por fazer ao bosque é: Qual é sua potência? Quer dizer, até onde irá?” (Aula de Deleuze sobre Espinosa do dia 17/2/1981, em Deleuze, G., *Em meio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2003, P. 107). A tentação de expandir a metáfora é grande. Vejamos então como pode associar-se ao que dissemos em relação ao exemplo geométrico: O limite ou o limiar do bosque é feito, como no resto do bosque, de certa *intensidade* de arborização. Essa intensidade é uma *diferença*, que consiste nas desigualdades das distâncias entre as árvores, que a sua vez se distribuem entre o máximo e o mínimo de arborização que definem a potência própria desse bosque. Esse limiar do bosque que não constitui um limite fixo e estático é, conforme vimos, algo físico que realmente existe; quer dizer, não é um “ente de razão” que separa positivities plenas – o bosque e a pradaria –, não é um “não-ser” que aparta, delimitando-o assepticamente, o que é. É uma *fronteira* que é feita do limite da ação do bosque, sim, mas também do limite da ação da pradaria. Assim, completa seu sentido a idéia de que, por ser uma *intensidade*, e nesse sentido uma *diferença* entre graus de arborização, o bosque é uma relação: não está feito unicamente das relações internas

AS PARTES

Mas conforme dissemos, tão importante como a reconsideração do limite é a modificação da idéia de “parte” que o exemplo tem por tema. Detenhamo-nos nisto mais um instante. Uma parte é uma relação e, nesse sentido, está de maneira ineludível ligada com as outras partes e com o todo que compõe, pois o que se define relacionalmente não admite ser considerado como fechado dentro de si, auto-suficiente ou independente. As coisas se consideram como partes de algum todo – dizia Espinosa na Carta 32 a Oldenburg – enquanto estão em mútua conexão (*cohrerentia*), quer dizer, enquanto se ajustam realmente umas às outras e concordam entre si na medida do possível (as leis ou a natureza de uma parte adaptando-se às da outra, de tal maneira que não existe a mínima

entre os graus de arborização ou os graus de potência que constituem sua natureza própria, mas sim é também uma relação com o exterior. Desta maneira, no limiar do bosque, mesclam-se o bosque e a pradaria, de tal maneira que não é possível precisar claramente onde termina um e começa a outra; ou vice-versa, onde termina a pradaria, e começa o bosque. Do mesmo modo, podemos tornar as coisas ainda mais complexas, se considerarmos que essa potência do bosque que se expressa em sua expansão é feita, ela mesma, de graus de potência singulares; cada árvore que compõe o bosque perseverou na existência, desde seu ser semente até seu devir árvore, e cresceu, desde suas raízes, tudo o que suas forças lhe permitiram. Sem que seja possível isolar a potência de uma árvore em particular da potência coletiva de todas as árvores do bosque, existe uma existência própria, entretanto, de cada árvore, que é tanto favorecida (quanto mais frondoso o bosque, mais potência expressa cada espécime que o compõe) como obstaculizada (por exemplo, na competição por luz e água) pelas relações externas que mantém com as outras árvores que convergem na composição do bosque. Podemos ainda sugerir mais associações, confrontando a ação das comunidades “naturais” pré-capitalistas e certa ação “artificial” que foi realizada, por exemplo, pela imposição de limites fixos (a delimitação dos territórios), estabelecendo “propriedades” abstratas para terras que deixam, assim, de serem expressões de uma ação/potência imanente (das comunidades humanas pré-capitalistas e da natureza). Levando ainda mais longe a associação, podemos conectar esse processo de alienação em relação ao fundamento material da existência (a relação direta com a terra) e os “limites” impostos por certo “espírito capitalista” de produção/devastação, com o triunfo da abstração em relação à matéria que realiza o que pode considerar-se um *idealismo do limite*: “por que a concepção do limite como contorno pode ser considerada a base do que se poderia chamar uma certa forma do idealismo? (...) Porque se o limite é o contorno da forma, depois de tudo que diferença faz o que há entre os limites? Ponha areia, bronze ou matéria pensada, matéria inteligível entre meus limites, sempre será um cubo ou um círculo (...) A essência é a própria forma relacionada a seu contorno. Eu poderia falar de círculo puro porque há um puro contorno do círculo. Poderia falar de um cubo puro sem precisar de qual se trata. As chamaria idéia do círculo e idéia do cubo. Daí a importância do *peras* (contorno) na filosofia de Platão, onde a idéia será a forma em referência a seu contorno inteligível. Em outros termos, na idéia do limite-contorno, a filosofia grega encontra uma confirmação fundamental para sua própria abstração.” Deleuze, G., *Ibid.*, p. 103.

contrariedade entre elas). “Por exemplo, quando os movimentos das partículas de linfa, de quilo, etc., levando em conta seu tamanho e sua figura, ajustam-se uns aos outros de sorte que concordem plenamente entre si e que todos juntos constituam um só fluido, então, e só então, o quilo, a linfa, etc., são considerados como partes do sangue”²¹⁵. Assim, os *movimentos* das partículas que se ajustam perfeitamente entre si são os que consideramos, no exemplo geométrico, como as “passagens” que, articuladas, constituíam *todas juntas um só fluido* ou movimento contínuo; “levando em conta o tamanho e a figura” de cada partícula, pois, como dissemos, a *determinação* externa que explicava a existência da coisa como uma *coisa entre coisas* fazia de sua consistência interna um certo movimento de determinadas características. “Os corpos se distinguem um do outro em razão do movimento e do repouso, da rapidez e lentidão, e não em razão da substância”²¹⁶, e quando estão conectados e se comunicam uns aos outros seus movimentos segundo uma certa relação, compõem um único corpo ou “um indivíduo que se distingue de outros por essa união de corpos”²¹⁷. A união de corpos que se caracteriza por certa relação de movimento e repouso, em virtude da qual se comunicam entre si todas suas partes, não pode ser vista, então, como um simples agregado de elementos. Essa união ou composição singular, por ser feita de relações (diferenças – distinções entre movimentos –, passagens, transições) constitui ela própria uma relação (certa *ratio* ou proporção de movimento e repouso) que se comunica, por sua vez, com outras relações (outros corpos), compondo outros indivíduos diversamente complexos. O corpo do homem, desta sorte, está conformado por muitíssimos indivíduos fluídos, moles e duros, de natureza diferente, cada um dos quais é muito complexo; indivíduos que são afetados de muitíssimas maneiras pelos corpos exteriores, que mantêm com o indivíduo como um todo um intercâmbio permanente (em virtude do qual o próprio corpo pode regenerar-se e conservar a proporção – a relação ou *ratio* – que caracteriza sua constituição). A maneira em que se dá essa convergência em totalidades articuladas, e a maneira em que a *perspectiva* pode variar ao considerá-las, é ilustrada por Espinosa com outra imagem famosa:

²¹⁵ Spinoza, B., *Correspondencia*, op.cit, p. 236.

²¹⁶ E, II, lema 1 da “pequena física”.

²¹⁷ E, II, axioma 2 da “pequena física” (definição de corpo composto).

Imaginemos (...) que vive no sangue um vermezinho, dotado de uma vista capaz de distinguir as partículas do sangue, da linfa, etc., e dotado de razão para observar como cada partícula, frente ao choque com outra, a repele ou lhe comunica uma parte de seu movimento, etc. Viveria no sangue como nós vivemos nesta parte do universo, e consideraria cada partícula de sangue como um todo, e não como uma parte; e não poderia saber como todas as partes são regidas pela natureza geral do sangue e como são obrigadas por ela a se ajustar reciprocamente para, estabelecendo-se uma relação certa entre elas, harmonizar entre si. Pois se supusermos que não há qualquer causa exterior ao sangue que lhe comunique novos movimentos, e que não existe tampouco nem espaço nem corpo algum fora do sangue aos quais as partículas sangüíneas pudessem transferir seus movimentos, é certo então que o sangue sempre permaneceria no seu estado e suas partículas não sofreriam qualquer variação, exceto as que podem ser concebidas a partir da natureza do sangue (...), nesse caso, o sangue sempre deveria ser considerado como um todo e não como uma parte. Mas como se dão muitíssimas outras causas que modificam, de algum modo, as leis da natureza do sangue e, por sua vez, são modificadas por estas, surgem no sangue outros movimentos e outras variações, que têm sua razão de ser não só no movimento mútuo entre as partes, mas também no movimento entre o sangue e as causas externas.”²¹⁸

É por uma estrita questão de perspectiva que Espinosa pode dizer que, enquanto concordam entre si, as partes convergem na composição de um indivíduo, mas enquanto discrepam ou se opõem, cada parte forma em nossa mente uma idéia distinta das demais – o que nos leva a considerá-la como um todo e não como uma parte (Gerard Lebrun se apoiava nisto, recordemo-lo, para dizer que no espinosismo a oposição era uma mera construção imaginária). Assim, por uma questão de perspectiva, um vermezinho que vivesse dentro do sangue veria as partículas como indivíduos separados constituintes desse fluido que seria, para ele, como o ar que nós respiramos. Só uma visão mais abrangente poderia reconhecer que essas partículas nada são separadamente, e que respondem às exigências de ajuste mútuo que a natureza do sangue e suas leis de composição lhes impõe. Mas supor que essas leis do sangue funcionam de maneira pura, constituiria deste modo outra operação de abstração que isolaria o sangue das relações com as outras coisas que “modificam as leis de sua natureza”, produzindo nela movimentos e variações procedentes, assim, não do movimento de suas partes, mas, justamente, dessas causas externas. Desta sorte, o “movimento mútuo entre as partes” de uma coisa e “o movimento entre [essa coisa] e as causas externas” estão tão intimamente conectados, que “totalizar” no sentido de considerar as coisas como se fossem figuras opostas é desnaturalizá-las. Por isso, podemos dizer que com este tipo de exemplos Espinosa se refere à natureza absolutamente relacional

²¹⁸ Spinoza, B., *Correspondencia*, op.cit., pp. 236-237.

da existência (que faz das noções de *parte* e *todo* “entes de razão”, mais do que coisas reais) – e não à inexistência de conflito ou oposições reais entre as coisas, como Lebrun supunha.

Desta maneira, continua dizendo Espinosa em sua carta a Oldenburg,

podemos e devemos conceber todos os corpos da Natureza da mesma maneira como fizemos com o sangue (...) posto que todos eles estão rodeados por outros e se determinam mutuamente a existir e a operar de uma forma certa e determinada, de sorte que, ao mesmo tempo, mantenha-se sempre constante no conjunto, quer dizer, em todo o universo, a mesma proporção entre o movimento e o repouso. Desde onde se segue que todo corpo, assim que esteja modificado de algum jeito, deve ser considerado como uma parte de todo o universo, e deve estar acorde com seu todo e em conexão com outros corpos. E como a natureza do universo não é limitada como a do sangue, mas é absolutamente infinita, suas partes são moduladas de infinitas maneiras e estão submetidas por essa potência infinita a infinitas variações.²¹⁹

As partes da natureza – e entre elas, o corpo humano – se determinam mutuamente a existir e a operar e, nesse sentido, coexistem numa afetação recíproca que faz delas partes sempre modificadas de uma ou de outra maneira. Cada corpo, então, enquanto existe atualmente, está de acordo com as outras partes e com o todo (pois, de fato, só nesse sentido pode dizer-se que existe). O caráter ilimitado do “todo” do universo – a natureza absolutamente infinita –, não nos habilita para fazê-lo objeto da abstração que o restringe a uma “interioridade” de cujo “exterior” o separamos (e é por isso, devemos insistir novamente, que a ilustração dos círculos podia servir para fazer referência à existência das coisas finitas, mas não à existência infinita). A natureza não tem exterior, mas, por isso mesmo, tampouco tem interior. E nesse sentido, não há nem ordem nem simetria numa natureza de poder infinito que “modula suas partes de mil maneiras”. Não é de forma alguma apropriado, então, cair na tentação de associar o espinosismo com a concepção de uma perfeita proporção universal ou uma totalização harmoniosa das coisas naturais. E é por isso que as considerações espinosanas da Carta 32 a Oldenburg se iniciam com uma advertência fundamental: antes de explicar as razões que o fazem afirmar – diz Espinosa ao começar a epístola – que cada parte da natureza concorda com seu todo e se conecta com as demais, “queria advertir que eu não atribuo à natureza beleza nem deformidade, ordem nem

²¹⁹ *Ibidem*.

confusão. Porque as coisas não podem ser chamadas de formosas ou disformes, ordenadas ou confusas, a não ser respeito a nossa imaginação.”²²⁰

Por isso, é interessante ressaltar que Espinosa não se enquadra bem nos marcos do mecanicismo “científico” do século XVII, que convive muito bem com uma explicação religiosa da “razão” do universo. Assim, Oldenburg, que no início da correspondência tinha declarado sua confiança na explicação mecânica dos fenômenos naturais²²¹, na resposta à Carta 32 manifesta sua perplexidade respeito da afirmação espinosana de que não pode ser adequadamente concebida uma *ordem* natural:

Não consigo ver como podemos excluir da natureza a ordem e a simetria, tal como você parece fazê-lo. Sobretudo, quando você mesmo reconhece que todos os corpos estão rodeados por outros e se determinam mutuamente, de uma forma firme e constante, a existir e a operar, mantendo-se sempre igual, no conjunto, a proporção entre movimento e repouso, a qual parece ser a própria razão formal da verdadeira ordem.²²²

Não existe nem ordem, nem harmonia, nem convergência plena na natureza. Não se encontram, assim, em Espinosa, as “boas razões” que tinha Leibniz “*pour croire que toutes les différentes classes de êtres dont l'assemblage forme l'univers ne sont, dans les idées de Dieu – qui connaît distinctement leurs gradations essentielles –, que comme autant d'ordonnés d'une même courbe dont l'union ne souffre pas qu'on en place d'autres entre eux à cause que cela marquerait du désordre et de l'imperfection*”²²³. E o fato de que a “matéria” constitui a essência infinita de “Deus” implica que, como dizia Bayle, o próprio absoluto consista nesse movimento constante feito tanto de composições quanto de decomposições (“corrupções, degenerações e mortes”, que segundo a leitura bayliana faziam do Deus espinosano um ser amorfo e monstruoso). Então, assim como é certo que

²²⁰ *Ibid.*, pp. 235-236.

²²¹ Na Carta 3 a Espinosa, dizia Oldenburg que no “Colégio Filosófico” de que participava – que logo se transformaria na *Royal Society* – estavam convencidos de que “*pelos princípios da mecânica se podem explicar perfeitamente as formas e qualidades das coisas, e que todos os efeitos da natureza resultam do movimento, a figura, a estrutura e suas diversas combinações, sem necessidade de recorrer a formas inexplicáveis e a qualidades ocultas, que são o asilo da ignorância*”. (*Ibid.*, p. 86).

²²² Carta 33, *Ibid.*, p. 241.

²²³ G.W. Leibniz, Carta a Varignon, 16 de outubro de 1707, citado em F. Burbage y N. Chouchan, *Leibniz et l'infini*, op.cit., p. 124.

“todos os corpos convêm em certas coisas”²²⁴, é também verdade que justamente por isso eles se afetam de múltiplas formas, e podem tanto convergir quanto opor-se. Todo corpo terá assim necessariamente algo em comum com o que pode destruí-lo ao decompor a *ratio* que o constitui; por isso, o esforço que cada corpo realiza por perseverar na existência passa pela capacidade de conservar, através dos encontros permanentes com os outros corpos, a proporção de movimento e repouso entre suas partes que caracteriza sua singularidade. E cada mente acompanhará, simultaneamente, os movimentos de aumento e diminuição da potência de atuar do corpo de que é idéia, afirmando, por sua vez, uma potência maior ou menor de pensar correlativa às transições de seu objeto. A mente humana, desta sorte – e eis aqui outra noção que para um mecanicista da época, tem que parecer heterodoxa – é também uma parte da natureza²²⁵.

OS TEMPOS

Não seria difícil conceber seres que habitassem, por exemplo, em planetas menores que o nosso, que administrassem um tempo em miniatura e para cuja vida “breve” os saltinhos de nossa agulha dos segundos constituem a lentidão compassada da hora que avança. Mas se poderia igualmente representar seres a cujo espaço ligasse um tempo de uma extensão formidável, de maneira que os conceitos de “instante” ou de “falta pouco”, de “ontem” e de “amanhã” adquirissem, em sua existência, uma importância infinitamente ampla. Isso seria, não somente possível, como também, do ponto de vista de um relativismo tolerante e segundo o provérbio “a cada país seus costumes”, seria legítimo, normal e respeitável.²²⁶

²²⁴ Pois “envolvem o conceito de um só e o mesmo atributo” e, além disso, são regidos pelas mesmas leis de movimento e repouso (então “podem mover-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente e, em termos absolutos, ora mover-se, ora repousar”). E II, lema 2 da “pequena física” e dem.

²²⁵ “Com relação à alma humana também considero que é uma parte da natureza, e a razão disso consiste em que eu afirmo que na natureza se dá também um poder infinito de pensar que, enquanto é infinito, contém em si objetivamente toda a natureza, e seus pensamentos procedem do mesmo modo que a natureza, quer dizer, que seu objeto (*ideatum*). Afirmo, além disso, que a alma humana é esse mesmo poder, mas não enquanto é infinito e percebe toda a natureza, mas enquanto é finito, quer dizer, enquanto só percebe o corpo humano, e nesse sentido afirmo que a alma humana é parte de certo entendimento infinito”. (Carta 32, *Ibid.*, p. 238). A discordância de Oldenburg em relação a isto só se explicitará muito mais adiante, quando este deixa finalmente clara a distância teológica que o separa de Espinosa. Na carta 79 (a última da correspondência), discutindo os problemas que uma ontologia do necessário coloca para a virtude tal como a entende a religião cristã, Oldenburg explicita a distinção que não permite considerar alma como parte da natureza, como o faz Espinosa: “a saúde física do corpo – diz Oldenburg – depende de princípios mecânicos, e a saúde da alma da *proairései* (eleição) e a deliberação”. *Ibid.*, p. 405.

²²⁶ Thomas Mann, *A montanha mágica*.

A *perspectiva* que aquele vermezinho habitante do sangue tem do espaço em que se move e vive é tão *real*, como são reais os efeitos que essa perspectiva determina. A mente do vermezinho é uma parte da natureza do mesmo modo em que seu corpo também o é (literalmente: são os dois modos de um mesmo indivíduo), mas de maneiras diferentes: a efetividade que faz à especificidade de sua mente se associa às leis que regem a produção e conexão de idéias e modos de pensar de todo tipo, enquanto que a efetividade de seu corpo se dá ao interior das leis de movimento e repouso que pautam as relações entre os corpos. Suas percepções e imaginações são tão verdadeiras (pois o informam de certas coordenadas precisas com as quais conta ao realizar suas atividades) quanto falsas (pois lhe apresentam as coisas de uma maneira mutilada ou parcial); mas, tanto em sua verdade quanto em sua falsidade, essas imagens e percepções, que constituem atualmente o corpo e a mente desse vermezinho, são *efetivas*; produzem estados concretos da essência atual do vermezinho, dos que necessariamente se seguem certos efeitos, certas ações.

O tempo é um modo de imaginar, associado à forma em que são percebidos o movimento e o repouso das coisas²²⁷ (seus ritmos) por um ser que tem consciência dos estados que o constituem (para o caso, nosso vermezinho, “dotado de uma vista capaz de discernir as partículas do sangue, da linfa, etc., e dotado de razão para observar como cada partícula, frente ao choque com outra, a repele ou lhe comunica uma parte de seu movimento”). No contexto de certa “densidade plasmática”, o vermezinho se acostumará, por exemplo, a certa ordem de aparição em seu horizonte visual de três partículas, que lhe permitirão criar certo hábito e uma referência para a estruturação do seu “dia” de uma maneira relativamente estável (à hora da aparição do glóbulo X, seguir-lhe-á a “hora” do glóbulo Y, e logo a da partícula Z). Cada aparição fará com que sua percepção se organize, em virtude dessa série de encontros, de uma forma determinada; o momento da aparição de Y, implicará a associação de X com a imagem de um tempo passado, e gerará a expectativa da aparição de Z em um tempo posterior. Essa estabilidade é, entretanto, precária, se se considerar que a densidade do plasma tem que alterar-se (interpondo-se outras partículas entre aquelas identificadas pelo vermezinho), e que os movimentos mais gerais aos que o sangue responde têm que modificar a disposição e a maneira em que os choques entre as

²²⁷ “Ninguém duvida que imaginemos também o tempo a partir do fato de imaginarmos que os corpos se movem uns mais lentamente que outros, ou mais rapidamente, ou com igual rapidez.” (E II, P 44, esc.).

partículas vão se produzir. Embora isto responda de maneira necessária a certas causas que explicam as mudanças da configuração do “mundo” do vermezinho, este, porém, ignora essas causas, e tais transformações de suas coordenadas serão, para ele, absolutamente arbitrárias; o futuro antes certo da aparição de Z, se tornará um futuro contingente. E por isso, para seu próprio “bem” (para garantir sua subsistência em condições mais favoráveis), precisará “relógios” mais flexíveis que a aparição sucessiva das três partículas, relógios que admitam uma diversidade de configurações diferentes; ou relógios menos flexíveis, como os que o homem inventou (e que, graças a uma regularidade mecânica – uma alternância fixa de movimento e repouso – permitem medir e quantificar a duração): nosso vermezinho poderia, assim, administrar sua vida breve, registrando “as horas passar em sua lentidão compassada” graças aos saltinhos de nossa agulha dos segundos”. Nas fantasias do vermezinho poderia, igualmente, se apresentar o *tempo dos homens*, como “tempo de uma extensão formidável”, associado ao espaço incomensurável de outro planeta, habitado por seres que conviveriam com uma dimensão do “instante” que teria, por seu tamanho, “uma importância imensamente ampla”. E talvez, no tempo real de seus sonhos e pesadelos, chegue o vermezinho a *sentir* a realidade desse tempo outro, associado a essa pulsação constante, a esse bater de extra-mundos – que constitui o próprio movimento em que o vermezinho, sem percebê-lo, vive, e que lhe comunica confusamente que há um universo mais vasto que contém seu restringido lar sangüíneo.

O tempo é, então, um modo de imaginar que ajuda a organizar as percepções estabilizando certas referências e, nesse sentido, é necessariamente *relativo*. Enquanto que a *duração* é a existência de algo, assim esse algo só *é sendo*, quer dizer, afirmando seu próprio durar contínuo, sem fragmentação, sem “vazio” algum que separe em instantes esse durar, o tempo serve para *medir a duração*, introduzindo, então, separações e descontinuidades arbitrárias nesse fluir. A duração abstrata, tal como o tempo a quantifica, divide-se assim em “partes” que são seus momentos diferenciados segundo certa medida referencial. Tal organização imaginária da duração (estabilizada graças a convenções) é estritamente necessária para a vida feita de relações desses seres particulares cuja essência se chama “desejo” (pois são conscientes do esforço de perseverar na existência em que a duração consiste) e que, como dizia Espinosa na carta a Oldenburg, vivem em cada parte

deste planeta como o vermezinho no sangue. Mas se cada indivíduo, como esse vermezinho, organizasse imaginariamente sua própria existência de maneira independente dos outros, não haveria um único “tempo”, mas *infinitos tempos*, cada um correspondendo à experiência imaginária singular da “vida em duração” de cada qual. Porém, sendo a vida necessariamente “vida em relação”, as durações se encontram necessariamente imbricadas e conectadas de tal maneira que só mediante abstração é possível pensar uma duração ou existência individual isolada do tecido mais amplo de durações que a constituem e a explicam. Assim, à *existência relacional*, corresponde a *relatividade das durações*, e a relatividade de toda referência espaço-temporal que serve para conceber esta ou aquela existência concreta. Se a existência ou duração de uma coisa qualquer consiste na conservação de *certa ratio* de movimento e repouso que constitui sua essência, essa *certa ratio* é deste modo a base irreduzível de certa experiência da temporalidade que é, em princípio, intransferível e única (um modo imediato e sensível de viver o ritmo do próprio corpo singular). Mas o espaço puro dessa *intimidade* não é, falando estritamente, localizável; pois, por um lado, assim como essa *ratio* está em relação com outras articulações de movimento e repouso, a localização espaço-temporal de um corpo só pode dar-se respeito aos outros corpos, sem que exista nenhum sistema de referência que possa estabilizar de maneira absoluta uma pauta de orientação. E adicionalmente, por outro lado, se “o corpo existir tal como o sentimos”, e só o sentimos enquanto é afetado por outros corpos, não existe um âmbito de pura interioridade que possa fundamentar uma experiência puramente subjetiva do tempo. A mediação imaginária de toda experiência envolve, pois, a referência necessária ao campo mais amplo da afetação recíproca dos corpos e as consciências, idéias desses corpos; e a vida em comum implica a unificação das experiências das “partes”, entre outras coisas, graças a certas medidas comuns como o tempo.

Entretanto, para aquém destas formas unificadoras que pautam a convivência social, e além daquela experiência interna intransferível que nos permitia pensar uma proliferação infinita de “tempos” irreduzíveis, a temporalidade permanece, em qualquer caso, plural.

Capítulo 9 – ESPINOSA MATERIALISTA

QUE TIPO DE “TODO”?

A substância é aquilo que, como diz Macherey, não pode ser *sujeito* na medida em que sendo absoluta, e por isso “indeterminada” – ou absolutamente infinita – não pode ser determinada como um todo. “Indeterminação” que se opõe à idéia de determinação completa, mas não a de *definição* do absoluto (“nada mais claro do que *necessariamente haver de se definir o ente absolutamente infinito* – resumia E I, P10, esc. – como o ente que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma eterna e infinita essência certa”). Esse é o sentido preciso da consideração espinosana respeito de nossa ignorância da totalidade das conexões que conformam a realidade, e, entretanto, a efetiva possibilidade de afirmar que suas partes se encontram conectadas entre si e com o todo (“estamos convencidos – dizia Espinosa – de que isso é assim”). O “otimismo” do racionalismo espinosano não consiste, em definitivo, em afirmar que existe a perspectiva que pode possuir um *conhecimento de tudo* o que existe (seja essa perspectiva a de Deus, a do sábio que alcança o terceiro gênero de conhecimento, ou a do próprio Espinosa que pode escrever a *Ética* como livro que abrange a realidade em sua totalidade). Trata-se, diferentemente, de *como* se sabe o (pouco ou muito) que se sabe. Assim, o conhecimento mais elevado é um conhecimento de tipo intensivo e não extensivo, qualitativo e não quantitativo ou acumulativo. É um conhecimento das *essências singulares*, e não da proliferação infinita de determinações que fazem à multiplicidade das coisas. Conhecer as coisas singulares como determinações expressivas é, ao mesmo tempo, considerá-las no interior de relações mais amplas que as determinam, e explicar sua própria constituição singular como expressão da ação de uma causa que está imanentemente presente nessa constituição; conhecer as coisas singulares consiste, desta maneira, em defini-las e explicá-las enquanto efeitos ativos e enquanto causas eficientes de seus próprios efeitos (efeitos que dão conta da “extensão de sua ação”, quer dizer, da “amplitude de sua essência”, tal como o vimos no exemplo do bosque).

É por isso que frente às leituras circulares ou às leituras que identificam o espinosismo com uma tentativa de consideração completa ou exaustiva da riqueza do ser, preferimos aquelas outras que tentaram sustentar uma abordagem, de certa maneira, *dialética* do sistema – que, não porventura, são leituras que insistiram no caráter materialista (segundo uma perspectiva contemporânea) da filosofia de Espinosa. Um exemplo desse tipo de aproximações é o de Vidal Peña²²⁸. Segundo ele, a idéia de Matéria que se encontra na base de um “novo materialismo” é a “idéia de uma radical *pluralidade*, não submetida a uma *legalidade* universal”²²⁹. A “matéria” constitui, assim, uma idéia crítica que basicamente questiona as pretensões ordenadoras e totalizadoras de qualquer idéia de “universo” ou “cosmos”. Enquanto instância geral crítica, a idéia de matéria é uma *idéia negativa* que impede a hipóstase de qualquer dos âmbitos especiais que constituem o ser (a materialidade “do que há”: corpos, subjetividades, essências), e a promoção de suas respectivas legalidades ao estatuto de uma legalidade universal. A volta crítica sempre renovada sobre os diferentes contextos da realidade é o que permite falar de um *processo dialético*, no sentido de que a consideração que se faz de certo âmbito da materialidade do existente permite, por sua vez, ir “além” dele. Desta sorte, a substância espinosana pode ser compreendida como matéria ontológico-geral, enquanto que os planos “geral” e “especial” corresponderiam à distinção entre *Natura naturans* e *Natura naturata*. A absoluta infinidade e pluralidade substancial tornam impossível sua “totalização”, ao mesmo tempo que tal reconhecimento de uma realidade infinita não constitui um impedimento para o conhecimento, mas tão só um limite crítico para ele. A *Natura naturata* pode ser conhecida nos diversos âmbitos da sua positividade, enquanto a instância crítico-negativa destrói “a

²²⁸ Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

²²⁹ *Ibid.*, p. 54. Vidal Peña ensaia uma leitura da Ontologia espinosana segundo o “modelo do Materialismo Filosófico”. Emoldurado em um projeto de “recuperação não metafísica da metafísica”, Vidal Peña – seguindo Gustavo Bueno (Bueno, G., *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972) – resgata a distinção tradicional entre Ontologia geral e Ontologia especial (distinção que considerava a realidade distribuída em três regiões do ser, Mundo, Alma e Deus – âmbito da Ontologia especial –, cuja unidade se encontraria na Idéia geral do Ser – âmbito da Ontologia geral) para reconstruir as relações entre o que chama “a materialidade ontológico-geral” e “os três gêneros de materialidade ontológico-especial” (relações que constituem esse “Modelo” do materialismo). A tese do autor é que a obra de Espinosa constitui um caso eminente de materialismo filosófico, uma expressão a mais entre outras, mas uma expressão especialmente “pura” da verdade de tal doutrina.

irrevogabilidade de qualquer hipótese construtiva do mundo, embora admitindo a necessidade da legalidade para o entendimento desse mesmo mundo”²³⁰. Então, é a partir destas considerações que Vidal Peña pode asseverar que “é atinado colocar Espinosa na tradição *materialista*, como muitos autores marxistas têm feito, considerando que ele parte de Deus, e não do *Cogito*: que parte da *realidade* como dada, e não do conhecimento”²³¹; mas simultaneamente, é sua própria ontologia que inabilita o realismo dogmático que muitos dos expoentes dessa tradição cultivaram, pois *reconhecer a realidade*, no caso de Espinosa, é reconhecer sua problematidade²³².

De maneira similar, André Tosel afirma um materialismo espinosista que se opõe a todo princípio de unificação (que Vidal Peña chamava de “monismo”)²³³, um materialismo que afirma a exterioridade e pluralidade do mundo em sua resistência a qualquer síntese²³⁴.

²³⁰ *Ibid.*, p.69.

²³¹ *Ibid.*, p.103.

²³² Não compartilhamos, entretanto, a postura de Vidal Peña em relação à leitura, enquanto reivindica a modalidade de “interpretação doutrinal” como a mais apropriada para a aproximação do pensamento de um filósofo. Frente ao tratamento “exterior” que suporia o privilégio das fontes, e frente à “interioridade” que perseguiriam as interpretações imanentes, Vidal Peña assume que “só *desde* una doctrina pueden exponerse coherentemente pensamientos ajenos”. Pela nossa parte, entendemos que a aproximação doutrinal muitas vezes resulta na construção, precisamente, de “modelos” rígidos, e colabora com a tendência a etiquetar pensamentos sob rótulos fixos que mais que expandir suas possibilidades contribui para empobrecê-los. Sentimo-nos mais próximos então das intenções de uma *leitura imanente*, mas não no sentido de uma “leitura interna”, e sim de uma leitura na qual a interpenetração interior/exterior é firmemente assumida: essa interpenetração constitui o ser do “objeto”, a obra particular na qual nos focamos, que se faz do trabalho com materiais “externos” ou encontrados – os pensamentos de outros autores –, para produzir, a partir desse “pensar em outros”, um pensar próprio que leva em si a marca dessa pluralidade e abertura de origem; mas constitui também o ser da “atividade” da leitura que não é neutra ou inocente: necessariamente lê-se um texto desde os efeitos que *outras* leituras produziram no leitor, de tal maneira que as leituras diversas se atravessam reciprocamente, sendo impossível, de certa forma, ler a partir de uma perspectiva pura ou descontaminada que pretenda que a relação com texto é estritamente interna.

²³³ O que Tosel entende como a atuação de uma “função princípio” é exatamente a mesma coisa que Vidal Peña entende como “monismo”, uma forma de unificação transcendente à qual a filosofia espinosista se opõe ativamente. Ou seja, o sentido e conteúdo de ambas as interpretações basicamente coincidem. Só que Tosel reivindica “le monisme” espinosano assim como “exclut avant toute chose la problématique de la soumission d’un principe à un autre et celle de l’interaction” (Tosel, A., *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994, p.141), identificando tal “monismo” com a afirmação de que “a ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (E II P7). Fica claro, então, que se alguém levasse muito a sério a “força classificadora” dos epítetos, erroneamente encontraria dissidências onde basicamente se dá uma confluência.

²³⁴ Assumindo a necessidade de colocar novamente a questão da identidade de um “materialismo inteligente”, André Tosel assinala que a passagem por Espinosa é obrigatória na hora de encarar essa empresa. O materialismo “original” de Espinosa converte-o num caso atípico dentro da tradição, se se considerar que a

O reconhecimento da universal dependência das coisas e dos homens, junto com a afirmação das possibilidades de um conhecimento das modalidades dessa interdependência (uma teoria positiva da natureza em sua riqueza produtiva), unem-se em “*une métaphysique critico-négative*” que atua no sentido de “*la démystification, la défétichisation de toute transcendance principielle*”²³⁵, reconhecendo em tais princípios transcendentais a manifestação teórica das forças da dominação, do despotismo exercido sobre a natureza e os homens.

Assim, segundo achamos (e coincidindo com os dois comentadores), é legítimo considerar a filosofia espinosana como materialista, pois constrói um tipo de abordagem crítica que se baseia no questionamento de toda instância que pretenda tornar unilateral e reduzir a realidade a um dos seus elementos constituintes. Se o intento para “superar” a tensão entre mundo e pensamento (ou entre matéria e idéias, corpo e alma, objetividade e subjetividade) define as diversas “soluções” que em virtude de ênfases diferenciais tenham

“grande filosofia” acostuma ser idealista (embora desenvolva sub-repticiamente elementos materialistas – e nesse sentido pode também entender-se o grande interesse que Hegel despertou entre os pensadores materialistas –). Segundo Tosel, então, a relação a ser reconstruída é a que conecta imanência e materialismo, matéria e liberação (“*Si la grande philosophie est le plus souvent anti-matérialiste, si elle explicite et développe néanmoins souterrainement un crypto-matérialisme, Spinoza est le seul grand philosophe de la tradition, si l’on excepte Epicure, qui développe ouvertement un matérialisme original, certes, mais net. Ce fil perpétuellement brisé qui unit immanence et matérialisme nous paraît mériter d’être patiemment retissé, d’autant qu’il est celui-là qui tisse l’arc matière-libération, capacité à prendre en compte, d’une part, ce qui est en sa matérialité objective et différenciée, et, d’autre part, aptitude à discerner la possibilité d’un “plus” d’être dans la nécessité même*”. *Ibid.* pp. 5-6). Assim, se a filosofia moderna, diz Tosel, é suscetível de ser interrogada a partir dos conflitos entre escolas ou as antítese entre pólos categoriais (racionalismo/empirismo, idealismo/realismo, idealismo/materialismo), a marca fundamental do materialismo é seu realismo: o mundo que conhecemos é em si mesmo um mundo onde a objetividade não pode ser nosso produto exclusivo. Há um *excesso do mundo em sua realidade*, e isso significa que se pensa a partir de uma natureza que sempre já está começada sem nós, antes de nós. Este anti-anthropocentrismo recorrentemente foi considerado escandaloso para todos os pensamentos oficiais, daí que possa dizer-se que Espinosa renova em seu tempo e na sua maneira o escândalo causado pelos materialistas antigos. A forma em que Tosel reconstrói o materialismo espinosista guarda certa similitude com o proceder de Vidal Peña. Primeiro, delimita o conjunto dos *filosofemas* ou elementos típico-ideais comuns a todo materialismo (com igual função que a apresentação do “Modelo” no caso de V. Peña), para em seguida identificar sua presença em Espinosa. Tais filosofemas estabelecem que: a) Do nada, nada pode nascer; b) Tudo acontece segundo uma razão-causa que a razão-faculdade pode tornar inteligível; c) O real tem uma objetividade que pode ser captada pela ciência, sendo a filosofia a ciência que aponta às estruturas essenciais; d) A filosofia como ciência do real material concerne fundamentalmente ao homem como sujeito de saber; e) O homem se concebe como natureza dentro da natureza, e não como império dentro de um império; e f) A ciência materialista do homem é ética, que repousa sobre a experiência fundamental da corporeidade (*Ibid.*, pp.132-136.).

²³⁵ *Ibid.*, p.131.

sido consideradas como mais ou menos idealistas, “materialistas” ou reconciliadamente monistas, é justamente a crítica a essas *soluções* e à orientação reducionista e unilateral implícita em toda intenção superadora o que habitualmente deu força às posições que souberam ser materialistas enquanto críticas. Nesse sentido, então, podemos afirmar que existe, sim, uma confluência efetiva entre certa *negatividade crítica* (dialética) do pensamento e a *positividade afirmativa* da substância espinosana.

Ao mesmo tempo, essa confluência não se dá nos termos de uma compreensão do “todo” como sujeito – à maneira hegeliana –, pois a “indeterminação” associada ao absoluto espinosano, impedindo qualquer hipóstase, impede também que o movimento negativo próprio da subjetividade assuma o caráter de uma determinação universal que conduz a realidade à sua verdadeira efetivação. Neste sentido, a *ordo et connexio* espinosana pode ser vista como uma verdadeira causalidade estrutural²³⁶ que, como modo de ser de uma causalidade imanente complexa, inabilita o isolamento de uma modalidade produtiva particular (para o caso, um modo de produção associado ao movimento do pensamento) e sua consagração privilegiada como trilha ou “roteiro” do desdobrar-se da realidade.

Mas se a substância não se resolve, finalmente, como Sujeito de seu próprio movimento de desenvolvimento, isso se deve fundamentalmente ao fato de que os atributos espinosanos – a extensão e o pensamento – não constituem uma oposição. Conforme vimos, Hegel denunciava, numa primeira instância, a determinação conjunta dos atributos espinosanos como a conformação de uma multiplicidade indiferente, uma infinidade abstrata; e em virtude dessa determinação defeituosa, a perfeita concepção da unidade (como substância infinita puramente afirmativa), em vez de tornar-se concreta e plena de conteúdos, acabava descompondo-se nessas infinitas essências particulares que,

²³⁶ Segundo Vidal Peña, o modelo de “estrutura de estruturas”, encontra-se presente no que ele chama “primeiro gênero de materialidade”, a ordem dos corpos articulados na *Facies totius universi*, isto é, a Natureza como *indivíduo composto*. A ela corresponde, no “segundo gênero de materialidade”, a articulação dos modos do pensamento numa *mens* (a comunidade política como indivíduo composto, ou *facies imperii*), e pode ser considerado com certa independência no “terceiro gênero de materialidade” como *ordo et connexio* das essências singulares. Assim, “lo específico y peculiar del género *ordo et connexio* es que establece un concepto de *causalidad* que preside, como general pauta ontológica, cualquier aspecto de la realidad ontológico-especial que se considere: una causalidad que podríamos llamar *estructural*.” (Vidal Peña, *op.cit.*, p.179).

identificadas *uma por uma*, numa série infinita, com a realidade substancial, não guardavam nenhuma relação entre si – produzindo-se, desta sorte, uma simples dissolução analítica da identidade de origem em elementos irredutíveis e independentes, discretos e descontínuos. Por implicar a aparição de cada atributo, necessariamente, o desaparecimento do anterior (devido à negação mútua resultante de sua exterioridade recíproca), mais do que a gênese da realidade substancial, o espinosismo consagrava seu desaparecimento. Entretanto, vimos também que Hegel reconhecia, logo, que a hipótese de tal diversidade na verdade não se sustentava nem para o próprio Espinosa, pois seu sistema só registrava, na verdade, *dois* atributos. Assim, essa simplificação da inicial diversidade na coexistência de duas realidades absolutamente diferentes, incompatíveis (a extensão e o pensamento) mostrava o caminho do prosseguimento especulativo que Espinosa indicou, embora não transitou. A separação e exterioridade da multiplicidade de atributos era superada – abstratamente, devido à não consciência dessa superação – pela relação opositiva entre os dois aspectos fundamentais da realidade que a reflexão devia relevar, a matéria e o pensamento, o ser como conteúdo e sua forma infinita. Assim, a oposição surge, finalmente, graças a uma efetiva disputa em relação à substancialidade, que cada um dos aspectos ou atributos reais deve ser capaz de levar a cabo até suas últimas conseqüências; a mútua referência se instala graças à confrontação recíproca que implica, para cada uma das perspectivas, afirmar-se mediante a negação da outra, sua contrária (aquela que a nega essencialmente). A substância se revela, desta maneira, unidade do contraditório.

E entretanto, como já vimos, o pensamento e a extensão em Espinosa não se enfrentam como os termos de uma oposição, e nada em sua filosofia permite concluir que esse prosseguimento estava sugerido ou latente, faltando-lhe só um passo para compreendê-lo. Nesse sentido, a crítica de Hegel não é, de maneira alguma, uma crítica imanente²³⁷. A

²³⁷ Se imaginássemos a cena impossível de um diálogo real entre Espinosa e Hegel, onde este apresentasse a “crítica interna” do discurso do holandês (podemos pensá-lo ao modo de um psicanalista que assinala o núcleo sintomático da frustração “teórica” do analisando): em vez do *touché* que resultaria de uma intervenção analítica efetiva, o “paciente” permaneceria impávido (“mas o que tem isto a ver com tudo o que eu venho dizendo?”). O que não se deveria, podemos supor, à incomunicabilidade entre linguagens, visões ou mundos incompatíveis (a resposta de Espinosa seria, antes “não, não, não! o que eu quero dizer é...”).

Rousset imagina assim uma resposta espinosana à pretensão de Hegel de realizar uma leitura imanente de sua filosofia: “*Vous dites ce que j’aurais dû dire en conséquence de ce que j’ai dit, mais ce n’est pas du tout cela que j’ai dit...*”, e ainda: “*Vous me reprochez de ne pas avoir effectivement construit ce que selon vous j’aurais dû théoriquement construire, mais en fait vous ne construisez pas plus que moi, et je n’ai jamais eu*

significação da irreducibilidade dos atributos (que impede que se dê qualquer relação entre eles, seja de causalidade ou de oposição) não consiste na indiferença pretendida por Hegel, mas, como quisemos enfatizar no lugar correspondente, a de uma consagração absoluta da diferença: as realidades distintas devem ser concebidas segundo suas qualidades únicas e suas leis próprias; considerando, ao mesmo tempo, que essa irreducibilidade não as converte em mundos separados, mas todas elas devem ser concebidas enquanto constituem uma mesma realidade complexa. A extensão não é pensamento, o pensamento não é extensão (ambos são em si mesmos realidades que se concebem exclusivamente por si, sem necessidade de recorrer ao conceito de nenhuma outra coisa – sendo, por isso, realidades absolutas). A “negação”, tal como aparece na definição 6 de E I, não admite, então, um desenvolvimento subsequente que a leve, hegelianamente, ao extremo de sua própria negatividade. Por que seria necessário *reduzir* o qualitativamente diverso mediante uma confrontação que consagrasse sua unidade sob uma perspectiva dominante? A perspectiva dominante na filosofia hegeliana é a do pensamento absoluto, que consegue sintetizar, por dizê-lo kantianamente, a diversidade material na realidade efetiva de um único processo pensado. Em troca, se para Espinosa o pensamento é um atributo entre outros, colocado adicionalmente em estrito pé de igualdade com a matéria, isto quer dizer que não se identifica com o processo absoluto. Assim, o espinosismo não permite confundir a substância com *um* de seus atributos; e por isso é fundamental que os atributos não sejam nem um, nem dois, nem três, mas uma infinidade, e que a extensão seja um atributo do absoluto com a mesma “hierarquia” que o pensamento (como os infinitos aspectos da realidade, segundo suas próprias diferenças constitutivas, são igualmente hierarquizados, qualquer hierarquia, na verdade, desaparece). A substância não é espírito, o pensamento não resolve o movimento da realidade numa totalidade simples, *não existe um saber absoluto espinosano*.

A CRÍTICA ESPINOSANA DA IDENTIDADE

cette prétention que vous me prêtez, ma philosophie étant précisément le refus rationnellement établi d'une telle prétention.” (Rousset, B., *op.cit.*, pp. 22-24).

Não parece legítimo considerar a filosofia espinosana, então, como sistema absoluto que consagra a plena identidade. A própria noção de *sistema*, como assinala Vittorio Morfino, não pertence à articulação do discurso espinosano, e deve ser tomada com cuidado, na medida em que permite a introdução subreptícia daquelas interpretações nos termos de um Todo compacto e coeso que tiveram ampla aceitação a partir da recepção alemã do espinosismo:

La categoria di sistema ha effetti speculari rispetto a quella di mondo: il sistema è l'immagine totale della totalità dell'ente in quanto oggetto. Si tratta di una categoria che ha una lunga storia, ma che diviene centrale nel progetto filosofico tra Kant e Hegel. È nell'idealismo, in particolare, che il sistema si identifica con la filosofia stessa (cioè con la scienza), sia esso sviluppato a partire da un principio primo fondamentale come in Fichte o prenda la forma circolare dell'organismo come in Hegel. In Spinoza la filosofia non ha né l'una né l'altra forma. Non c'è un principio fondamentale da cui tutto è dedotto, e da qui le critiche idealistiche, secondo cui il finito non sarebbe dedotto, ma costituirebbe un nuovo inizio; né ha la forma di un organismo circolare in cui ogni elemento è *pars totalis*.²³⁸

Mas se não pode ser vista como sistema totalizador, nem como afirmação da pura identidade do pensamento e do ser, que fixa os sentidos e protege aos *crentes da razão* das incertezas, contingências e riscos da vida, em que consiste essa ontologia que escapa da classificação? “La filosofia spinoziana – continua Morfino – è una macchina che trasforma l’esperienza, che si dà sempre *sub specie imaginationis*, attraverso un lavoro estremo sul linguaggio”. Alguma coisa que acontece, como vimos, *entre as palavras e as coisas* se joga nesta filosofia que “tratta di rompere la struttura delle relazioni di un linguaggio spontaneamente finalistico attraverso l’arma dell’ossimoro (*Deus sive natura, potentia sive actiosa essentia, jus sive potentia*, etc.) per produrre in questo squarcio effetti di conoscenza”²³⁹.

Assim, a estranha “identidade” espinosana não constitui uma “tautologia”, pois “Deus” *não é igual a Deus*. Leia-se, “Deus” não é o que habitualmente se entende por Deus. “Deus” não é a construção antropomórfica de um supremo monarca que rege os destinos do universo, nem é algo simplesmente espiritual, nem uma idéia pura, nem uma

²³⁸ Morfino, V., “Sotto strati di notte. Il ‘caso’ Spinoza nella Germania della prima metà dell'Ottocento”, em Battistel, G., Del Lucchese, F., Morfino (curadores), *L'abisso dell'unica sostanza. L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, op.cit.

²³⁹ *Ibidem*.

noção moralizadora para regular as condutas humanas. “Deus” é idêntico à Natureza, quer dizer, é o nome da causalidade natural que explica a existência necessária e diversificada das coisas, incluindo entre essas coisas naturais ao homem e a suas potências propriamente humanas²⁴⁰. Deste modo, um primeiro deslocamento ao interior da identidade se constitui como crítica das noções tradicionais e os usos comuns das palavras, através da construção *de outros sentidos* que se separam dos usuais para termos que se conservam idênticos, operando-se desta maneira – graças ao trabalho de definição – desvios sutis e acumulativos (sendo isso o que, conforme vimos, Bayle compreendeu bem: Espinosa “atribuiu às palavras uma significação totalmente nova, sem advertir a seus leitores”, e certos termos chave de sua filosofia, “em vez de ter o sentido que devem ter” são usados num sentido “desconhecido para os filósofos”). As definições espinosanas, então, não estão ao serviço da perpetuação de sentidos fixos (conservação que constituiria a primeira exigência de um sistema da identidade), mas são as ferramentas de uma inovação conceitual, que se opera outorgando renovadas significações a noções de uso corrente. A prática crítica espinosana tem, desta maneira, sua base fundamental em um rigoroso trabalho consciente realizado ao interior da linguagem: “*Sei que estes nomes significam outra coisa no uso comum. Contudo meu intuito não é explicar a significação das palavras, mas a natureza das coisas, e indicá-las com vocábulos cuja significação usual não repugna inteiramente àquela com que quero empregá-los.*” (E,III, Definições dos afetos, XX, explic.).

Para que a crítica seja efetiva é preciso trabalhar, assim, sobre *o dado*. Não se trata nem de inventar um novo vocabulário a partir do nada, nem de transtornar de maneira total os significados dos nomes; dá-se, diferentemente, certa “negociação” entre a significação usual e o novo sentido que um termo assumirá num contexto *outro* de enunciação, e essa capacidade de evocar a atribuição tradicional (para poder forçá-la em outra direção) é o que, por assim dizer, *desperta a escuta* do leitor que pode reconhecer noções que lhe são familiares em um discurso que, por isso, o convoca. A partir daí, a interlocução tem que

²⁴⁰ “Deus” *não é igual* a Deus, porque se constitui de infinitas maneiras que se modalizam, por sua vez, infinitamente. Não existe a possibilidade de dizer “Deus” pura e simplesmente, pois dizer espinosanamente “Deus”, quer dizer “Deus *enquanto*” (*quatenus*). O uso do *quatenus* na *Ética* espinosana mereceria todo um estudo adicional, que não poderemos aqui – embora quiséssemos – iniciar.

prosseguir segundo o convite a certo jogo que o escritor-filósofo propõe²⁴¹. E, entretanto, esse convite não é “inocente”, e Espinosa sabe bem que está propondo novas formas de “identificar” e “distinguir” que em si mesmas constituem um ato subversivo:

Temo que se sintam ofendidos os teólogos de nosso tempo e que, com seu ódio costumeiro, avancem contra mim, que tenho horror às rixas (...) Considero criaturas muitos dos atributos que eles, e toda gente, tanto quanto sei, atribuem a Deus, e, ao contrário, outros que, por preconceito, tomam por criaturas, sustento que são atributos de Deus, o que não compreendem. Além disso, não separo Deus da Natureza, como o fizeram todos os que conheço.²⁴²

Espinosa *sabe o que faz*, tem consciência de estar realizando *distinções* e *identificações* incomuns que não só podem provocar discrepância, mas também indignação. Separa o que se acostuma a manter unido, e unifica o que em geral se distingue. Se “Deus” não é outra coisa que a natureza, tal identificação carrega junto com ela a teologicamente inaceitável consideração da extensão como um dos infinitos atributos divinos (“*coisas que, por seus prejuízos, eles consideram como criaturas, eu defendo que são atributos de Deus*”). Se “Deus” é o nome da necessidade natural das coisas, nem o entendimento nem a vontade podem pertencer à essência divina (“*muitos atributos que eles, e todos quanto eu conheço, atribuem a Deus, eu os considero como criaturas*”). Se tudo age segundo causas certas e determinadas, sendo essa determinação inteligível, a vontade, como capacidade de afirmação e negação intrínseca ao ato de intelecção, deixa de ser livre e, além disso, não se distingue do entendimento (um divórcio – da liberdade e a vontade – e uma identificação – da vontade e o entendimento – que vão contra o senso comum e a ideologia de todas as épocas). Se a determinação universal é a expressão da necessidade da natureza, essa necessidade é a única que pode ser dita *livre* sem restrições, isto é, absolutamente livre; localizar a liberdade no âmbito da necessidade natural das coisas, “expropriado-a” da humanidade (que se acha) livre por definição, é outra operação conjunta de identificação e distinção que há de ser espontaneamente rejeitada por quase todos. Uma *livre necessidade*, então, que se opõe ao *forçado livre arbítrio* em virtude do qual os homens, ignorando as

²⁴¹ Todo pensador, cada um a sua maneira, realiza um convite para ser acompanhado pelos atalhos que vai abrindo num emaranhado bosque de palavras, discursos, sentidos, e referências; se se aceitar o convite, em certo momento do percurso poderá talvez entrever-se uma espécie de desenho – algo assim como a lógica do pensamento do autor – que nos permite, a partir daí, *pensar junto com ele*.

²⁴² Carta 6 a Oldenburg, em Spinoza, B., *Correspondencia*, op.cit., p. 109-110.

causas que os determinam a agir, escolhem sua servidão. Uma servidão livremente procurada, devido a que os homens geralmente atuam por medo ou por esperança – sendo a esperança uma paixão triste que explica em grande parte os mecanismos humanos de auto-submissão...

Enfim, poderíamos prosseguir por essa trilha espinosana de torções do sentido sem esgotá-la. Mas aqui se trata só de insistir em relação ao fato de que uma prática crítica profunda pode sustentar-se numa simples *atividade de distinção* transfiguradora do campo das identificações com que se constituem tanto o sentido comum quanto os pensamentos “oficiais”. Desta sorte, é possível acompanhar a crítica de Lebrun a certo racionalismo que admite uma espécie de *corset* que limita as possibilidades de expressão do próprio interior da linguagem, traçando os caminhos “claros e distintos” de seus usos legítimos; onde a semântica e a sintaxe filosófica se subordinam espontaneamente às regras – supostas necessárias para o mútuo entendimento universal – que os princípios da lógica clássica teriam estabelecido de uma vez por todas. E, ao mesmo tempo, é possível considerar Espinosa como crítico desse espírito identificador. O que quisemos enfatizar, justamente, ao dar seu lugar à crítica que Bayle fez dele, segundo a qual o holandês teria se auto-excluído da comunidade pensante-falante por insistir, obstinadamente, em não respeitar os critérios mínimos (de organização da identidade e exclusão da contradição) necessários para que os homens possam pensar, falar, e compreender-se corretamente uns aos outros. O “jogo” que Bayle não pôde acompanhar foi o de uma dinâmica construtiva puramente espinosana, apoiada na elaboração de uma nova arte da distinção, graças à reviravolta das “distinções dos escolásticos” (que segundo Bayle, seriam necessárias e suficientes para identificar todas as coisas). O “jogo” que nós, de nossa parte, nos permitimos, foi o de levar a sério a crítica bayliana a Espinosa.

ESPINOSA CRÍTICO

A distinção, desta maneira, não é somente o operador da diferenciação ontológica dos seres, e da constituição também diferenciada das idéias, mas tem um papel chave no desdobramento da *crítica* filosófica. Neste sentido, um pensamento crítico se constitui distinguindo-se – diferenciando-se de uma tradição, com referência à qual, numa primeira instância, forma-se; diferenciando-se dos interlocutores diversos – da trama de

interlocuções – que constituem, do mesmo modo, esse pensamento; diferenciando-se do “pensar sintonizado” com as formas dominantes da produção de idéias numa sociedade – as formas ideológicas do pensamento, a “filosofia espontânea” do sentido comum; confrontando, enfim, os adversários, defensores em muitos casos dos sentidos instituídos que o “corpo teórico estranho” vem a comover.

Assim, nesta dimensão fundamental que faz à alteridade teórica, a filosofia pode ser considerada como um *campo de batalha*. Certas filosofias que, como a de Espinosa, levaram bastante a sério a face subversiva da palavra, suscitaram sempre tentativas de contestação teórica; e por isso, servem especialmente para refletir sobre a crítica enquanto refutação ou impugnação (que constitui uma das formas do combate filosófico): esta pode ser total ou parcial quanto aos conteúdos, externa ou interna segundo a posição do refutador em relação ao objeto; pode pretender subordinar ou absorver o ponto de vista do adversário, ou tentar destruir por completo suas razões; pode ser mais ou menos explícita, mais ou menos agressiva, mais ambígua ou mais decidida. E pode ser efetiva, ou impotente, e até produzir efeitos totalmente contrários aos perseguidos pelo crítico. As leituras de Espinosa que consideramos (a de Hegel, a de Bayle, a de Leibniz) se enquadram, todas elas, dentro dessa modalidade da crítica como refutação. Ora, essa não é a única maneira em que pode ser pensado o combate no terreno das idéias²⁴³, e cabe então a pergunta sobre as formas da confrontação teórica que uma perspectiva espinosana nos permite pensar.

Dissemos já várias coisas sobre alguns aspectos centrais da crítica, tal como o próprio Espinosa a desenvolveu²⁴⁴. Associamo-la, de maneira geral, a certa maneira de

²⁴³ Se estes três autores considerados realizam três modos de leitura de uma mesma “inovação” ou ruptura teórica (a concepção espinosana da substância única), o caminho que se abre para uma análise comparativa das leituras de uma mesma obra é infinita (embora o caso espinosano pareça, neste sentido, especialmente sugestivo por ter motivado leituras não só diferentes, mas contrárias). Assim, se podemos caracterizar a leitura bayliana como uma *confrontação defensiva* do perigo espinosista, a leitura leibniziana de Espinosa como uma *rejeição seduzida*, e a leitura de hegeliana como uma tentativa de *absorção*, os tipos de leitura se multiplicariam conforme incorporássemos outros filósofos-leitores; seria certamente interessante poder aprofundar na caracterização das modalidades divergentes da prática da leitura na história da filosofia, e desenvolver as perguntas referidas a efetividade, isto é, aos efeitos de diferentes tipos de leituras.

²⁴⁴ Apesar de ser o âmbito privilegiado em que se desdobra a prática crítica espinosana, como bem se sabe, a exegese bíblica, no contexto da elaboração de um novo método de leitura das escrituras, cuja impressionante expressão é o *Tratado Teológico-Político*, preferimos, no entanto, indagar sobre a forma em que a atividade crítica se dá na elaboração de uma ontologia. Por isso, dado que não vamos a ocupar-nos aqui desse texto – salvo uma referencia breve, no contexto de nosso Apêndice – nos permitimos justificar uma omissão em

compreender as distinções; e vimos como ela constituía uma crítica das abstrações da imaginação, que se vale de noções universais, como o gênero e as espécies, assim como da determinação numérica das coisas, do tempo e a medida, que servem para facilitar o lidar prático com o mundo, graças à produção de totalizações simplificadoras de função meramente orientadora. Agora tentaremos realizar uma determinação mais precisa da conexão entre o *materialismo espinosano* e a *crítica*, com ênfase nos debates contemporâneos, com os quais é nosso intuito fazer Espinosa dialogar; para o que partiremos de uma afirmação de P-F. Moreau relativa ao *materialismo* espinosano:

Podemos falar de um materialismo de Espinosa, sob a condição de não entender por isso uma determinação da mente pelo corpo. A quem objetar que Espinosa (...) mantém o equilíbrio entre a mente e o corpo, sendo então tão espiritualista ou idealista quanto materialista, temos que responder que, precisamente, a tradição não mantém esse equilíbrio e que o simples fato de dar ao corpo tanta importância quanto à mente já constitui um enorme esforço de reequilíbrio materialista.²⁴⁵

O que nos interessa reter é o que Moreau chama de “esforço de reequilíbrio”: uma espécie de empenho “compensatório” que atua com os mesmos elementos conceituais com que trabalha a tradição, mas operando um balanço de seus pesos relativos. Quando essa tentativa de reequilíbrio se dá – como no caso de Espinosa – resgatando o corpo de sua tradicional subordinação à mente, um tal esforço pode ser, então, legitimamente qualificado como *materialista*.

Conservando esta idéia, devemos, entretanto, dar uma maior precisão aos termos. A imagem de um equilíbrio que deve ser restabelecido, de uma compensação que atua nivelando um desajuste, a imagem de um contrapeso não é adequada ao que gostaríamos de nos referir. Tal imagem supõe, de certa maneira, que os elementos cujos pesos relativos devem ser igualados se encontram já constituídos, previamente formados, sendo necessário somente modificar os pesos na balança para que esta se estabilize em seu justo meio. Mas as coisas, quando se trata de um “reequilíbrio” materialista, acontecem de outra maneira. A valoração espinosana do corpo, mais do que funcionar como a compensação de uma

relação à existência de inúmeros e interessantes comentários sobre o TTP e seu método no interior dos estudos espinosanos.

²⁴⁵ P-F Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 65.

injustiça, constitui uma inovação teórica que *transforma* a idéia do corpo, fazendo verdadeira justiça a seu objeto – uma justiça, neste caso, inteiramente diferente da que só deve saldar uma falta (uma falta de justiça): uma justiça teórica positiva que o pensamento faz à realidade irreduzível a que se enfrenta. Assim, o corpo é apreendido em seu próprio ser corpóreo, graças à referência direta à qualidade ou atributo absoluto que o explica – e não o remetendo a uma mente. O esforço de compreensão de uma coisa particular se realiza sobre a base do reconhecimento de sua irreduzibilidade, isto é, da impossibilidade de homologá-la com *outras* coisas ou realidades. Por isso, podemos reformular os termos da afirmação de Moreau da seguinte maneira: o enorme esforço de “reequilíbrio” materialista de Espinosa consiste em realizar uma igualação ontológica anti-hierárquica de realidades essencialmente desiguais, um “ajuste” que se alcança partindo do reconhecimento de um desajuste essencial, *uma verdadeira justiça feita às realidades heterogêneas*. Neste sentido, podemos dizer: esse esforço espinosano é *materialista* não porque o corpo seja seu eixo (pois, como é claro, é possível elaborar uma compreensão materialista das idéias, que só às idéias tenha como objeto, assim como também uma teoria idealista do corpo), e sim porque constrói, precisamente, essa perspectiva *justa* que toma cada realidade por conta própria, em sua autonomia (não isolada, mas vinculada) que é sua irreduzibilidade.

Esta caracterização do que seria uma justiça materialista propriamente espinosana, nos permite pensar certas intervenções teóricas cujo sentido não é imediatamente transparente; como a de Deleuze, por exemplo, quando se refere, no contexto de sua interpretação da *Ética*, à existência de algo que chama um “privilégio do atributo pensamento”. É claro que o leitor espinosano pode surpreender-se frente a essa denominação, pois nada há na obra de Espinosa que permita supor um *privilégio* de algum dos infinitos atributos frente aos outros. Daí que nossa primeira tendência possa ser a de pensar que, em consonância com uma larga tradição de leituras idealistas da filosofia espinosana, Deleuze descobriria nela uma hipóstase da realidade mental bem sintonizada com o intelectualismo seiscentista, e assinalaria essa hipóstase através de um forçamento da letra do sistema que mostraria sua contradição interna: existiria na *Ética*, apesar da insistente afirmação da igualdade de todos os atributos divinos como expressões da mesma essência absolutamente infinita, um *privilégio* da realidade pensante. Outra possível leitura dessa estranha qualificação poderia associar, já não a ontologia de Espinosa, mas a do

próprio Deleuze, com um idealismo filosófico – em cujo caso, o forçamento do sistema espinosano se realizaria, então, para torná-lo compatível com o pensamento do intérprete. Entretanto, a certeza – ou a séria crença – de que entendemos o sentido das filosofias de ambos os autores, a de Espinosa e a de Deleuze, nos conduz rapidamente a descartar as duas soluções, persistindo assim o enigma: o que pode querer significar realmente esse privilégio do pensamento que o materialismo deleuziano lê no materialismo espinosano?

Achamos, por nossa parte, que é lícito relacionar esse privilégio do pensamento com o que chamamos um *reequilíbrio* ou *justiça* materialista realizada pela leitura. Assim, tal privilégio atuaria no sentido de fazer uma apresentação do atributo pensamento e dos modos de pensar (as idéias, os afetos, o desejo) que esteja à altura de sua importância efetiva. Ou para dizê-lo de outra forma, usando como exemplo os esforços de *reequilíbrio* teórico que se deram durante o século XX no interior do marxismo: o privilégio do pensamento poderia funcionar de maneira análoga à valorização das superestruturas, quer dizer, da ideologia, do conhecimento, das formas diversas da política, que algumas heterodoxias marxistas ensaiaram para tentar compensar as interpretações muito unilaterais que a tradição fez do pensamento de Marx. Um esforço teórico, então, que procurou *fazer justiça* às idéias, subordinadas ou menosprezadas devido a uma hierarquização abusiva das forças produtivas (isto é, devido a um protagonismo excessivo da base material ou estrutura de suas “derivadas” superestruturas). Assim, o privilégio do pensamento poderia assinalar obliquamente essa batalha teórica, a tentativa de confrontar o reducionismo (o “materialismo vulgar”) do marxismo economicista.

Estamos estabelecendo, desta maneira, um parentesco entre certas formas da reflexão teórica que podem considerar-se análogas – por efetuar, todas elas um esforço de *reequilíbrio*: a valorização espinosana do corpo, a valorização marxista das superestruturas, e a valorização deleuziana do pensamento. E para insistir no fato de que os três esforços são *materialistas*, podemos agregar o seguinte: a valorização *deleuziana* do pensamento se sustenta na valorização *espinosana* do corpo, assim como a valorização *marxista* das superestruturas se sustenta na valorização *marxiana* das estruturas da produção (isto é, na justiça teórica feita por Marx à determinação material da existência). Isso nos permite especificar melhor o que antes dissemos a propósito do materialismo: embora seja certo que é possível tratar tanto do corpo quanto das idéias, ou de qualquer assunto, sob uma

perspectiva materialista – não sendo então o objeto de conhecimento o que qualifica o trabalho que o pensamento realiza –, existe uma instância que está na base desse trabalho: *uma crítica*. Desta maneira, a justiça teórica que outorga ou devolve toda sua potência às idéias se sustenta sobre um esforço prévio do pensamento: a crítica do movimento “independentista” das idéias. É nesse sentido que a importância dada por Espinosa ao corpo, e a forte relevância das relações de produção na teoria marxiana são fundadoras: são inovações teóricas de grande poder subversivo, modos da batalha teórica que confrontaram a hegemonia histórica dos elementos ideais no campo filosófico; confrontação de uma hegemonia que se realizou compreendendo as razões dessa hegemonia (a tendência espontânea do pensamento a imaginar-se livre, incondicionado). Pelo que, diferentemente das formas da confrontação filosófica que identificamos com a refutação, os modos da luta teórica que Espinosa e Marx inauguraram não podem ser consideradas como estratégias de guerra ou formas da discussão destinadas, para dizê-lo graficamente, a “acabar com o adversário”. Não se trata de destruir toda pretensão de validade daquilo que se confronta ou, neste caso, a questão não passa por negar sua importância às idéias, às imaginações e ilusões dos homens, e às filosofias idealistas que se construíram reproduzindo tais ilusões: trata-se de entendê-las. Quer dizer, trata-se de dar toda sua relevância ao fato de que as idéias não vivem uma vida independente, separada do resto das dimensões da existência social, senão que são parte constitutiva de uma realidade absolutamente múltipla e polifacetada. E essa compreensão não implica nenhuma desvalorização nem subordinação das idéias (o que certo marxismo fez, por exemplo, ao transformá-las em reflexos ou epifenômenos de *outra* realidade considerada primeira ou essencial); mas acontece, certamente, o contrário: a crítica das idealizações envolve o forte reconhecimento do valor e da potência própria das idéias, de sua realidade irreduzível. Reconhecimento que se opera a partir da própria atividade ou práxis crítica como real exercício de um pensamento potente: a valorização crítica das idéias se realiza *em e mediante* o pensamento, que põe em jogo todas suas forças. Assim, as idéias são as armas contra as idéias, e é no mesmo terreno do pensamento onde se opera sua crítica e sua redenção. Desta maneira, não é precisamente um pensamento débil, ou seja, um pensamento que se assume como puro reflexo reprodutor de certas condições dadas de antemão, aquele que vemos surgir a partir dos escritos surpreendentemente lúcidos de Espinosa ou de Marx (e a partir disso podemos,

adicionalmente, assinalar o absurdo que subjaz às opiniões que pretendem que seus respectivos materialismos estariam subordinando ou desqualificando as formas da atividade ligadas ao pensamento ou às superestruturas).

Existe, sem dúvida, certa dimensão metafórica na idéia de “privilégio” que não deve ser passada por alto. Da mesma maneira que, no marxismo, as expressões *base estrutural* e *superestruturas* constroem uma metáfora – uma metáfora arquitetônica –, a noção de “privilégio” também abre um espaço de significação diferente do conceito. Neste espaço, um problema é aludido sem que se pretenda estabelecer uma relação unívoca entre um nome e um significado. Esse nome funciona, então, como um sinal que orienta nossa atenção para um conjunto de conteúdos, entre os quais pode encontrar-se o núcleo visado pelo conceito. Devido a essa remissão equívoca ou ambígua, tais expressões – que requerem o exercício de nossa imaginação, e a ela apelam – podem conduzir-nos, apesar de suas intenções, a constituir uma idéia do objeto que conserve em seu centro esse excesso imaginativo. Nesse caso, pode dar-se uma leitura literal da metáfora que, em vez de interpretá-la, mantenha sua conotação mais imediata: imaginamos, por exemplo, a sociedade como um bloco material que tem diferentes andares, e cujos alicerces, ancorados na terra, são as atividades econômicas, enquanto as idéias, espacialmente localizadas mais perto do céu (ou seja, mais perto de “Deus” – o que denuncia o necessário parentesco entre idealismo e teologia), ignoram que sem essa base que as sustenta e cuja ação elas reproduzem, nada seriam. Ou imaginamos, no caso do privilégio do pensamento, que existe um atributo ou um tipo de realidade que é verdadeiramente superior, por reunir direitos ou vantagens adicionais frente ao resto; o que implica, novamente, o estabelecimento de uma hierarquia, em virtude da qual a suposição de que o pensamento ou as idéias “estão mais perto de Deus” envolve agora a afirmação de que devem ter *mais realidade* ou perfeição – inversamente ao caso anterior, onde essa proximidade sugeria uma grande distância da realidade material e, justamente por isso, o risco de sua mistificação.

Ora, se a imaginação não representa nenhum obstáculo para o verdadeiro conhecimento se quem imagina souber, ao mesmo tempo em que imagina, que está imaginando²⁴⁶; da mesma maneira, se quem metaforiza sabe que está metaforizando – quer

²⁴⁶ Como o deixa claro Espinosa na *Ética* (II, P17, esc.): “se a Mente, enquanto imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto

dizer, tentando dar força expressiva a outra coisa que encontra na metáfora somente seu médio – ou se quem ler uma metáfora souber reconhecer que se trata, precisamente, de uma metáfora, então torna-se claro que se trata da escolha de um caminho indireto, alusivo, onde a imagem não reivindica para si uma centralidade explicativa nem pretende expressar essência alguma, mas é tão só um veículo que pode ser frutífero para uma aproximação ao entendimento adequado daquilo que se procura construir como conceito.

Enfim, a que se refere concretamente Deleuze com essa idéia do privilégio do atributo pensamento? “A potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir. Isto é, o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da idéia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão” – diz Espinosa no corolário da E II, P7. Só que “Deus” age produzindo infinitas coisas em uma infinidade de atributos diferentes (as condições qualitativamente diversas dessa produção divina), dentre eles, a extensão e o pensamento; mas só pensa em e pelo atributo pensamento. Por isso, diz Deleuze, “o atributo pensamento é suficiente para condicionar uma potência de pensar igual à potência de existir, a qual está, entretanto, condicionada por todos os atributos (incluindo o pensamento)”; daí seu privilégio: somente ele condiciona uma potência igual a que condicionam todos os atributos. Podem existir e atuar uma infinidade de coisas que não sejam nem extensas nem pensantes (pois que só conheçamos dois atributos divinos não cancela o fato de que a substância está constituída por uma infinidade), mas nada pode ser pensado senão pelo pensamento. Isto quer simplesmente dizer que na substância divina se dá o pensamento do conjunto das coisas que sua produtividade absolutamente infinita determina. Essa capacidade abarcadora (compreensiva em profundidade e em extensão) do pensamento do ser absoluto que, mediante a produção de modos de pensar e idéias de todo tipo – pois também o pensamento é uma *força produtiva* – acompanha a produção infinitamente diversificada do real – pois se dão de todas as coisas (não só das coisas extensas, nem das coisas atualmente existentes, mas de *todas as coisas*) idéias que as explicam no entendimento infinito –, constitui o que metaforicamente pode ser chamado

atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é (pela def. 7 da parte I), se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre.”

de um *privilegio*, e que na verdade é a qualificação exclusiva do que faz com que, precisamente, o pensamento seja pensamento²⁴⁷.

Vimos já, em seu momento, em que sentido o intelecto infinito ou “idéia de Deus” tem no espinosismo uma importância estratégica. Lembremos, pois, os momentos da ontologia fundamentais para nosso argumento: a necessidade da inteligibilidade do real; a existência objetiva e atual de uma instancia de auto-compreensão que existe como *produto* da mesma atividade infinita que produz infinitas coisas de infinitos modos; a existência dessa realidade pensante como reflexividade estrutural (que não se associa a um sujeito que pensa, mas é constituída de infinitos atos de pensamento de todo tipo sem referencia a nada parecido com uma consciência unificada); e enfim, o fato de poder conceber-se esse *efeito global* do pensamento como compreensão objetiva das *distinções reais* que fazem às coisas, isto é, como trama relacional, cujo encadeamento pode considerar-se a *verdade* das coisas em sua articulação necessária. Se o intelecto infinito, enquanto modo infinito imediato de uma potência absoluta de pensar, compreende tudo o que existe em sua necessidade (ou seja, contém as idéias dos infinitos atributos de Deus e de tudo aquilo que segue necessariamente deles, incluindo o próprio pensamento e a suas produções) isto quer dizer, como dissemos antes, que contém as distinções irreduzíveis entre todas as coisas, em suas “concordâncias, diferenças e oposições” (aquilo que um intelecto finito, enquanto parte desse intelecto infinito, também podia perceber quando disposto internamente – ou seja, quando efetuando ativamente sua força própria de pensar). Assim, a articulação estrutural

²⁴⁷ Esse privilegio do pensamento, segundo Deleuze, se manifesta em três características relacionadas: sua potência de *compreensão* (pois existe necessariamente uma idéia da essência de Deus, isto é, da infinidade dos atributos que a constituem, cuja diferencia absoluta essa idéia compreende); sua *extensão* (pois se existe uma idéia que pensa cada modo de um atributo diferente, a uma modificação divina que se exprime em infinitos atributos, corresponderá um modo em cada atributo, e uma infinidade de idéias no pensamento, ou uma idéia infinitamente diferenciada); e, por último, o privilegio associado a *reflexão espontânea ou repetição* inerente à idéia, que tem a capacidade de refletir-se ou desdobrar-se infinitamente (pois toda idéia é uma coisa real – ou ente formal –, que é objeto de uma idéia que a explica – ou ente objetivo –, cuja realidade é por sua vez é explicada por outra idéia, que é objeto de outra, ao infinito). Essa reflexão deve ser concebida em conexão com a complexidade da teoria da “idéia da idéia”: se uma idéia de uma idéia tem com seu ideado a mesma relação que a idéia com seu objeto quando este for um modo da extensão, quer dizer que existe um desdobramento objetivo que, no caso da idéia, se da numa coisa que pertence a um mesmo atributo. Isso não resta *materialidade*, no entanto, a esse desdobrar-se inerente à idéia, mas faz das relações entre idéias relações, justamente, materiais, que produzem diferenças objetivas.

da diversidade de realidades que constituem uma única realidade infinita existente, como forma de ser de um conhecimento necessário, se dá no intelecto infinito de Deus; de tal maneira que este, enquanto compreensão de todas as diferenças da existência em sua irreducibilidade, seria o espaço das estruturas. Assim, acolher as estruturas constituiria o privilégio do pensamento; o que também se poderia expressar com esta outra fórmula: o privilégio do pensamento é ser materialista.

CONCLUSÃO

Quisemos sugerir, ao longo deste percurso, que não nos parece que seja apropriado transformar o espinosismo em uma filosofia da pura afirmação. Em todo caso, a “negação” tem tanta legitimidade e presença teórica quanto a “afirmação”²⁴⁸, e, por isso, se optarmos por dar relevância a um desses operadores conceituais, é preciso considerar a ambos simultaneamente. É possível, também, não dar-lhes um papel protagonista, priorizando outras chaves de acesso à filosofia espinosana; mas nesse caso, e igualmente, se se escolher não dar preeminência à negação, outro tanto deverá acontecer com a afirmação. Ambas as opções – a da consideração e a da desconsideração –, conforme acreditamos, são válidas, e ao longo de nosso percurso nos interessamos pelas duas. Em primeiro lugar, dissemos que a pergunta pela *negação* no espinosismo era uma pergunta relevante, e isso para sustentar certas intenções ao mesmo tempo de diálogo e polêmica; por um lado, tentando abrir as portas de um intercâmbio teórico com os diversos pensamentos que se assumem herdeiros de tradições dialéticas, intercâmbio que se fecha automaticamente se não se realizar a tentativa de “despositivizar” o espinosismo, isto é, se não se relativizar a imagem estendida de que ele representa um caminho do pensamento oposto e incompatível com as vias da negatividade crítica; por outro lado, questionando as simplificações às que conduz a suposição de que o espinosismo consiste numa ontologia da pura afirmação, efeitos que não são só teóricos, mas também políticos. Em segundo lugar, temo-nos afastado dessa disjuntiva entre positivismo e negativismo, reconstruindo a ontologia espinosana de tal forma que pudesse oferecer uma alternativa a essa via de apresentação do problema da relação entre a identidade e a diferença (a unidade e a multiplicidade, a mesmidade e a alteridade). A ênfase na *distinção* como modalidade privilegiada da construção espinosana da noção de substância absolutamente infinita nos conduziu, assim, a indagar pela forma

²⁴⁸ O que Espinosa definitivamente afasta são os critérios que se sustentam na privação ou na falta para definir as coisas. Mas isso não deriva do fato de que tais noções se associem com a *negação*, e sim de sua ligação com as *homologações genéricas*, que não somente impedem o conhecimento verdadeiro, senão que também tem efeitos práticos uniformizadores que não permitem fazer justiça ao que é efetivamente (real e modalmente) diferente.

em que a *determinação* e a *expressão*, em sua articulação necessária, podiam servir para conceber, espinosamente, o ser do singular em sua complexidade.

Como vimos, a impossibilidade de suprimir a referência a certa negatividade remete a um fundamento textual. Em primeiro lugar, a negação tem seu lugar na própria definição de “Deus”, e embora isso não nos obrigue a aceitar a interpretação hegeliana dessa presença, tampouco nos permite simplesmente evitá-la. Em segundo lugar, as realidades finitas são para Espinosa negações parciais e, neste caso, optar por suprimir a negatividade associada à existência limitada das coisas reais, equivale a suprimir a realidade da finitude, ou a reproduzir o sonho romântico do encontro com o absoluto (supondo, à maneira panteísta, que as coisas singulares são *expressões imediatas* do Ser Infinito). Trata-se de uma questão de ênfase que produz, entretanto, consequências bem diferentes; por nossa parte, enfatizamos: o “Deus” espinosano é a causalidade imanente que *só existe em seus efeitos* (afirmativos e negativos ao mesmo tempo: negações parciais); a única realidade é essa efetividade em ato que *somente é em seus produtos*, pelo qual o que verdadeiramente existe é essa infinidade de modos de ser da natureza. Em terceiro lugar, o reconhecido realismo espinosano no tratamento das paixões humanas – constitutivas da *mens* “enquanto tem algo que envolve negação”, isto é, enquanto é uma parte da natureza que só existe em relação com o resto das partes –, é outro dos motivos que não permite que a ontologia espinosana seja concebida como a posição de uma pura positividade afirmativa. Essa atividade produtiva da natureza que só existe em seus efeitos múltiplos é a que explica a dinâmica própria das paixões dos homens, sua *realidade* e, além disso, o fato de que as essências singulares (que essas paixões explicam tanto quanto as ações) alberguem o conflito em sua própria constituição. Em quarto lugar, há uma dimensão ético-epistemológica da afirmação e da negação, e, também aqui, Espinosa reconhece a ambas o mesmo estatuto de realidade: a vontade é o modo de referir-se genericamente, enquanto “faculdade de afirmar ou de negar o verdadeiro e o falso”, às volições singulares (quereres e não quereres determinados, “esta ou aquela afirmação e esta ou aquela negação”), que por sua vez não se distinguem das afirmações ou negações implícitas nas idéias enquanto são idéias²⁴⁹. As volições pertencem à essência das idéias, e consistem em sua força tanto

²⁴⁹ Lembremos o esclarecedor exemplo que Espinosa dá para ilustrar essa identidade entre volição e idéia: “Concebamos, pois, uma volição singular, a saber, um modo de pensar pelo qual a mente afirma serem os três

afirmativa quanto negativa. Com essa capacidade de negação associada às idéias temos conectado, justamente, as diversas formas do combate teórico²⁵⁰. De tal maneira que uma perspectiva espinosista não deve considerar-se alheia às posições que defendem certa negatividade própria do pensar crítico, como “pensamento que intervém negativamente nos fatos e nas formas de pensar dominantes”²⁵¹.

Mas dissemos que também era possível não dar tanta relevância às dimensões afirmativa e negativa da filosofia espinosista, a condição de que essa recusa não seja unilateral. Também há boas razões para defender esse caminho, pois o problema, num grau considerável, remete a uma questão de puras *palavras*. Como temos defendido, é relativamente indiferente dizer que o princípio ontológico no qual procura se assentar o pensamento crítico seja positivo ou negativo, se o fundamental passa pela maneira em que esse pensamento consegue conformar-se como um pensamento *expressivo* dos processos reais de sua constituição (e, por isso, expressivo das *determinações* que o constituem), que são os mesmos processos responsáveis pela constituição da realidade que esse pensamento pensa; é a “consciência daquilo que o determina” o que faz desse pensamento expressivo um conhecimento *crítico*, pois a capacidade de distinguir as reais determinações produz necessariamente uma mudança de perspectiva (que coincide com o movimento de identificar-se com a *própria distinção* que faz que um ato de pensamento seja *esse* ato e não *outro* ou *de outro*, esse outro exterior que o determina a pensar isto ou aquilo - determinação com que sua “matéria” se confunde num primeiro momento). É por isso que a *distinção* espinosana nos habilita a transitar um caminho que evita a contraposição rígida e

ângulos do triângulo iguais a dois retos. Esta afirmação envolve o conceito, ou seja, a idéia de triângulo, isto é, não pode ser concebida sem a idéia de triângulo. É o mesmo, com efeito, se eu disser que A deve envolver o conceito de B ou que A não pode ser concebido sem B. Além disso, esta afirmação também não pode ser nem ser concebida sem a idéia de triângulo. Ademais, esta idéia de triângulo deve envolver esta mesma afirmação: seus três ângulos igualam-se a dois retos. Por isso, inversamente, esta idéia de triângulo, sem tal afirmação, não pode ser nem ser concebida e, portanto, esta afirmação pertence à essência do triângulo e não é outro senão ela própria”. (E II, P 49, dem.).

²⁵⁰ “*Nego* a vontade estender-se para além das percepções, ou seja, da faculdade de conceber”, “*nego* termos o livre poder para suspender o juízo”, “*concedo* ninguém enganar-se enquanto percebe, isto é, *concedo* que as imaginações da Mente, consideradas em si mesmas, não envolvem nenhum erro; mas *nego* que o homem nada afirma enquanto percebe”. *Nego, concedo*, são verbalizações expressivas da forma em que se constroem e se defendem os argumentos polêmicos.

²⁵¹ Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, p.10.

abstrata entre “afirmação” e “negação”, pois ela permite dar conta da coincidência e da diferença em sua imbricação, isto é, exprime a impossibilidade de separar, numa mesma realidade, aquilo que a faz *ser o que é* e aquilo que a faz *ser diferente* de outra coisa.

E, entretanto, se o positivo e o negativo reenviam, em grande medida, a certa arbitrariedade associada com o uso das palavras (Espinosa nos advertia sobre a tendência a confundir os vocábulos afirmativos ou negativos com a positividade ou negatividade das realidades nomeadas), temos um bom motivo para emprestar especial atenção ao referido mediante os termos negativos, mais do que ao positivamente denotado. Os termos afirmativos, com efeito, associaram-se geralmente à experiência imediata e, por isso, à imaginação: aquelas coisas que se apresentaram primeiro aos primeiros homens – dizia Espinosa – “monopolizaram os termos positivos”. Desta sorte, aquelas outras coisas que não podem imaginar-se, mas só podem ser concebidas graças à ação intelectual, como o infinito, receberam muitas vezes nomes negativos. Por isso, esses termos podem ser valorados enquanto *índice* de referência de alguma coisa “difícil” de ser pensada por um pensamento imediato e, portanto, como *sinál* que nos orienta em relação à necessidade de realizar um esforço conceitual adicional. Um esforço que não deve reduzir-se, não obstante, a prosseguir acriticamente pelo caminho que as palavras nos sugerem, pois a ação de pensar só se realiza *com* palavras e *contra* as palavras. Um nome – como “infinito” – nos assinala algo que exige ser pensado, mas não o exprime (isto é, a “realidade ideal” que a palavra desenha em virtude de uma lógica estritamente interna à linguagem não coincide com a realidade da referência); por isso, embora “in-finito” nos sugira o contrário de “finito” (o que *nega* o finito), tem de evitar-se – *contra* a palavra – essa sedução pelo sentido imediato, e tem de ser construída – *com* outras palavras – a idéia complexa que a realidade da coisa demanda como sua idéia. Outras palavras para o infinito: *necessidade da existência* – necessidade da existência de infinitas coisas em infinitos modos, que solicitam e admitem uma explicação *distinta* que as compreenda em suas diferenças irreduzíveis (pelo qual, como temos defendido, a “substância”, enquanto noção crítica, é o conceito da necessidade da inteligibilidade que a produção da realidade exige, mas *não é* sua compreensão realizada).

Se, como dissemos ao analisar a Carta 12, a principal dificuldade que devia considerar-se ao abordar espinosanamente o conceito de infinito (e, conseqüentemente, o de

eternidade, explicativo da existência infinita) era a relação entre as palavras e as coisas, a leitura de Kojève da história da filosofia nos pareceu interessante justamente por centrar-se nesse problema. Em relação ao espinosismo, a pergunta que essa leitura lhe coloca se formularia assim: Como pode a linguagem expressar adequadamente um conhecimento do “todo” eterno e, ao mesmo tempo, dar conta de certa posição determinada de enunciação? Como uma existência finita pode relacionar-se intelectualmente com o infinito sem recorrer a imagens, mas “sem perder a palavra”? (onde “conservar a palavra” não implica meramente a manutenção da capacidade de dizer “eu” – como simples afirmação da presença do sujeito da enunciação – mas, além do pronome pessoal, alude à possibilidade concreta de *exprimir* a posição da qual quem diz “eu” fala). A pergunta é legítima, e abre diálogos fundamentais com o campo amplo da tradição dialética – diálogos que, conforme dizíamos, devem ser de grande ajuda para a boa “saúde” do espinosismo contemporâneo. E se a resposta que Kojève constrói como representativa da posição espinosista é, de um ponto de vista compenetrado com os textos do holandês, insustentável, ainda assim tem um interesse análogo àquele que reconhecemos à interpretação bayliana de Espinosa. As alusões a uma “impossibilidade filosófica” ou à “posição da loucura”, de igual maneira que a “monstruosidade” dita de um Deus eternamente modalizado, têm o mérito de acentuar a estrangeirice, a irredutibilidade do pensamento de Espinosa, e o desconforto produzido pelas dificuldades para classificá-lo. Se para Kojève a posição de Espinosa é absurda, isso se deve a que o filósofo pretende identificar-se com Deus; para Bayle, o espinosismo era absurdo porque seu Deus era um monstro. O que estas modalidades do reconhecimento/desconhecimento no diálogo filosófico têm de interessante para nossos fins, é que revelam a frustração, provocada pela filosofia espinosana, das expectativas de um pensamento identificador. Por isso o “sistema” que visualiza Kojève, encerrado no círculo da eterna alienação (sem portas e sem janelas, mas também sem escadas que facilitem o acesso a partir do mundo da finitude e da limitação), é o mesmo que explode, na versão bayliana, em mil contradições afundando-se na matéria lamacenta de todas as misérias do mundo. Essa era a virtude, conforme sugerimos, de tais leituras frente à de Hegel, que oferecia ao sistema a via de sua superação.

Ora bem, dissemos que a pergunta que Kojève colocava à filosofia espinosista era legítima, e que consistia em inquirir pelas condições da enunciação que permitem que um

discurso possa afirmar-se, legitimamente, como filosofia *verdadeira*. A resposta positiva a esta indagação sobre a *posição* da enunciação espinosana podemos agora sintetizá-la, recorrendo às palavras de Marilena Chaui, da seguinte maneira: o discurso de Espinosa é aquele do excluído que se pergunta pelo sentido da exclusão e, ao fazê-lo, questiona as bases mesmas desse poder excludente revelando os mecanismos imaginários que colaboram com sua conservação²⁵². A perspectiva de Espinosa é, essencialmente, uma *perspectiva crítica*, habilitada precisamente por esse estar situada no “não-lugar” da exclusão (as “trevas interiores da exclusão”), que coincide com a falha de todos os discursos instituídos. É desse lugar que Espinosa *lê e escreve*, fazendo dessa prática teórica o modo particular de sua intervenção política, enfrentando o saber constituído (como também assinala Chaui, muito próxima neste ponto de Althusser) como um não-saber necessário, surgido das relações materiais entre os homens que, na turbulência de seus conflitos, elaboram a *fantasia socialmente consistente* da invulnerabilidade dos poderes reais que requerem, para sua existência, a impotência coletiva. Na brecha que abre o fracasso da interpelação ideológica realizada pelos discursos oficiais, constitui-se o espaço que pode ser habitado por outra voz que escapa, desta maneira, dos libretos do dizer socialmente sancionado como válido. Os princípios da construção ontológica espinosana, quisemos defender, não somente não são alheios à atividade expressamente crítica – no sentido de uma inovadora crítica das ideologias – desenvolvida como exegese das Escrituras no *Tratado Teológico Político*, mas constitui a própria perspectiva do pensamento que é condição dessa crítica.

Uma perspectiva pode, assim, afirmar-se como verdadeira, porque se enuncia da experiência de quem, sabendo-se dentro da rede de relações imaginárias que constituem a base da vida social humana, realizou o esforço de penetrá-la. Só de dentro dessa rede de

²⁵² Onde “o excluído não é aquele que está fora do mundo social, político e cultural, mas aquele que *foi posto* para fora de um mundo que não pode suportar o risco de sua presença. É aquele que, ao compreender o significado da exclusão, detém a possibilidade extraordinária de fazer-se plenamente presente, captando a natureza de poderes que não conseguem suportar contradições e diferenças, fabricando falsas harmonias e identidades, indispensáveis a toda tirania. Quando escreve que um Estado que considera a liberdade de pensamento e expressão um perigo para a segurança é um Estado que prepara sua própria ruína, Espinosa não fala do mesmo lugar de onde falam os detentores do poder que, sob a alegação da tolerância e da busca ininterrupta do consenso como unanimidade, fingem acolher a liberdade, proclamando-se promotores dela, em nome de um bem supostamente comum a todos. Dali de onde fala, Espinosa faz com que essa palavra do Estado soe como falsificação da liberdade, pois a Cidade é livre somente quando capaz de suportar a tensão extrema que a constitui e a transforma, não carecendo de excluídos nem de heróis.” Chaui, M., *A nervura do real*, op.cit., p. 41.

relações, e sem menosprezar as práticas que fazem corpo com essa disposição imediatamente imaginária, um pensamento é capaz de construir as armas e os caminhos para que seu ponto de vista possa afirmar-se, do próprio interior da experiência vivida, como sendo seu *saber*. Desta sorte, a filosofia de Espinosa, sem fugir da experiência comum que gera de maneira dominante a sujeição e a impotência da maioria dos homens, interroga-a e elabora uma “lógica da realidade” que, como causalidade imanente complexa que afirma a necessidade da determinação, permite também uma indagação ética sobre as condições materiais (afetivas e sociais, “subjetivas e objetivas”) da liberdade como uma alternativa, difícil e rara, mas que existe como uma possibilidade real para as sociedades humanas.

Ora, dizer que a filosofia do Espinosa constitui uma *perspectiva* e não um sistema explicativo de todas as coisas implica sustentar, do mesmo modo, que diz bastante e diz bastante pouco. O que faz Espinosa é levar a determinação até onde é possível sem violentar os contornos do real projetando-lhe os imperativos do próprio desejo; e é por isso que temos insistido no contraponto com Leibniz, e nas diferenças existentes entre as maneiras essencialmente divergentes de construir a idéia de Deus. A fantasia metafísica que sustenta a conceitualização leibniziana, que resguarda um lugar privilegiado para a *projeção* filosófica (onde o filósofo, “construindo hipóteses para fabricar um mundo imaginário”, é a contra-face exata de um Deus que cria por decretos o mundo real)²⁵³, é o inverso da construção espinosana; pois é precisamente essa *fabrica* imaginária que substitui o real, a que Espinosa desconstrói graças a sua concepção ontológica da existência como substância absolutamente infinita. Por isso sustentamos em seu momento que era possível a referência a duas “teorias da expressão”, uma das quais se conformaria dando conta da duplicação especular inerente aos mecanismos habilitados pela identificação imaginária, enquanto que a outra procuraria um sentido mais exigente da *expressão*, mediante a pergunta pelas condições de enunciação ou manifestação de uma verdade (ou de verdades).

Uma perspectiva expressiva das determinações que a constituem pode ser verdadeira se for capaz de voltar-se reflexivamente sobre essa determinação: não só

²⁵³ “Bem é verdade que nada custa a Deus, menos que a um filósofo que faz hipótese para a fábrica do seu mundo imaginário, pois Deus não precisa mais do que fazer decretos para fazer nascer um mundo real”. Leibniz, *Discurso de metafísica*, § 5.

espelhá-la, mas também constituir-se como sua idéia, quer dizer, como potência de *concebê-la*, o que implica, em uma torção simultânea, que o próprio pensamento *se conceba* a si mesmo (constitua-se como idéia de uma idéia verdadeira): ao mesmo tempo como produto dessa determinação, e como capaz de produzir um conhecimento de sua própria situação (saber-se como o saber do que o determina) que é a base crítica da produção de toda verdade. Uma perspectiva expressiva pode ser verdadeira, desta forma, se for capaz de afirmar-se como *sensibilidade* (que consiste basicamente na *escuta* apropriada das orientações que a corporeidade oferece em relação ao que é “bom” ou “mau” para a persistência de certas disposições vitais – pois, como diz Espinosa, “erram ou se equivocam as mentes, mas não os corpos”) e como *crítica* (capaz de negar ativamente, através do pensamento, o que favorece as condições opressivas que generalizam a impotência individual e coletiva), e desdobrar os efeitos de conhecimento que se seguem dessa posição. *Pode ser* verdadeira, dizemos, pois uma perspectiva expressiva das determinações que a constituem também pode ser “falsa” (no sentido espinosano de representar um conhecimento confuso ou mutilado), se for meramente reprodutiva do condicionamento externo, que se limita a “espelhar” sem sobre ele refletir.

Pois bem, quais são os conteúdos particulares que vão constituir uma verdade como verdade universal? – isso, Espinosa não só não o diz, mas também critica explicitamente a pretensão de universalizar aquilo que somente pode ser verdadeiro para uma determinada realidade individual considerada. Não há conteúdos particulares da verdade e, entretanto, há perspectivas verdadeiras que, enquanto tais, tendem a convergir ao “encontrar-se”. Se o *relativismo* que afirma que todas as perspectivas que coexistem no interior de uma totalidade são igualmente verdadeiras (pois todas elas, em virtude do componente *ideal* da realidade, *refletem* igualmente o que dá consistência a sua existência como uma existência conjunta), é, ao mesmo tempo, um *universalismo* (pois supõe que há uma única verdade que todas essas perspectivas exprimem de maneira idêntica), cabe a pergunta sobre que classe de anti-relativismo constituiria o anti-universalismo espinosano, que é, ademais, um pensamento da realidade irreduzível do singular e da existência objetiva da verdade. Todas as perspectivas são reais, mas umas têm mais realidade (mais perfeição) que outras, onde a realidade ou perfeição coincide com a capacidade de exprimir ativamente (constituir-se em explicação de) a complexidade que constitui uma situação ou a multiplicidade de

determinações que conformam a existência de uma singularidade. A *sensibilidade*, neste sentido, é basicamente uma capacidade de abertura (um poder ser afetado de muitas maneiras, que pode desdobrar-se como saber sobre um complexo de causas); enquanto a *crítica* deve conceber-se, de uma vez, como *distância na afirmação* da própria perspectiva (ou para dizê-lo com um exemplo de Espinosa: como capacidade de saber que, embora o vejamos a duzentos pés, o sol não está ali; sem deixar de perceber, ao mesmo tempo, que se assim o vemos, é por uma associação necessária entre certas propriedades do sol e nossa própria constituição essencial), e como capacidade de *entrever* os efeitos imaginários globais que uma configuração dada de relações exige, tomando novamente distância deles (assim, por exemplo: se afirmar, junto com os sentidos comuns e oficiais de uma sociedade, que o sol gira em torno da terra fornece as gratificações imediatas que derivam da pertença a uma comunidade de sentido, contradizer essa ilusão coletiva exige uma tomada de distância em relação a essa determinação global; se não for resistida por esse distanciamento ativo, tal determinação faria da perspectiva esquiva uma perspectiva idêntica a todas as outras – “verdadeira” como todas elas ao afirmar a “realidade evidente” do movimento circular do sol).

A exaustividade descritiva que, de um ponto de vista hegeliano, se reclama ao espinosismo é, desta sorte, *alheia* a sua perspectiva. Mais do que levar as determinações do pensamento até o ponto em que se confundam com as próprias coisas, trata-se de falar da “realidade” escolhendo traços que, como fios, possam tecer uma crítica dos modos dominantes de pensar, e conduzir a uma liberação, precisamente, em relação a esses modos dominantes (o que faz do ponto de vista espinosano uma *ética*). Por isso há, em sua construção, lugar para o silêncio. E por isso é importante não cobrir esse silêncio fazendo-lhe dizer “tudo sobre tudo” (ou transformando à *Ética* no “livro dos tempos modernos” – como se de outra bíblia se tratasse). Esse silêncio é constitutivo e, nesse sentido, inerradicável. *Respeitar o silêncio* que acompanha as palavras, enquanto parte necessária da articulação de um discurso, é elementar na hora de ler e interpretar um texto. Em relação a isto, a metáfora do discurso exaustivo, com a qual associamos a posição panteísta, implicava uma distribuição dicotômica e estanque entre palavras e silêncios: de um lado, *todas* as palavras do ser supremo absolutamente eloqüente; do outro lado, o nada de um silêncio absorto, um vazio concentrado que era o que aquela plenitude requeria,

precisamente, como condição necessária (um receptáculo adequado) para que sua expressividade se manifestasse. Essa distribuição dicotômica, conforme vimos, era exatamente a mesma que a interpretação hegeliana lia no espinosismo: de um lado, uma positividade absoluta, do outro lado, uma pura negatividade (sendo, por isso, o *acosmismo* denunciado por Hegel o reverso preciso do panteísmo). Dicotomia que poderia também ser concebida como a que se dá entre o mundo ideal e eterno do pensamento, e o das coisas materiais, efêmeras, mutáveis, perecíveis – maneira usual, conforme assinalamos, pela qual Espinosa foi lido. Mas a unicidade substancial, considerada de uma perspectiva materialista, resulta incompatível com tais dicotomias; pois consiste na posição que interroga a realidade segundo a complexa articulação de “positividade” e “negatividade”, coisas e pensamentos, fatos e sentidos (sem que esses termos constituam dois grupos opostos), de sorte que a realidade pensada se torna, assim, *porosa*, e não monolítica.

Os textos que exprimem diversas tentativas de “apropriação” reflexiva dessa realidade *respiram*, por sua vez, através dos silêncios que os constituem. De tal forma que podemos dizer que é graças a esses silêncios que as obras de pensamento vivem. Se os textos somente falassem, e não *calassem*, não permitiriam que nenhuma palavra mais (nenhuma palavra *outra*) se articulasse a eles. O dito estaria definitivamente dito, e cada vez haveria de se começar a falar de zero, do nada, como se o discurso consistisse num ato de criação pura. A proliferação de interpretações diversas que a filosofia de Espinosa suscitou, então, tem de ser relacionada não tão somente com suas palavras, mas também com sua ausência de palavras, com seus silêncios. Outras palavras podem surgir, determinadas pelas perguntas que a articulação entre o *dito* e o *não dito* abre, e prolongar a vigência de um pensamento, para além de sua atualidade imediata. As palavras ausentes poderiam ser consideradas, assim, como “modos não existentes” no sentido espinosano (coisas singulares que não existem e das quais se dá, no entanto, uma idéia verdadeira no “entendimento infinito”²⁵⁴). O *não-existente* tem uma entidade particular numa ontologia

²⁵⁴ “Podemos ter idéias verdadeiras de modificações não existentes, visto que, embora não existam em ato fora do intelecto, todavia a essência delas é de tal modo compreendida em outro que podem por ele ser concebidas” (E I, P 8, esc.2). “As idéias das coisas singulares ou modos não existentes devem estar compreendidas na idéia infinita de Deus tal como as essências formais das coisas singulares ou modos estão contidas nos atributos de Deus” (E II, P 8). Podemos considerar esta proposição sobre os “modos não existentes” – que aparece imediatamente na sequência do princípio estrutural (“*A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas.*” – E II, P7), em relação direta com esse princípio, impedindo

como a de Espinosa, que rejeita explicitamente a idéia do possível (o que nos permite, também, dar outra torção à pergunta pela “negatividade” propriamente espinosana). Se as palavras remetiam, como vimos, à ordem do corporal e do convencional e, dessa maneira, a certa arbitrariedade associada com usos e costumes, os vazios de palavras que se articulam a elas como o não-dito por elas permitem que essa relação – que dá sua “entidade” ao discurso – possa ser expressiva, quer dizer, possa sustentar um vínculo com as coisas reais explicativo de seu sentido. Se as palavras não se confundem nem com as idéias²⁵⁵ nem com as coisas, os silêncios que assinalam essa distância são uma parte material do vínculo expressivo. Dessa maneira, a própria materialidade corpórea da linguagem – e a impossibilidade de que um discurso seja concebido como um “produto espiritual” – impede que se penetrem os infinitos interstícios do real, e faz dele, precisamente, um discurso com silêncios e lacunas²⁵⁶. Trata-se, justamente, de conceber as idéias que um texto expressa na articulação de suas palavras e seus silêncios (de tal modo que não só se pensa *com* e *contra* as palavras, mas também *entre as palavras*); por isso, a “literalidade” vulgar, que supõe que um texto se lê sequencialmente como um encadeamento de puras presenças, não alcança conceber a verdadeira literalidade, tecida tanto de ausências como de presenças. As ausências, desta maneira, não remetem a um fundo oculto, nem a uma transcendência que se revela valendo-se do corpo precário das palavras, mas são parte constituinte da própria trama horizontal do texto, fazendo dele “um plano complexo com espessuras e densidades”²⁵⁷.

que o pensemos segundo a representação de uma cadeia de coisas correspondendo-se termo a termo com a cadeia das coisas.

²⁵⁵ “Aqueles que confundem palavras com a idéia, ou com a própria afirmação que a idéia envolve, consideram que podem querer contra o que sentem, quando o fazem somente por palavras” (E II, P 49, esc.).

²⁵⁶ Esse estatuto problemático inerente à linguagem se multiplica infinitamente quando se trata, já não da leitura de um texto de um “autor” definido – cuja intencionalidade atravessada por tudo o que a determina unifica, de certa maneira, sua expressão –, mas do relato coletivo das memórias históricas de um povo. O estudo que Espinosa realiza das Escrituras, consideradas pelo comum dos homens como a Palavra de Deus, enfatiza, justamente, o caráter truncado e fragmentário desse documento histórico, mostrando, dessa maneira, as batalhas que fazem a produção dos relatos da humanidade: “Quem considera os sagrados Livros, em seu estado atual, como uma carta de Deus, enviada do céu aos homens, clamarão sem dúvida que eu cometi um pecado contra o Espírito Santo, posto que afirmei que a palavra de Deus é enganosa, está truncada e adulterada, e é incoerente” (Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Madrid, Alianza, p. 286).

²⁵⁷ Sperling, D., “Allegoreo”, em Tatián, D. (comp.), *Spinoza. Cuarto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008, p. 384.

As ausências que determinam o limite das palavras e, graças a isso, também sua possibilidade concreta de ser a “prolongação” efetiva do pensar (ou sua efetuação), associam-se, igual que as palavras, com *imagens*. E, entretanto, a função estrutural da imaginação varia quando *se lê* (num sentido amplo²⁵⁸) de tal maneira que não só participam as imagens imediatamente associadas às palavras presentes, mas também outras imagens convocadas por esse jogo de presenças e ausências. Por esse caminho, a equivocidade das palavras pode ser assumida e capitalizada, em vez de ser simplesmente denunciada como um “obstáculo” para o pensamento claro e distinto. Foi em relação com estas questões que quisemos recuperar certo uso filosófico das metáforas, as analogias e, de maneira geral, das *imagens*²⁵⁹.

Existe um uso específico e produtivo da imaginação quando se trata de “conceber o que não pode ser imaginado”. A imaginação nunca é expulsa (e esse é um dos grandes achados da teoria espinosana dos três gêneros de conhecimento), mas sim trabalhada de maneira diferente pelas relações novas (produzidas pela análise crítica da experiência) que a “razão” e a “intuição” estabelecem com ela. O fundamento corporal e imaginativo do conhecimento, segundo a perspectiva espinosana, nunca se desvanece nem se “supera”, e isso é assim devido às implicações da simples postulação ontológica de que a mente é a idéia de um corpo existente em ato. Isso é o que faz que não seja necessário *sair* da idéia, para um exterior, para afirmar a existência necessária de seu conteúdo: a posição espinosana não é a do empirismo. E, ainda assim, é possível dizer que a *certeza* tem um “corpo” sensível (no sentido em que Moreau diz que existe, para Espinosa, uma sensação da intelecção²⁶⁰): não se pode estar certo de algo sem senti-lo – onde as condições dessa

²⁵⁸ “Sentido amplo” da leitura sobre o qual algo mais falaremos em nosso Anexo.

²⁵⁹ Coincidindo assim, implicitamente com uma afirmação precisa de Althusser (ao falar da famosa metáfora arquitetônica da estrutura e a superestrutura): “*Só se pensa em filosofia sob metáforas*”, sendo que sob as metáforas “encontram-se problemas teóricos que nada têm de metafóricos.” Althusser, L., “Elementos de autocrítica”, em *Posições I*, Rio de Janeiro, GRAAL, 1978, pp. 108-109.

²⁶⁰ Existe uma sensação da intelecção, diz Moreau, pela qual a alma “sente” as demonstrações (“*Tout le problème de l’expérience de l’éternité se ramène à cette question: est-il possible de décrire une structure qui soit entièrement intérieure à l’âme et qui pourtant ait des effets analogues à ceux du corps pour produire un sentiment? Qu’est-ce que cette structure quasi mémorielle? Comment l’âme sent-elle les démonstrations?*”). E isto é assim porque a alma sente a diferença entre o que demonstra e o resto do que vive, de maneira tal que a necessidade se destaca para ela sobre o fundo (“*comme un paysage*”) do não-necessário. Essa percepção diferencial constitui a experiência da necessidade; e dado que é a atividade demonstrativa – que se sustenta sobre certo “acordo” com o registro da contingência e a finitude – a que viabiliza esse sentimento, pode dizer-

sensibilidade são, também, determinadas com precisão por Espinosa²⁶¹. De igual maneira, é graças a isso que a separação rigorosa da ordem das idéias e da ordem das coisas (que estabelece que os modos do pensamento são somente determinados por modos do pensamento, e que não existe nenhuma interconexão causal entre as realidades de atributos diferentes) não constitui o ápice de um idealismo – que estabeleceria a auto-suficiência da idéia, afastando-a de qualquer referencialidade, determinação exterior ou critério de objetividade – mas, pelo contrário, um *materialismo inteligente* (Tosel).

Metáforas e imagens serviram Espinosa para situar com precisão o âmbito no qual o pensamento trabalha, com suas ferramentas próprias. Para isso, insistiu na distinção, interna a todo conceito, entre a idéia e o ideado por ela, entre a coisa e seu conceito, entre o cão que ladra e sua idéia que não ladra, entre o círculo que é redondo e a idéia de círculo que não pode sê-lo²⁶². Nessa trilha, temos falado dos “modos” como de círculos, para enfatizar a idéia espinosana de que os conceitos exprimem *relações*, mas não “coisas reais” em sentido positivo. Um pensamento adequado das relações (que exige *saber distinguir*): nisso consiste a “lógica do real” elaborada na *Ética*, e o que nos permitiu associá-la com um pensamento estrutural. Situar-se em um âmbito estrutural requer, em certo sentido, saber valer-se de analogias, que são as que permitem estabelecer relações entre diversos pensamentos que podem compartilhar uma perspectiva, por mais afastadas que fossem as condições determinadas da produção desses pensamentos. De fato, isso foi o que permitiu

se que “le sentiment de la finitude est la condition du sentiment de l'éternité et, même, en un sens, il *est* le sentiment de l'éternité”. Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, pp.543-544.

²⁶¹ A ênfase na “sensibilidade” a secas, na importância fundamental da “vida afetiva” para a comunidade ética e na necessidade de favorecer as “paixões alegres” e desestimular as “paixões tristes” tem sido *recortadas* da filosofia espinosana, constituindo-se numa espécie de “espinosismo vulgar” com preocupantes afinidades com a conselheira de auto-ajuda que povoa as prateleiras comerciais das livrarias contemporâneas. Era necessário elaborar uma construção tão complexa quanto a da *Ética* para dizer algo tão simples como que “a alegria é boa e a tristeza é ruim”? Seria legítimo ler a *Ética* da mesma forma em que Espinosa disse que devia ler-se a Bíblia (identificando seu único ensino: “ama ao próximo como a ti mesmo, e a Deus por sobre todas as coisas”)? Se temos enfatizado a importância de não romper os diálogos com a tradição dialética, foi também pensando nos antídotos críticos que são necessários para que a filosofia espinosana não afunde em simplificações *naïf* que destroem, justamente, o que ela tem de mais subversivo e ainda instigante para pensar nossa atualidade. Reenvio para uma apresentação crítica deste problema a Ipar, E., “¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?”, Quinto Colóquio Internacional Spinoza, Córdoba, 2008 (no prelo).

²⁶² O que permitiu a Althusser falar de um “nominalismo factual” de Espinosa, que o colocaria na senda do materialismo marxista. Cf. Althusser, L., “La única tradición materialista” (1984).

que Espinosa fosse resgatado, nos anos 60, como “antecedente” filosófico do marxismo (proximidade que nós exploramos, nos valendo também de analogias estruturais, e incorporando a noção deleuziana de “privilégio do pensamento”). O contexto “estruturalista” dessa retomada merece, em todo caso, ser repensado, e enriquecido com a contribuição de diálogos abertos com outras vertentes filosóficas.

Temos sustentado, por nossa parte, que era lícito insistir no diálogo entre uma perspectiva espinosista e uma perspectiva dialética. Para precisar melhor aqui os termos desse diálogo, podemos nos valer do esquema comparativo – que as usuais analogias lingüísticas favorecem – entre estruturalismo e dialética²⁶³. A explicação estruturalista, de um lado, caracteriza-se pela constituição de totalidades que revelam a presença de relações complexas, em uma crítica simultânea da tendência imediata a afirmar a dispersão e independência dos diversos elementos identificados pela análise (que se supõem conectados entre si, *a posteriori*, por relações simples). A explicação dialética, pelo contrário, em vez de realizar uma totalização, efetuará uma redução, consistente na passagem ao registro da essência. A totalização estruturalista operaria remetendo os fenômenos a *outra ordem* de articulações (a um sistema de relações que seria homologável à *língua*, que compreende o conjunto atual das possibilidades de articulação e combinação que a linguagem desdobrará em seu fluxo diacrônico); enquanto a dialética, de maneira diferente, operaria deslocando uma linguagem ao reduzi-la a *outra* linguagem. Segundo Ruy Fausto, a mudança de registro que produz a dialética é ao mesmo tempo menos e mais radical que a operação estruturalista, pois, se por um lado, a transformação que produz o discurso dialético se dá no interior da identidade – indo “do mesmo ao mesmo”, de linguagem para a linguagem –, pelo outro, constitui no interior desse mesmo terreno dois discursos opostos, que acabam por atentar contra essa consistência idêntica. “Que a essência seja ela mesma uma linguagem e um fluxo, significa que se supõe que o social constitui uma espécie de mundo sobre-natural que ‘duplica’ o mundo natural. Essa duplicação é característica de um momento da história da humanidade, ou mais precisamente de um modo de produção”²⁶⁴

²⁶³ Seguindo aqui a Ruy Fausto, “Dialética, estruturalismo, pré (pós)-estruturalismo”, em *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples* (Apêndice), São Paulo, Paz e Terra, 1997.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 146.

Se identificarmos a perspectiva espinosana com o pensamento de uma totalidade articulada por uma causalidade complexa imanente, isso não impede que as *reduções dialéticas* possam pensar-se em sua efetividade no interior dessa totalidade. Existe na *Ética*, com efeito, uma espécie de “duplicação” da lógica da “substância infinita” pela lógica da organização real-imaginária de totalizações ordenadoras. Assim, por exemplo, embora seja certo que *não existem fins na natureza*, “em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem”; pelo qual “comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo” (E I, Apêndice). Ignorantes (*inconscientes*) das causas que os determinam a apetecer, os homens são, entretanto, *conscientes* de suas volições, e esse *desconhecimento* articulado necessariamente a um *conhecimento* acompanha as práticas humanas no seio das “totalidades sociais”, cuja consistência assim como sua precariedade (o que as faz “durar” e o que as faz “perecer”) não pode dissociar-se do modo imediatamente imaginário e socialmente ideológico (que atravessa qualquer política) em que se vivem as relações humanas.

Voltando para uma terminologia mais abstrata, podemos dizer que a “imaginação dialética” tematiza as oposições e contradições que são efetivas no interior de uma totalidade complexa, permitindo pensar as polarizações que cindem e impedem de harmonizar um conjunto determinado de relações. A lógica total que sobredetermina as articulações e os conflitos particulares tem a entidade (usando os termos com os quais se conceitualizou a estrutura) de uma *lei inconsciente* efetiva, que existe em ato nas configurações que a atualizam. É por isso que nos parecem mais adequadas as leituras que se fizeram da *causa sui* como “causa ausente” que *existe em* seus efeitos, antes do que aquelas outras que positivizaram de maneira radical “a causa produtora do real” (e também por isso temos enfatizado os traços associados a certa dimensão negativa, como a indeterminação, a realidade das contradições, a assimetria, etc.). O que existe como “ordem e conexão” (ou como princípio estrutural de articulação) não tem a mesma entidade “positiva” que as coisas reais: é a efetividade que atua nessas coisas reais; de tal maneira que, posto que não pode ser “vista” e imaginada, só pode ser pensada mediante um conceito. Foi por isso que nos pareceu pertinente localizar o caráter “pensado” das estruturas, dentro da ontologia espinosana, na *idéia de Deus* (ou intelecto infinito): essa foi

a idéia monstruosa de Deus que Espinosa construiu, a idéia de uma causalidade imanente complexa que exige que as coisas sejam pensadas em suas realidades diferenciadas, e segundo as relações próprias que as constituem. Do mesmo modo, isto é o que permite evitar a concepção dualista que faz da “duplicação” (a que se referia Ruy Fausto) uma coexistência de duas realidades diferentes e excludentes: por um lado, a natureza e, pelo outro, a história (à maneira de Kojève, por exemplo²⁶⁵), ou a realidade do ser eterno, por um lado, e a realidade das coisas mutáveis e finitas, pelo outro. Nesse sentido, o espinosismo não é um dualismo – pois afirma a unicidade da realidade –, mas tampouco é um monismo – pois essa mesma realidade se desdobra em aspectos totalmente heterogêneos, sendo a realidade propriamente humana, isto é, a realidade social e histórica, uma heterogeneidade radical imanente à própria natureza.

Nesse contexto, a tensão entre a dependência e a autonomia é a que marca de maneira permanente a existência dos homens (dependência e autonomia que, novamente, não se distribuem, para Espinosa, da maneira usual que faria da necessidade uma questão *natural* e da liberdade, um assunto *cultural-histórico*). É uma tensão que admite ênfases diferenciais, e essa é, conforme acreditamos, outra das características da perspectiva espinosana – e o que, talvez, tem-na feito sintonizar tão bem com leituras feitas em contextos absolutamente diferentes [nota Macherey, finalizando em contexto contemporâneo e arg.]. Pode-se, assim, partir da realidade ou da potência absoluta, identificada com a produtividade livre do real, que nos instala a priori em um ponto de vista que afirma horizontes abertos e ilimitados de transformação; mas se pode, igualmente, partir da necessidade da determinação, que coloca a pergunta pelas condições atuais da sujeição, em situações e contextos determinados. *Enfatizar* é, em certo sentido, *forçar*, se tivermos em conta que o esforço todo que caracteriza a filosofia espinosana é o de manter as tensões. Nosso *vício dialético*, em todo caso, conduziu-nos a responder a uma ênfase com outra

²⁶⁵ A marca característica da leitura kojeviana de Hegel foi assinalada como aquela de uma separação radical entre natureza e história, com o forte protagonismo de uma antropologia humanista que colocou o desejo humano de reconhecimento (e seus meios: a linguagem, o trabalho e a luta) no centro do movimento da história. Como diz Macherey, “Kojève substitue au monisme hégélien un dualisme, une conception assez proche de celle développée par ailleurs par Sartre dans *L’Être et le Néant*, avec sa dissociation entre deux ordres incommunicables : celui d’un en-soi, qui est pleine et incontournable positivité, et celui d’un pour-soi, par lequel la négativité arrive au monde, à travers une tentative de néantisation qui revient à l’initiative propre de l’homme”. (Ver Macherey, P., in : *Materia actiosa (Antiquité, Age classique, Lumières)*, Mélanges en l’honneur d’Olivier Bloch, éditions Honoré Champion, Paris, 2000, pp. 717-730.

ênfase (e esse forçamento, confessamo-lo, é “a culpa” de nossa leitura): preferimos partir da realidade da ideologia ao invés de partir da realidade da liberdade, e afirmar correlativamente que o homem é um “animal ideológico” antes de ser um “animal livre”. Neste sentido preciso, então, *a ideologia é eterna*, aludindo-se com isso ao modo imediatamente imaginário em que os homens vivem sua existência, feita de confluências e de conflitos (“Todos os homens, judeus e gentis, foram sempre os mesmos, e a virtude foi em todo tempo sumamente rara”). Igualmente, a autonomia é uma possibilidade real (individual e coletiva), resultante da aliança necessária entre sensibilidade e crítica, que pode produzir a experiência da verdade como subversão situada e histórica de uma realidade ideologicamente articulada. As *práticas do pensamento*, segundo Espinosa, devem participar ativamente da produção dessas condições favoráveis à emancipação e é por isso que nos pareceu que sua filosofia, em diálogo com as diversas perspectivas que abordaram, de maneira ao mesmo tempo positiva e crítica, os fenômenos que se denominaram metaforicamente como “superestruturais”, pode ser tida como vigente inspiradora de novas possíveis vias para continuar pensando as formas da conformação do pensamento, a produção cultural e a vida ideológica das sociedades, na consideração simultânea tanto do que estabelece a especificidade e relativa autonomia destas “formas da consciência”, como de seu arraigo e imbricação no conjunto das relações que constituem a materialidade mesma de toda sociedade. A *compreensão crítica* desses produtos específicos da vida social constitui – e Hegel não se equivocou em isso – o *começo* do pensamento determinado como capacidade “negativa” e força de abertura afirmada, vivida, experimentada.

ANEXO

ESPINOSA E HEGEL NUM DEBATE CONTEMPORÂNEO. A CRÍTICA DA IDEOLOGIA ENTRE ALTHUSSER E ŽIŽEK

No contexto da discussão sobre os desenvolvimentos e as possibilidades de uma crítica da ideologia que contemple os desafios que colocam os novos modos de subjetivação contemporânea, podem confrontar-se duas posições que, conforme pensamos, expõem a alternativa entre uma influência hegeliana e outra espinosana. Do lado hegeliano, apresentamos o filósofo esloveno Slavoj Žižek; do lado espinosano, o filósofo francês Louis Althusser. O eixo do debate reconstruído se dá em torno da *teoria da leitura*.

Partindo do diagnóstico de que se o pensamento crítico quer estar à altura dos desafios que lhe colocam as formas da sujeição ideológica das sociedades contemporâneas deve necessariamente reconsiderar as modalidades clássicas da crítica da ideologia, Žižek declara que “já não podemos submeter o texto ideológico à leitura sintomática, confrontá-lo com seus pontos em branco, com o que tem que reprimir para organizar-se, para preservar sua consistência – a razão cínica toma em conta esta distância de antemão”²⁶⁶. Embora as linhas básicas da indagação žižekiana sejam muito sugestivas, queríamos, entretanto, pôr em questão essa afirmação de que a “leitura sintomática” como modalidade efetiva da crítica teria caducado, pois a atitude cínica, característica de certas formas de subjetivação no contexto do capitalismo tardio, a tornaria impotente. Pois mesmo que esta postulação seja compreensível no contexto de sua argumentação, parece-nos que o decreto de *caducidade*, usando um giro retórico žižekiano, “procede muito rápido”: a leitura sintomática é abandonada antes que suas potencialidades sejam efetivamente consideradas e esgotadas. De outra maneira, seria produtivo confrontar a apresentação da leitura sintomática que faz Žižek, com a “leitura sintomática” tal como foi pensada por Althusser, para logo disso voltar a formular a pergunta sobre seu esgotamento. Essa comparação é legítima dentro do mesmo contexto de enunciação žižekiano, pois Althusser é

²⁶⁶ S. Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo Veintiuno, 1992, p.58.

reconhecidamente uma de suas influências teóricas fundamentais; mas além disso, é quem tem aberto as possibilidades do uso filosófico de uma estratégia de leitura de sintomas de origem psicanalítica.

Da falsa consciência à fantasia ideológica

Vejamos primeiro qual é o contexto do tratamento que Žižek faz da leitura sintomática. A concepção clássica da ideologia gira ao redor de sua definição como uma “falsa consciência”, cuja fórmula sintética seria aquela de Marx: “eles não sabem, mas o fazem”. A consciência que os indivíduos podem ter das condições da própria atividade é necessariamente errônea, inadequada, distorcedora, pois a mesma reprodução do conjunto social exige esse desconhecimento. O modelo desta associação necessária entre efetividade social e não-consciência é, como se sabe, a análise marxista do funcionamento da sociedade mercantil: os produtores individuais de mercadorias, formalmente independentes, ignoram que seus trabalhos estão materialmente relacionados pela divisão social do trabalho em uma unidade econômica total; a ilusão de independência oculta a realidade de sua interdependência recíproca, e entretanto, esse não-saber é necessário para a efetividade mesma do processo global de produção e circulação de mercadorias. Em palavras de Žižek: “a efetividade social do processo de intercâmbio é um tipo de realidade que só é possível à condição de que os indivíduos que participam dele não sejam conscientes de sua própria lógica; quer dizer, um tipo de realidade *cuja mesma consistência ontológica implica um certo não-conhecimento de seus participantes*; se chegássemos a ‘saber muito’, a perfurar o verdadeiro funcionamento da realidade social, esta realidade se dissolveria.”²⁶⁷

Ora, para compreender a afirmação de Lacan de que foi Marx quem inventou o sintoma, tem que ser levado em conta o emergente daquele processo de intercâmbio, emergente que também é sua condição: o fetichismo da mercadoria. O caráter social do trabalho, mesmo não sendo evidente para os indivíduos que o realizam, se manifesta indiretamente no momento em que os produtos são intercambiados no mercado; em sua relação de equivalência recíproca, em sua igualação enquanto “valores” de troca, todos eles expressam sua “substância” comum de ser produtos do trabalho humano social e abstrato.

²⁶⁷ *Ibid*, p.46.

O valor, então, constitui a forma social que os produtos do trabalho adquirem como vínculo, como mediadores das relações sociais entre produtores de mercadorias isolados. Assim, as relações sociais se apresentam como se fossem relações entre as coisas (pois são estas as que estabelecem uma mediação efetiva das relações entre os homens), e ao mesmo tempo, as coisas se apresentam como relacionando-se socialmente entre si, em virtude de seus próprios atributos, em virtude do “valor essencial” de cada uma delas.

A esta lógica de mistificação genérica que oculta aos homens a verdade de suas próprias atividades, tem que ser acrescentado o elemento fundamental que aparece com a expansão das relações mercantis e a constituição da sociedade capitalista. Um novo tipo de mercadoria, a força de trabalho, passa a ser vendida livremente no mercado. Só que esta mercadoria possui uma qualidade que a faz diferente de todas as outras: é a única capaz de produzir valor. A força de trabalho remunerada no mercado produz um valor adicional, que é apropriado por quem usufrui o valor de uso de tal mercadoria paradoxal. Assim, no intercâmbio livre pode ser localizado o próprio fundamento do novo tipo de escravidão moderna, e na igualdade formal dos livre-concorrentes o fundamento da desigualdade social.

Se a consideração da ideologia como falsa consciência necessária aponta a certa dimensão do sintoma (quer dizer, “uma formação cuja consistência implica um certo não conhecimento por parte do sujeito”), a análise marxista da mais-valia determina com mais precisão a noção de sintoma. Como diz Žižek: “Marx inventou o sintoma (Lacan) detectando uma fissura, uma assimetria, um certo desequilíbrio ‘patológico’ que desmente o universalismo dos ‘direitos e deveres’ burgueses.”²⁶⁸ Este elemento particular que subverte a universalidade de uma certa lógica é necessário para a mesma existência e efetividade dessa lógica, e nesse sentido é estritamente constitutivo e interno a ela. Assim, é a falha, o ponto de ruptura, que explica a possibilidade da clausura ideológica de uma totalidade. E também é o alvo que a crítica deve atingir para demonstrar o interesse particular que está por trás dessa universalidade abstrata e formal; essa denúncia tornaria conscientes os pressupostos implícitos e sistematicamente desconhecidos da prática social, e dessa forma fissuraria a coerência da mistificação ideológica dominante.

Porém, diz Žižek, o funcionamento cínico da ideologia contemporânea faz com que

²⁶⁸ *Ibid*, p.47.

essa estratégia de desmascaramento da verdade de certa articulação de relações se torne ineficaz. Pois o cínico *sabe muito bem o que faz, e ainda assim o faz*. Nesse caso, não haveria nenhuma verdade oculta da sua atividade com a qual confrontá-lo. O distanciamento irônico do cínico a respeito de seu próprio posicionamento prático contempla de antemão a particularidade dos interesses que orientam as condutas, e a falsidade das construções universalistas que pretendem legitimar tais condutas ocultando seus reais pressupostos. Quer dizer que quando se efetiva o domínio de uma racionalidade cínica, as “regras do jogo” se tornaram evidentes para todos; simplesmente se atuam os papéis, sem pretender que alguma verdade essencial os justifique, e sem que nenhuma ilusão socialmente determinada ou auto-engano pretenda dissimular o que frente à autoridade de uma moral universalista apareceria como distorção aberrante.

Žižek responde à conhecida opinião pós-moderna de que esse esclarecimento coletivo estaria demonstrando o fim das ideologias, trocando o eixo de articulação da problemática ideológica. A razão cínica, na verdade, deixa sem tocar o nível fundamental da ideologia: isto é, o nível da *fantasia ideológica*, que atuando na mesma realidade social, e não no “saber” sobre ela, explica a possibilidade de conceber a própria existência factual como ideológica. A ilusão, diz Žižek, não tem que ser procurada no *saber* mas no *fazer*; por isso, embora *eles saibam* o que fazem, ignoram que esse fazer está orientado e suportado por uma ilusão. Enquanto a fantasia ideológica estrutura a própria realidade social, o suposto *saber* cínico sobre os fundamentos de sua atividade pode ser compreendido, pelo contrário, como um duplo *desconhecimento*: o que se vive como um saber é na verdade um não saber sobre outro não-saber fundamental que organiza a mesma relação do sujeito com a realidade. Em sua prática “esclarecida”, o cínico não faz mais que obedecer cegamente a uma lei, que encontra seu suporte na mesma economia inconsciente do indivíduo, ou seja, na canalização funcional dos fantasmas e no gozo resultante de tal desdobramento. Então, a sujeição ignorada pelo cínico não é aquela da posição de uma particularidade frente a uma universalidade abstrata que se revelou fictícia, mas a sujeição inconsciente, através de seu próprio gozo, a uma totalidade impossível que faz desaparecer os rastros de sua impossibilidade precisamente mediante esse recurso à fantasia social, e ao gozo subjetivo que a suporta.

A resposta que esboça Žižek em relação às condições para, frente a tal situação,

realizar uma crítica da ideologia efetiva seria, brevemente, a seguinte: a crítica tem que *atravessar a fantasia* social, isto é, tem que chegar ao núcleo duro do gozo que sustenta sua consistência. Distintamente do sintoma, que reclama uma interpretação, quer dizer, uma integração simbólica, a fantasia deve ser *atravessada*, pois por trás dela não há nada: o nada do puro gozo, e a pura cisão, o antagonismo radical em torno do qual se articula toda sociedade: o conjunto das relações sociais se organiza em torno do Real de uma não-relação fundamental. “Dar a cara” a essa impossibilidade nuclear, chegar a uma negociação com ela, é então o gesto essencial de uma atitude crítica capaz de escapar às redes da fantasia ideológica.

A leitura sintomática como prática

Passemos agora a Althusser, para considerar as possibilidades de uma releitura da leitura sintomática. Althusser pensa também que as chaves para o exercício da leitura sintomática, a leitura que encontra nos espaços vazios de um enunciado a presença de uma falta, uma carência produzida pelo mesmo “cheio” discursivo, encontram-se na prática teórica marxiana.²⁶⁹ No *fazer* de Marx, em sua prática como leitor dos textos clássicos, realiza-se uma crítica efetiva da ideologia que articula esses textos. Assim, Marx inventou a prática da leitura sintomática.

Frente à primeira sensação de que esta compreensão da leitura sintomática seria idêntica àquela apresentada por Žižek, vale a pena acentuar alguns matizes. Como ponto de partida, a leitura é colocada sem ambigüidades no terreno do “fazer”: a leitura não é a visão de uma consciência, mas uma prática que se confronta com outra prática, a “atividade de escritura” que é o objeto da crítica. Isto nos colocaria já em outro terreno que evitaria o obstáculo fundamental que, segundo Žižek, a posição cínica colocaria à leitura sintomática: se a mistificação do cínico localiza-se em seu *fazer* e não em seu *saber*, é claro que uma simples reiteração do que o cínico já sabe resultaria inócua. Pelo contrário, uma prática só pode ser confrontada com efetividade por outra prática; a prática do cínico tem que ser confrontada então pela prática crítica, sem garantia *a priori* de sucesso, mas com uma noção já mais clara a respeito das suas possibilidades e da real complexidade do desafio.

²⁶⁹ L. Althusser y E. Balibar, *Para leer el Capital*, México, Siglo veintiuno, 1990.

Em relação a isto, talvez seja necessário precisar qual, segundo eu penso, seria a origem do mal-entendido. Žižek localiza o espaço próprio da leitura sintomática no “em-si” da ideologia.²⁷⁰ Vejamos isso melhor. Procurando apresentar a problemática da ideologia de uma maneira que incorpore os diferentes níveis nos quais se articula, Žižek propõe tratá-los segundo a tríade hegeliana “em si”, “para si”, e “em si-para si”. Desta maneira, o *em si* ideológico estaria constituído pela ideologia como complexo de idéias (teorias, convicções, opiniões, procedimentos de argumentação); o *para si*, como a ideologia em sua existência externa (isto é, a materialidade da ideologia, e mais concretamente, os Aparelhos Ideológicos do Estado tal como os apresentou Althusser); e o *em si-para si*, como o terreno ideológico mais esquivo, a ideologia “espontânea” que opera no centro da mesma “realidade” social. Então, ao apresentar o *em si* da ideologia, Žižek diz o seguinte: “O modo da crítica da ideologia que corresponde a esta noção é a *leitura sintomática*: o objetivo da crítica é descobrir a tendência não confessada do texto oficial através de suas rupturas, seus espaços em branco e seus deslizes”.²⁷¹

Ora, a noção de leitura sintomática de Althusser já tem em conta o conjunto da problemática ideológica, ou nos termos de Žižek, tem em conta tanto seu *em si*, como seu *para si*, e seu *em si- para si*. A dimensão *prática* fundamental da leitura que ressaltávamos, justamente, alude a sua pertença a um complexo teórico que inclui e desenvolve as múltiplas dimensões ideológicas comentadas por Žižek: as formas de sua articulação discursiva; sua existência material como conjunto de aparelhos ideológicos; sua efetividade enquanto articulação de práticas sustentadas por crenças estritamente exteriores ao sujeito que as atua; sua espontaneidade, pois a ideologia é imediatamente vivida, quer dizer, constitui a mesma *relação imaginária* que os homens mantêm com suas condições de existência; a necessidade de sua relação com a economia inconsciente dos indivíduos, através do mecanismo concreto da interpelação, e de modo mais geral, das afinidades entre o “discurso do inconsciente” e as diferentes modalidades da discursividade social. A “leitura sintomática” que pratica uma leitura da realidade social segundo esta multiplicidade de dimensões, já não pode, assim, ser tão rapidamente descartada.

²⁷⁰ S. Žižek, “The Spectre of ideology”, em *Mapping ideology*, Londres, Verso, 1994, p. 10.

²⁷¹ *Ibid.*

Leitura e estruturação social

Para comprovar que o horizonte da leitura sintomática althusseriana (e também marxista) não é o campo discursivo entendido em um sentido estreito, podemos ver o modo em que Althusser começa a pensá-la, no prefácio de *Ler o capital*. As grandes descobertas associadas ao surgimento do pensamento crítico ocidental se relacionam, lemos lá, com a indagação do sentido dos mais *pequenos* gestos da existência: ver, ouvir, falar, ler... Por trás da aparente inocência do imediatamente dito, escutado, escrito, lido ou atuado, foi necessário reconhecer então a presença do dito sem ser dito, de vozes silenciosas que pediam outra escuta, de pressupostos desconhecidos nos atos. Entre os grandes descobridores dos pequenos fatos, Althusser coloca a Marx, Nietzsche e Freud. Marx, precisamente, indagou o sentido das práticas do ler e o escrever, mas – e isto é fundamental – conseguiu efetivar um novo tipo de leitura graças a uma perspectiva obtida a partir de uma teoria da história que, segundo Althusser, encontra suas raízes em Espinosa e que se sustenta sobre uma filosofia da “opacidade do imediato”.

Se para indagar o superficial “mistério” das mais “inocentes” formas de conduta social, foi necessária uma teoria da leitura em conexão fundamental com uma teoria da história, podemos compreender o uso relativamente metafórico que faz Althusser dos termos da teoria dos discursos: a história, as práticas sociais “se lêem” em um sentido não estritamente identificável com a forma em que se lê um texto, ou seja, procurando os processos de enunciação que operam nele. Contra certo “imperialismo” da teoria dos discursos, poderia reivindicar-se tal referência iniludível à totalidade social e à história. A leitura das práticas sociais, então, além da consideração de suas instâncias discursivas constitutivas, requer a referência histórica à estruturação da qual são efeitos necessários. Por outra parte, diz Althusser, a concepção imanente da totalidade espinosana contempla privilegiadamente a instância imaginária da constituição da realidade, e a necessária opacidade das relações mais espontâneas e imediatas com ela. Poderíamos dizer então que o “saber imediato” do cínico em relação com suas práticas deveria considerar-se desde o começo como um não-saber imaginário; e o “mistério” da constituição desse imediato não-saber imaginariamente articulado, apresentando-se com relativa consistência como um mero “saber”, deveria ser reenviado às conexões estruturais que o explicam. Ora, nesse

ponto talvez poder-se-iam relacionar as dificuldades para a análise que apresenta a razão cínica contemporânea com a fundamental questão de que não existe uma teoria da totalidade social concreta, da atual estruturação capitalista e dos modos específicos de sua efetividade que esteja à altura do que foi a leitura de Marx para seu momento histórico.

Entretanto, certa complexidade da estruturação social é tematizada por Althusser através de sua noção de totalidade sobredeterminada. Althusser elabora essa noção a partir da idéia de causalidade imanente de Espinosa, e pretende realizar com ela uma crítica à idéia de contradição simples hegeliana. A partir desta diferença, poder-se-iam pensar algumas implicações para a questão que tratamos.

Sobredeterminação e contradição simples

Vejamos primeiro qual é a idéia de totalidade social presente na filosofia da história hegeliana. Toda sociedade histórica está, segundo Hegel, constituída por uma infinidade de determinações concretas; nenhuma de tais determinações é, em sua essência, externa às outras, porque em seu conjunto formam uma totalidade orgânica original, que se reflete em um princípio interno único, a verdade de todas as determinações concretas. Frente a esta noção de uma totalidade organizada em torno de um princípio interno único, uma contradição simples que se desenvolve ao longo da vida histórica de uma sociedade determinada, Althusser assinala que, pelo contrário, o todo marxista é um todo cuja unidade está constituída por certo tipo de complexidade. Sua “verdade” é uma articulação complexa entre diferentes níveis ou instâncias externas umas às outras, e relativamente autônomas, cada uma delas articulando atividades e relações segundo lógicas diferenciais e modos específicos de determinação. Embora a especificidade dessa articulação complexa tenha que remeter-se em última instância à trama material das relações de produção, tais relações tampouco respondem a um princípio de desenvolvimento simples que possa resultar na linearidade de um desenvolvimento. Também a produção é irreduzivelmente complexa, e sua efetividade é a de uma multiplicidade de esferas de atividades, com tempos e ritmos próprios e diferentes entre si. A postulação de uma identidade de princípio que constitua uma “essência comum” seria uma simples mistificação, pois, em palavras de Althusser, “o presente de um nível é, por dizê-lo assim, a ausência do outro, e essa coexistência de uma

“presença” e de ausências é o efeito da estrutura do todo em seu descentramento articulado.”²⁷²

É então com tal noção de totalidade social histórica que deve relacionar-se a teoria da leitura sintomática althusseriana. Uma leitura que procura nas presenças e ausências de um “texto”, em uma relação específica e necessária entre visibilidades e invisibilidades, a lógica complexa de sua articulação.

Althusser crítico de Žižek

A partir do que foi dito, poderíamos ensaiar os contornos do que poderia ser uma volta crítica de Althusser sobre Žižek. Basicamente, seria possível confrontar seus respectivos conceitos ontológicos organizadores, e remetendo-os aos dois modelos filosóficos que os inspiram, explorar suas implicações. Se, por um lado, localizamos a “pedra fundamental” da ontologia žižekiana na noção de *núcleo traumático real*, por outro, identificaríamos a *sobredeterminação estrutural* como o conceito central da ontologia althusseriana. Além disso, se tivermos que considerar sua “adscrição” teórica, a idéia de Žižek de um *antagonismo radical*, única e verdadeira consistência da realidade social, núcleo Real não simbolizável que explica o necessário fracasso de qualquer tentativa de totalização efetiva, encontra sua base na noção hegeliana de contradição, em seu aspecto mais “negativista”, quer dizer, a contradição como princípio dissolutivo de toda e qualquer consistência. Contrariamente, a idéia de Althusser de *sobredeterminação estrutural* toma por modelo a concepção da causalidade imanente de Espinosa, ou seja, do *Deus sive Natura* como causa ausente que só existe em seus efeitos.

A maneira em que Žižek retoma Lacan nos lembra, então, a presença daquele “princípio simples” hegeliano criticado por Althusser. Em sua introdução a *O sublime objeto da ideologia*, por exemplo, ao defender a radicalidade do “anti-essencialismo lacaniano”, Žižek afirma que tal radicalidade se deve a que Lacan consegue dar um passo decisivo tanto frente ao marxismo tradicional, como frente ao anti-essencialismo pós-marxista. Se o marxismo, no seu modelo de análise das sociedades, considerava que certo antagonismo fundamental tinha prioridade ontológica, e fundava a possibilidade objetiva de

²⁷² L. Althusser, “Bosquejo del concepto de tiempo histórico”, em Althusser, *op.cit.*, p.115.

uma sociedade transparente em sua dissolução; e se o pós-marxismo passou a considerar uma pluralidade de antagonismos sociais, e a possibilidade de que qualquer antagonismo “secundário” ocupasse conjuntural e contingentemente o lugar principal; a perspectiva lacaniana, por sua parte, permite ter em conta “a irreduzível pluralidade de lutas particulares como respostas ao mesmo núcleo impossível real.”²⁷³ Porém, poderia dizer-se que nesta leitura hegeliana de Lacan, as que resultam desubstancializadas são justamente as “lutas em sua pluralidade”, enquanto que se produz uma essencialização desse “núcleo idêntico”, o mesmo princípio real traumático que explica a pluralidade inessencial, compreendida como a pluralidade de suas expressões.

A idéia althusseriana de “sobredeterminação” é traduzida por Žižek como “sobredeterminação simbólica”. Mas na verdade o estatuto de tal sobredeterminação é estritamente real: é o estatuto de uma causalidade efetiva imanente. O real não é então um núcleo localizado (por mais negativamente que o conceba), mas uma causalidade complexa que só existe na multiplicidade de seus efeitos. Talvez esta diferença possa ser remetida ao contraste entre o idealismo hegeliano e o materialismo espinosano. A conhecida crítica de Hegel a Espinosa, segundo a qual a substância espinosana não permitiria pensar a existência efetiva da multiplicidade real, pode ser vista como um falso reconhecimento de sua própria impossibilidade de pensá-la. Possivelmente, de modo similar, uma crítica muito rápida à leitura sintomática denuncie a persistência não reconhecida de uma “tentativa clássica” por acessar ao *núcleo oculto*, verdadeira realidade de todas as realidades.

O mito religioso da leitura

Mas se tivermos conseguido discernir as linhas gerais da possível oposição entre uma perspectiva žižekiano-hegeliana e outra perspectiva althusseriano-espinosana, poderíamos especificar um pouco mais tal confrontação no âmbito da teoria da leitura que desenvolve Althusser?

Para adentrarmos esse campo, podemos usar novamente como escusa outro mal-entendido entre Žižek e Althusser. Voltemos para “O sublime objeto...”. Lá, num dos momentos em que retoma a análise do fetichismo da mercadoria, para mostrar sua

273 S.Žižek, op.cit., p. 27.

relevância para a compreensão do tipo específico de efetividade relativo ao fenômeno da ideologia, Žižek incorpora o tratamento que da questão realiza Alfred Sohn-Rethel. Na forma mercadoria se encontra a chave para entender a constituição do pensamento racional abstrato, as categorias do pensamento transcendental kantiano como marco configurador da objetividade científica. Pois tais categorias estariam já funcionando na efetividade do intercâmbio mercantil, quer dizer, na mesma “realidade”, antes de ser elaboradas como abstrações do pensamento (daí, a pertinência de considerá-las como “abstrações reais”). “Realidade” de tais abstrações que não se relaciona, é obvio, com propriedades tangíveis, concretas, mas sim com seu caráter de serem efetivas socialmente: seu status seria o de um *postulado implícito* nas práticas sociais (nos atos de intercâmbio mercantil), um *como se* cuja forma de ser real ou cuja materialidade encontra-se precisamente nestas práticas. De modo que, sem pertencer à ordem da realidade visível e evidente, tampouco pode ser associado ao sujeito que pensa, à consciência subjetiva, de que é irredutivelmente exterior. Tratar-se-ia, então, de uma *terceira ordem* de fatos que colocaria em questão o dualismo objetividade/subjetividade, exterioridade/interioridade.

A partir desta análise, Žižek então diz: “A ‘abstração real’ é impensável no marco da distinção epistemológica fundamental althusseriana entre o ‘objeto real’ e o ‘objeto de conhecimento’ na medida em que introduz um terceiro elemento que subverte o campo mesmo da distinção: a forma do pensamento prévia e externa ao pensamento, ou seja, a ordem simbólica.”²⁷⁴ E entretanto, como já assinalamos, é inegável que Althusser foi um investigador pertinaz desse tipo de realidade a que a “abstração real” se refere. Além de certas rigidezes terminológicas ‘tipicamente althusserianas’ (como catalogar como uma confusão, epistemologicamente sem fundamento, a pretensão de reunir em um mesmo conceito “abstração” e “real”), é muito difícil afirmar que não soube captar o status paradoxal de uma realidade que não é nem puramente “objetiva” nem puramente “subjetiva”.²⁷⁵

274 Ibid., p.45.

275 Žižek se permitiu não acompanhar Althusser quando chamou a posição ética althusseriana de “heroísmo da alienação subjetiva”, apesar de que o francês considerou ideológica a noção de ‘alienação’. Valeria, para o caso, a mesma estratégia: não acompanhá-lo quando descarta nos termos a noção de abstração real, e buscá-la igualmente em suas obras, trabalhada com outros nomes.

Quando Althusser relaciona as possibilidades do desenvolvimento de uma leitura crítica, com a adoção de uma perspectiva filosófica que considere a *opacidade do imediato*, assinala, precisamente, que entre a imediatez do objetivo e sua leitura subjetiva direta deve ser reconhecido um escuro território de mediações ao qual o olhar adestrado tem que dirigir-se para empreender a reconstrução daquela “terceira ordem” de que Žižek fala. O estatuto dessa terceira ordem seria, em palavras de Althusser, aquele de “uma distância, um deslocamento interior do real, os dois inscritos em sua estrutura, e de maneira a tornar ilegíveis seus próprios efeitos e fazer da ilusão de sua leitura imediata o último e o cúmulo de seus efeitos: o fetichismo.”²⁷⁶

Acompanhemos rapidamente a argumentação de Althusser, apenas para situar com um pouco mais de precisão nosso problema. Dessa ilusão de uma leitura imediata (o “mito religioso da leitura”) teria estado cativo o jovem Marx, cujo pensamento era tributário de uma concepção hegeliana do Todo como totalidade expressiva. Se o modo em que se concebe a relação parte-todo é fundamental para compreender o funcionamento dos mecanismos da ideologia, a abordagem filosófica dominante na Alemanha do século XIX reforçava determinada compreensão de tal relação entre o particular e o universal; a idéia hegeliana de uma totalidade que se exprime de forma imediata em cada uma de suas partes delimitava, assim, o horizonte teórico da comunidade intelectual dentro da qual Marx começou a desenvolver seu pensamento. A ilusão que afeta uma leitura que permaneça dentro dos termos que essa relação parte/todo traça faz dela uma leitura religiosa, pois seu exercício se orienta pela pretensão de encontrar a expressão direta da essência na existência, a Verdade última do Ser em cada manifestação fenomênica, em cada ente ou acontecimento, pois toda parcialidade está “cheia” da presença da Totalidade que a habita (como “Deus está em todas as coisas”).

Tal presença da totalidade em cada parte pode compreender-se como a voz transcendente de um Sujeito cuja identidade compacta é discernível nas distintas formas de seu discurso, e tal homologação é útil para analisar o funcionamento das modalidades dominantes do conhecer. Quando se aborda a realidade como se esta se organizasse ao redor de um princípio expressivo único, opera-se uma identificação direta entre o *discurso do conhecimento* do mundo e o *mundo* em seu próprio ser: se a “verdade” (objetiva) da

276 Althusser, op.cit., p.22.

essência está em cada instância da existência, o olhar (subjetivo) que focaliza corretamente, o olhar que “olha bem”, pode ver o mundo “tal como é”, a verdade do mundo na transparência de suas manifestações.

A tomada de distância de Marx da ideologia alemã se produz, segundo Althusser, a partir da mudança de perspectiva que já mencionamos: “É desde a história, desde a teoria da história, desde onde podia pedir-se as contas à religião histórica da leitura: descobrindo que a história dos homens, que está em livros, não é, entretanto, um texto escrito sobre as páginas de um livro; descobrindo que a verdade da história não se lê em seu discurso manifesto, porque o texto da história não é um texto onde fale uma voz (o *Logos*), mas sim a inaudível e ilegível anotação dos efeitos de uma estrutura de estruturas.”²⁷⁷

Novamente podemos explicitar os termos de tal confrontação de enfoques. Contra as evidências e a transparência de uma história compreendida como o relato de um Sujeito, a necessária opacidade de uma realidade cujo “texto” não se constitui senão como o *inaudível e ilegível* entrelaçamento dos efeitos de uma *causa ausente*. Frente à substancialidade plena e auto-referencial da Essência hegeliana, anterior e superior à existência que a exprime, a inessencialidade de uma *estrutura de estruturas* que só existe em seus efeitos; ou a substância espinosana, que tão somente *é* na infinidade de modos em que *existem* uma infinidade de coisas, quer dizer, como causa imanente do conjunto infinito e sempre aberto do existente, multiplicidade de singularidades que encontra sua unidade na universal determinação, isto é, em derivar-se da necessidade da Substância ou Natureza de existir e produzir efeitos. E frente às ilusões relativas à possibilidade de uma leitura direta da verdade do ser, a necessária distância entre o *logos* e o *ser*, entre o real (o objeto real, o processo do real) e o discurso de seu conhecimento (o processo de pensamento, o objeto de conhecimento).

Tal distância que é estritamente interior ao real pode, sem dúvidas, ser relacionada tanto com a separação lacaniana entre o real e sua simbolização, como com a espinosana diferenciação qualitativa entre os atributos “extensão” e “pensamento” da Substância, duas ordens essenciais que não podem ser nem confundidas nem sobrepostas, e das quais participa também *distintamente* a infinidade da existência modal que se deriva de cada uma delas. A concepção simultânea tanto da unidade como da diferença de tais instâncias da

²⁷⁷ *Ibid.*

realidade é a que torna possível a compreensão da relação/separação das ordens em que insiste Althusser quando diferencia o objeto real do objeto de conhecimento. Vemos, então, que esta diferenciação althusseriana não é incompatível com a compreensão do estatuto paradoxal daquela realidade, nem objetiva nem subjetiva, que Žižek considerava fundamental para a compreensão dos diversos fenômenos da ideologia. Para acentuar ainda mais a proximidade das perspectivas, possivelmente até poderíamos dizer que tal separação althusseriano/espinosana, precisamente, contempla o espaço do Real lacaniano, já não entendido como *núcleo traumático*, mas sim como distância interna do existente a respeito de si.

A fé empirista

Mas situemos então com exatidão a crítica de Althusser à abstração real. O que Althusser entende por *abstração real* se enquadra no que considera a tradução profana da epistemologia implícita na leitura religiosa de que já falamos: a concepção empirista do conhecimento. Tal concepção entende o processo de conhecimento como certa relação que se dá entre um sujeito e um objeto pré-constituídos, dados como entes objetivos antes que o processo de conhecimento tenha lugar. Assim, o movimento ou a operação posta em marcha pela motivação do sujeito de apreender a objetividade com que se enfrenta, seria um processo de abstração da essência real do objeto, oculta atrás do inessencial que a recobre; ou seja, o sujeito realiza, como diz Althusser, uma operação de limpeza: separa o núcleo profundo, a rica plenitude essencial do objeto, expurgando seu aspecto exterior e superficial. Mediante esse isolamento do essencial em relação ao inessencial, o sujeito pode então aceder ao conhecimento objetivo; e o que torna possível, justamente, tal concepção do conhecimento como o *acesso* a uma verdade oculta, é a implícita aceitação da existência *a priori* tanto do objeto que deve ser conhecido, como do exato espaço de seu conhecimento. É neste sentido que a abstração operada é “real”, pois pretende ser a reprodução da realidade do objeto em seus aspectos essenciais: assume-se assim que o conhecimento que resulta dessa abstração é simplesmente uma parte do objeto real (seu núcleo abstraído).

Tal concepção empirista do conhecimento é, por outra parte, a que Althusser encontra em *A ideologia alemã* de Marx, onde se desenvolve uma concepção negativa da ideologia: a ideologia como *reflexo* das condições reais de existência, ilusão negadora – cujo estatuto teórico, diz Althusser, seria o mesmo do sonho antes de Freud –, ou falsa consciência da qual é necessário desprender-se para captar a realidade plena e objetiva, a materialidade das relações sociais de produção; pois estas só podem ser focalizadas sob a condição de abandonar os “óculos” distorcedores da ideologia. Mas dentro da mesma teoria marxista se realiza uma crítica de tal concepção da ideologia como falsa consciência. A análise do fetichismo da mercadoria, precisamente, assume a materialidade efetiva dos mecanismos ideológicos. E é a partir dessa matriz teórica que se constitui, no campo da análise social, uma via consistente de indagação das *formas* sociais e os “substanciais” mecanismos estruturais que atuam em plena superfície. Já não se trata de procurar a verdade nos conteúdos ocultos, mas sim de indagar o *segredo* das formas, considerando as aparências, ao imediato em sua necessária opacidade.

Ficaria claro, então, que Althusser e Sohn-Rethel não se referem à mesma “abstração real”. E porém, suas teorias são claramente confluentes, pois a partir da mesma valorização teórica do fenômeno do fetichismo, efetuam um reconhecimento da modulação interna ao real, uma crítica das pretensões objetivistas da racionalidade dominante, e uma simultânea crítica da concepção da ideologia como simples falsa consciência.

Qual “distância”, qual “leitura”?

Se, como assinalamos, existe uma fundamental diferença entre as perspectivas ontológicas de Althusser e de Žižek, temos que encontrar também lá a explicação de suas divergentes visões da leitura sintomática, pois não poderiam considerar-se como assuntos indiferentes entre si a assunção de determinada concepção sobre o real, e a compreensão das estratégias de sua apropriação cognitiva. Não poderíamos dizer que, associada ao pressuposto de que existe um “núcleo antagônico” fundamental que explica qualquer constituição de uma realidade, é possível discernir uma atitude epistemológica que assume a possibilidade de identificar tal “essência do real”? Quão longe está a posição ontológica de Žižek do “empirismo religioso” que critica Althusser?

Então, se houver um tipo de leitura sintomática que poderia corresponder a um esforço de descobrir um conteúdo verdadeiro oculto por trás de uma aparência cuja falsidade haveria que denunciar, existe um outro tipo de leitura que consegue evitar os problemas que tal esforço necessariamente leva consigo. Se o que a leitura sintomática tradicional considerava era a distância entre uma particularidade concreta e uma universalidade abstrata, ou entre uma essência verdadeira (a realidade do antagonismo) e uma aparência falsa (a organização harmoniosa do todo social), a leitura sintomática que Althusser teorizou desautoriza esse tipo de distinções, pois recoloca a noção de *distância* com a qual a crítica trabalha. A torção fundamental já não se encontra dividindo o campo do verdadeiro em si (embora esta verdade só postule a “impossibilidade de toda consistência”) do campo do integralmente falso (embora esta falsidade seja a de toda realidade identificável como tal); a torção, a distância é a do conjunto do existente a respeito de si mesmo: já não há uma hierarquia de realidades – algumas mais reais que as outras –, mas a realidade é descoberta em sua fundamental diferenciação interna; e precisamente porque as diferenças entre seus diversos aspectos são reais e efetivas, é impossível o cancelamento de tal distância irreduzível em uma unidade de princípio.

Ora, se a postura cínica, em palavras de Žižek, converteria à leitura sintomática em uma estratégia crítica ineficaz, por considerar de antemão a distância existente entre o particular e o universal, fica claro entretanto que não pode, de maneira nenhuma, levar em conta esta outra distância a que estamos nos referindo. A crítica pode, pelo contrário, “identificar-se” com essa distância, situar sua perspectiva exatamente nos lugares de desajuste entre as diversas instâncias da realidade social (o que implicaria, de alguma maneira, um certo reconhecimento da estrutura de tal realidade em sua complexidade). Como diz Žižek em *Mapping ideology*, “embora nenhuma linha nítida de demarcação separe a ideologia da realidade, embora a ideologia esteja trabalhando em tudo o que experimentamos como realidade, devemos manter a tensão que faz que a crítica da ideologia permaneça viva. Nem tudo é ideologia; é possível assumir um lugar que nos permita manter uma distância.” A leitura sintomática de Althusser, segundo pensamos, pode ser compatibilizada com esta recomendação.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE ESPINOSA

As citações da *Ética*, das partes I-III, são da tradução realizada pelo Grupo de estudos espinosanos da USP; das partes IV e V, são da edição traduzida por Tomaz Tadeu, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2007.

ESPINOSA, B. *Abrégé grammairre hébraïque*, introduction, traduction française et notes par Joël Askénazi et Jocelyne Askénazi-Gerson, Paris, Vrin, 1987.

_____. *Korte Verhandelng, van God, de Mensch, en deszelvs Welstand, Breve Trattato su Dio, l'Uomo, e il suo Bene*, introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini, L'Aquila, Japadre Ed., 1986.

_____. *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972, 4 v.

_____. *Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, Correspondência* [cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36, 50], seleção de textos de Marilena de Souza Chaui, traduções de Marilena de Souza Chaui, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões, Manuel de Castro; col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

_____. *Éthique*, trad. : B. Pautrat, Éditions du Seuil, Paris, 1999.

_____. *Ética*, tradução e notas de Tomaz Tadeu, Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2007.

_____. *Tractatus theologico-politicus / Traité théologique-politique*, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999.

_____. *Tratado teológico-político*, tradução, introdução e notas de Diogo Pires. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

_____. *Tratado breve*, traducción, prólogo y notas de Atilano Dominguez, Madrid, Alianza, 1990.

_____. *Tratado da reforma da inteligência*, tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira, Martins Fontes, São Paulo, 2004.

_____. *Correspondencia*, traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

_____. *Ouvres*, vol. IV: *Traité politique, lettres*. Tradução e notas por Charles Appuhn. GF Flammarion, Paris, 1966.

OUTRAS FONTES

- ADORNO, T., *Dialéctica de la Ilustración*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.
- _____. *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1995.
- ALTHUSSER, L. *Para um materialismo aleatório*. Madrid, Arena Libros, 2002.
- _____. “Elementos de autocrítica”, em *Posições I*, Rio de Janeiro, GRAAL, 1978.
- _____. *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1968.
- ARANTES, P., *Hegel e a ordem do tempo*. Tradução e prefácio, Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Editora Hucitec, 2000.
- _____. *Ressentimento da dialética*, São Paulo, Paz e Terra, 1996
- ARMOUR, Leslie. *Being and Idea. Developments of some Themes in Spinoza and Hegel*. Hildesheim: G. Olms, 1992.
- BADIOU, A. *L'être et l'événement*. Paris, Seuil, 1988.
- BAIONI, J. *Substancialidade e subjetividade: Hegel intérprete de Espinosa*. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), Tese (Doutorado), 2004.
- BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*. Paris, PUF, 1985.
- _____. “Spinoza: from individuality to transindividuality” (A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993).
- _____. *Spinoza, Il transindividuale*, Milano, Edizioni Ghibli, 2002.
- BAYLE, P., *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International Éditeurs, 1983.
- BLOCH, O. (Org.), *Spinoza au XX^e siècle*, Paris, PUF, 1993.
- BODEI, R., *Geometría de las pasiones. Medo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BOVE, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.
- BURBAGE, F. e CHOUCHAN, N., *Leibniz et l'infini*, Paris, PUF, 1993.
- CAHIERS SPINOZA, Numéro 4, Hiver 1982-83, Paris, Éditions Réplique, 1983.
- CHARBONNAT, P., *Histoire des philosophies matérialistes*, Paris, Éditions Syllepse, 2007.
- CHAUI, M., *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. I: *Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. “Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa” em *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- _____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *Experiência do pensamento: Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- COLECTIVO SITUACIONES, “Entrevista a Toni Negri” e “John Holloway. Por un enfoque negativo, dialéctico, anti-ontológico”, em *Contrapoder. Una introducción*, Ediciones De mano en mano, Buenos Aires, 2001.
- CRISTOFOLINI, P.(org) *Studi sul seicento e sull'immaginazione*. Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1985.
- DEL LUCCHESI, F. e MORFINO, V. (org.) *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Milano, Edizioni Ghibli, 2003.

- DEL LUCCHESI, F., *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Edizioni Ghibli, 2004.
- DELBOS, V. *O espinosismo*. São Paulo, Discurso Editorial, 2002.
- DELEUZE, G. *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris, Minuit, 1968.
- _____. *Spinoza: Filosofia Prática*, Barcelona, Tusquets, 2001.
- _____. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2003. Cursos sobre Espinosa proferidos entre 1978-81, também publicados no site www.webdeleuze.com.
- _____. *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires, Cactus, 2006. Cursos sobre Espinosa proferidos em 1980 e entre 1986-87, também publicados no site www.webdeleuze.com.
- _____. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- _____. *A obra, Leibniz e o barroco*. Campinas, Papirus, 1991.
- DESCARTES, R., *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris, Vrin, 1996, 11 v.
- _____. *Discurso do método, As paixões da alma, Meditações, Objeções e respostas, Cartas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, col. Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1996.
- _____. *Meditações metafísicas*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- _____. *Princípios da filosofia*, Lisboa, Editorial Presença, 1995.
- FAUSTO, R., *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como circulação simples*, São Paulo, Paz e Terra, 1997.
- FORNILLO, B. e LEZAMA, A., *Releer Althusser*, Buenos Aires, Parusia, 2002.
- FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962.
- GEBHARDT, *Spinoza*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1940.
- GIANCOTTI, E. *Lexicon Spinozanum*. Haia, M. Nijhoff, 1970.
- _____. "La question du matérialisme chez Spinoza", en *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1977.
- GIOVANNONNI, A., *Immanence et finitude chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1999.
- GLEIZER, M., *Verdade e Certeza em Espinosa*, Porto Alegre, L&PM, 1999.
- GONZALEZ, H., *La crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Buenos Aires, Colihue, 2001.
- GRÜNER, E., *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- GUÉROULT, M., *Spinoza. I: Dieu (Éthique, 1)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- _____. *Spinoza. II: L'Âme (Éthique, 2)*. Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
- _____. *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. New York: Georg Olms, 1970.
- HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Dom Quixote, 1988.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa, Vol 1*, Madrid, Taurus, 2003.
- HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica* (2 Tomos), Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.
- _____. *Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *Foi et savoir*, Paris, Vrin, 1988.
- _____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- HORKHEIMER, M., *Teoría Crítica I*. São Paulo, Ed. Usp/Perspectiva, 1990.
- JAUQUET, C. *Sub Specie aeternitatis*. Paris, Kimé, 1993.

- KANT, I., *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Vrin, 1919.
- KLOSSOWSKI, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1986.
- KOJÈVE, A., *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2002.
- LACERDA, T., *A expressão em Leibniz*, São Paulo, Tese (Doutorado), 2005.
- LEBRUN, G., *La patience du Concept: essai sur le discours hegelien*, Paris, Gallimard, 1972.
- _____. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- LEIBNIZ, G.W., *Correspondencia con Arnauld*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- _____. “Réponse aux réflexions contenues dans la seconde Edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le système de l’Harmonie préétablie”, e “Carta a Bourguet” (dezembro de 1714), em *Die philosophischen Schriften*, Volume IV, ed. C.Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960.
- _____. “Carta a Varignon” (2 de fevereiro de 1702), em *Mathematische Schriften*, ed. C.Gerhardt, Volume IV, Hildesheim, Georg Olms, 1962.
- _____. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alanza Editorial, 1992.
- _____. *A monadologia, Discurso de Metafísica e outras obras*, Col. Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1996.
- LEVY, L. *O Autômato Espiritual – A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre, L&PM, 1998.
- LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968.
- _____. *Spinoza. Deus sive Natura*, Roma, Donzelli editore, 1999.
- LUKÁCS, *Ontologia do ser social. A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*, São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MACHEREY, P.: *Hegel ou Spinoza*, La Découverte, Paris, 1990.
- _____. *Introduction à l’Éthique de Spinoza. Les Parties: I, II, III, IV, V*, Paris, P.U.F., 1994-2001.
- _____. *Avec Spinoza, Études sur la doctrine et l’histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992.
- _____. *Materia actuosa (Antiquité, Age classique, Lumières)*, Mélanges en l’honneur d’Olivier Bloch, éditions Honoré Champion, Paris, 2000.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F.J.: *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, Madrid, UNED, 1988.
- MARX, C. e ENGELS, F., *Obras Fundamentales, Vol. 1, Escritos de Juventud*, trad. de W. Roce, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- MARX, C., *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.
- MERLEAU-PONTY, M., *Em toda e em nenhuma parte*, Os pensadores XLI, São Paulo, Abril Cultural, 1975.
- _____. M., *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes, c1994, 1996.
- MIGNINI, F., *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.

- MONTAG, W. e TOLZE, T. (eds.), *The New Spinoza*, USA, University of Minnesota, 1997.
- MOREAU, P. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- _____. *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.
- MORFINO, V. (curador), *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milano, Edizioni Unicopli, 1998.
- _____. *Incursioni spinoziste. Causa, tempo, relazione*. Milano, Mimesis, 2002.
- _____. “Sotto strati di notte. Il ‘caso’ Spinoza nella Germania della prima metà dell'Ottocento”, em Battistel, G., Del Lucchese, F., Morfino (curadores), *L'abisso dell'unica sostanza. L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, Macerata, Quodlibet, no prelo).
- _____. *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 1997.
- NEGRI, A. *Spinoza subversif*. Paris: Kimé, 1994.
- _____. *A anomalia salvagem. Poder e potência em Spinoza*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.
- NORRIS, C., *Spinoza & the origins of Modern Critical Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- NOVACK, G., *Los orígenes del materialismo*, Buenos Aires, Ediciones Pluma, 1975.
- POLLOK, F., *Spinoza: his life and philosophy*, Londres, 1880.
- QUADERNI MATERIALISTI 5, *Spinoza, resistenza e conflitto*, Edizioni Ghibli, 2006.
- REVAULT D'ALLONNES, M. e RIZK, H. (comp.), *Spinoza: Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994.
- REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ETRANGER, Tome 184, *Spinoza. La Cinquième Partie de L'Éthique*, Paris, PUF, 1994.
- REZENDE, C., *Investigação sobre o conceito de emendatio no proêmio do "tractatus de intellectus emendatione" de Espinosa*, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2001.
- _____. *Os perigos da razão segundo Espinosa*, Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 14, n.1, p.59-118, jan.-jun.2004.
- RITCHIE, E., *The reality of the finite in Spinoza's system*, The Philosophical Review, Vol. 13, No. 1, Jan., 1904.
- ROUSSET, B. *L'immanence et le salut, regards spinozistes*, Paris, Kimé, 2000.
- _____. *La perspective finale de L'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme*. Paris, J.Vrin, 1968.
- SAFATLE, A *paixão do negativo*, São Paulo, Unesp, 2006.
- _____. “O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo”, *Kriterion*, n. 27.
- _____. “Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel”, *Revista Dois Pontos*, vol 3, n. 1.
- SALAZAR PANIAGUA, F.: *Marx y Spinoza. Problemas del método y del conocimiento*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1986.
- SANTIAGO, H., *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana*, São Paulo, Humanitas, 2004.
- _____. *O uso e a regra: ensaio sobre a gramática espinosana*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2003.

- SASSO, R. “Parcour du De Deo de Spinoza(‘Éthique’ I), un exemple des fonctions de la systématique dans la constitution du discours philosophique” em *Archives de Philosophie*, no 44, 1981.
- Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*, Revista di Filosofia Neo-Scolastica, Milano, Societa Editrice Vita e Pensiero, 1934.
- STUDIA SPINOZANA, Vol. 6, *Spinoza an Leibniz*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.
- TATIÁN, D. *Spinoza y el amor del mundo*. Buenos Aires, Altamira, 2004.
- _____. *La cautela del salvaje*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2002.
- TEIXEIRA, L., *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, São Paulo, Unesp, 2001.
- TOSEL, A., *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.
- _____. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris, Editions Aubier Montaigne, 1984.
- VAYSSE, J-M., *Spinoza dans l’Idéalisme Allemand*, Paris, Vrin, 1994.
- VIDAL PEÑA: *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- VIEIRA NETO, P. *Real, existente e concreto: algumas considerações sobre a ontologia de Espinosa*, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2002.
- WOLFSON, H., *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent Process of his Reasoning*. Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1983.
- YOVEL, Y., *Espinosa e outros hereges*, Impresa Nacional-Casa da Moeda, 1993.
- ZAC, S., *Spinoza en Allemagne*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.
- ZIZEK, S., “The Spectre of ideology”, em *Mapping ideology*, Londres, Verso, 1994.
- _____. *El sublime objeto de la ideología*, ed. Siglo XXI, México, 1992.
- ZOURABICHVILI, F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, Paris, PUF, 2002.