

## Que significa conhecer? Deus, noção comum e afecto em Espinosa<sup>1</sup>

### What does it mean to know? God, common notion, and affect in Spinoza

ALEX FABIANO JARDIM

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos  
Professor Efetivo da Universidade Estadual de Montes Claros  
[alex.jardim38@hotmail.com](mailto:alex.jardim38@hotmail.com)

MICHELLE MARTINS DE ALMEIDA

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste/PR)  
[michelle.mmartinss@yahoo.com.br](mailto:michelle.mmartinss@yahoo.com.br)

#### RESUMO

Neste artigo, discutiremos o problema da ideia de Deus em Espinosa, implicada respectivamente nos conceitos de noção comum e afecto. Se é a partir do conhecimento de Deus que nós podemos entender sobre nossa essência singular e sobre a essência singular de todas as coisas, como tal procedimento se desdobraria, respectivamente, numa crítica às noções de corpo, imaginação, servidão e liberdade? Nosso objetivo é problematizar os conceitos espinosistas de *noções comuns*, a ideia de *afecção*, *afecto*, *corpo* e *razão*, uma vez que, é a partir dessas perspectivas, que Espinosa irá elaborar uma crítica à teologia e conseqüentemente, nos apresentará uma outra ideia do que significa conhecer. Para tal, nos aportamos sobretudo nas análises de Espinosa em suas obras *Ética* e *Tratado Teológico Político*.

**Palavras-chave:** Imaginação. Conhecimento. Afecto.

#### ABSTRACT

In this article, we discuss the problem of the idea of God in Spinoza, implicated respectively with the concepts of common notion and affect. If it is from the knowledge of God that we can understand about our unique essence and about the unique essence of all things, how would such a procedure unfold respectively in a critique of the notions of body, imagination, servitude and freedom? Our objective is to problematize Spinoza's concepts of common notions, the idea of affection, affect, body and reason. Since it is from these perspectives that Spinoza will elaborate a critique of theology and consequently present us with another idea of what it means to know. To this end, we rely mainly on Spinoza's analyses in his works *Ethics* and *Political Theological Treatise*.

**Keywords:** Imagination. Knowledge. Affection.

#### INTRODUÇÃO

O fio condutor desse texto ou a nossa pretensão mais direta, é apresentar algumas considerações em torno do entendimento do problema de Deus em Espinosa, isto é, um conhecimento sobre nossa essência singular e sobre a essência singular de todas as coisas e de como tal procedimento desdobraria respectivamente no entendimento das ideias de corpo, imaginação, tradição teológica, servidão e liberdade. Como metodologia utilizaremos como

---

<sup>1</sup> Recebido em 06 de fevereiro de 2024. Aprovado em 09 de maio de 2024.

referências principais, as obras *A Ética à maneira dos geômetras*<sup>2</sup> (2007) e o *Tratado Teológico Político*<sup>3</sup> (2014). Na oportunidade, dialogaremos com autores e comentadores de Espinosa, enfatizando a interpretação e a construção de uma questão: que significa conhecer? Segundo Delbos,

O conhecimento não é mais apresentado como resultado de uma influência da coisa sobre o espírito. A doutrina do paralelismo dos atributos, cuja significação é epistemológica ao mesmo tempo que metafísica, sem ser literalmente invocada, é aplicada rigorosamente. Em vez de exprimir a ação total dos objetos, as ideias verdadeiras exprimem a ação própria do espírito; elas derivam umas das outras a partir do princípio primeiro e consoante das relações que traduzem a conexão real das coisas (Delbos, 2002, p. 101).

Quem foi Espinosa? O que dissera o jovem para que fosse julgado e expulso da comunidade judaica e cristã? Poucos pensadores na História do pensamento foram tão execrados.

Baruch de Espinosa (1632-1677) é uma figura maior da história intelectual do Ocidente, mas nem sempre o seu papel é devidamente reconhecido. A sua revolução filosófica antecipou correntes fundamentais da modernização europeia, nomeadamente a secularização, a crítica bíblica, o desenvolvimento da ciência natural, o iluminismo e o Estado liberal-democrático. Acima de tudo, ele avançou um princípio filosófico radicalmente novo a que eu chamo a filosofia da imanência. Esta filosofia encara a existência deste mundo como tudo o que é como o único ser real e a fonte única de valor ético. Deus, ele mesmo, é idêntico à totalidade da natureza, e os seus decretos estão escritos não na Bíblia, mas nas leis da natureza e da razão (Yovel, 1993, p. 13).

Se Malebranche chamava a obra de Espinosa de máquina infernal, Bergson ao contrário, dizia que todos nós temos duas filosofias, a nossa e a de Espinosa. Mas uma coisa é

<sup>2</sup>A *Ética*, texto concluído em 1675 e publicado em 1677, caracteriza-se no essencial ‘pelo desenvolvimento da teoria do conatus, que constitui a base da dedução construtora da mecânica das afecções na terceira parte e da mecânica sociopolítica na quarta parte, com os seus prolongamentos na mecânica da libertação do começo da quinta parte...’ (B. Rousset apud Abreu, L. M., 1993, p. 209).

<sup>3</sup>Obra publicada em 1670 sem indicação do autor. O objetivo global desta obra é estabelecer os mecanismos mentais e institucionais que transformarão a imaginação numa imitação exterior da razão, usando o poder estatal e uma religião popular purificada como veículos de um processo civilizador semi-racional. Este programa é posto em prática em ambas as partes do *Tratado* – a ideologia e a política –, conferindo-lhe uma unidade sistemática. Ele contém a resposta principal de Espinosa à questão ‘o que fazer com a multidão?’ – questão que domina as preocupações filosóficas do *Tratado Teológico-Político*. Yovel, 1993, p.136-137). Por ocasião da sua morte em 21 de fevereiro. Em dezembro do mesmo ano, seus amigos publicam sua Opera posthuma em Amsterdã: *Éthica, Tractatus politucus, Tractatus de intellectus ementatione, Epistolae, Compendium grammatices language hebraeae*. No mesmo ano as obras são traduzidas para o holandês (Guinsburg, J. Cunha, N. Romano, R., 2014, p. 19).

certa, aquele que nela adentra é capturado por suas engrenagens, sem nunca mais poder se libertar<sup>4</sup>.

Na contramão da tradição filosófica, em que o entendimento acontece na alma, como reconhecimento, ele, Espinosa, afirma que corpo e o espírito (alma), corpo e mente, não estão separados, na verdade, ele os coloca numa mesma realidade: o corpo é um modo da extensão e o espírito é um modo do pensamento, o que nos leva a inferência de que a atividade do pensamento é um atributo em que ele próprio faz parte das condições formais que remetem à potência de existir, tendo em vista que todas as ideias possuem em sua constituição em ser formal pelo qual existe nesse atributo, o pensamento.

Um dos maiores desafios de Espinosa foi estabelecer um conjunto de diferenças entre a força da imaginação e o intelecto. São essas diferenças que farão com que Espinosa denomine 'erro' a falta de clareza e cuidado nas distinções entre 'imaginar' e 'entender'. O racionalismo espinosano visa o pleno entendimento das paixões. É justamente esse entendimento que fará com que possamos saber a respeito do que aumenta a potência do nosso corpo e da nossa alma. Para início de conversa é necessário apontarmos para um conceito fundamental, o de *noções comuns*<sup>5</sup>, dado que este conceito demarca questões e problemas envolvendo o primeiro e o terceiro gênero do conhecimento.

Espinosa, ao utilizar o termo 'noções comuns' para explicar que a clareza acerca do conhecimento de Deus, demonstra que não é tão nítida quanto o conhecimento que os homens têm das coisas, dos corpos, sua extensão, seus movimentos, seu repouso. Esse conceito diz

---

<sup>4</sup>Ele era um herege não apenas do ponto de vista da religião estabelecida mas também na perspectiva dos livre-pensadores e das várias formas de deísmo filosófico que estes abraçavam então. O deísmo rejeita a religião em nome de uma externa e remota divindade filosófica que não interfere nas questões deste mundo e não possui os atributos da providência particular, castigo e prêmio, mandamento ou ritual. Mas os hereges deístas reconheciam ao menos a existência de uma divindade transcendente, elevada acima do mundo, enquanto Espinosa rejeitou esta ideia e identificou Deus com a totalidade do universo. Em suma, Espinosa revelou-se um herege não só entre os fiéis mas igualmente entre os representantes da heresia aceite na altura, afastando-se assim de todas as correntes espirituais importantes de seu tempo (Yvoel, Yirmiyahu, 1993, p.15).

Diga-me, o que levou a ler Espinosa? O fato de ele ser judeu?

– Não, Vossa Excelência, eu nem tinha ideia disso quando me deparei com seu livro. Aliás, se o Senhor leu a História de sua vida, pôde ver que não era amado na sinagoga. Encontrei o volume em um antiquário na cidade vizinha; paguei por ele um copeque, lamentando naquele momento gastar um dinheiro tão difícil de ganhar. Mais tarde, li algumas páginas, em seguida, continuei como se um vento forte me impulsionasse pelas costas. Não compreendi tudo, como lhe falei, mas quando tocamos em tais ideias é como se segurássemos uma vassoura de feiticeira. Eu não era mais o mesmo homem (Malamud *apud* Deleuze, 2002, p.07).

<sup>5</sup>As noções comuns não se chamam assim por serem comuns a todos os espíritos, mas sobretudo porque representam qualquer coisa de comum aos corpos: seja a todos os corpos (a extensão, o movimento e o repouso), seja apenas a alguns corpos (dois no mínimo, o meu e um outro). Neste sentido, as noções comuns não são de forma alguma ideias abstratas, mas ideias gerais (elas não constituem a essência de alguma coisa singular), e segundo a sua extensão, conforme se aplicam a todos os corpos ou apenas a alguns, são mais ou menos gerais. (...) Em resumo, a noção comum é a representação duma composição entre dois ou vários corpos, e de uma unidade dessa composição. O seu sentido é mais biológico que matemático; ela exprime as relações de conveniência ou de composição dos corpos existentes (Deleuze, s/d, p. 109).

respeito ao primeiro gênero do conhecimento: a *imaginação*. Portanto, a ideia de Deus não nos pode ser tida enquanto uma *noção comum*. Espinosa nos apresenta um exemplo – sobre a ignorância e a falta de esclarecimento do homem acerca de Deus – no Livro II da *Ética*. Proposição 47. Escolio:

(...) Se os homens, entretanto, não têm de Deus, um conhecimento tão claro quanto o que têm das noções comuns, é porque eles não podem imaginar Deus da mesma maneira que imaginam os corpos, e porque ligam o nome de Deus às imagens das coisas que eles estão acostumados a ver, o que dificilmente podem evitar, por serem continuamente afetados pelos corpos existentes. E, efetivamente, sem dúvida, a maior parte dos erros consiste apenas em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas (Espinosa, 2007, 143-145<sup>6</sup>).

Segundo Deleuze, a ausência do conhecimento de Deus se deve ao fato de formarmos ideias inadequadas via imaginação. Deleuze, a respeito do conceito de noções comuns em Espinosa, nos diz:

As noções comuns (*Ética*, II, 37-40) não são assim nomeadas por serem comuns a todos os espíritos, mas primeiramente porque representam algo de comum aos corpos: quer a todos os corpos (a extensão, o movimento, e o repouso), quer a alguns corpos (no mínimo dois, o meu e outro). Nesse sentido, as noções comuns não são de alguma forma ideias *abstratas*, mas ideias *gerais* (não constituem a essência de alguma coisa singular, II, 37); e, conforme a sua extensão, aplicando-se a todos os corpos ou apenas a alguns, são *mais ou menos gerais* (*Tratado teológico-político*, Cap. 7) (Deleuze, 2002, p. 98 – *Grifos do autor*).

Como podemos ver, isso nos coloca diante de um problema: as noções comuns é o que apresentamos de mais generalizado entre os seres, a linha que conduz aos encontros e que produz alegria e potência. “Quando as relações que correspondem a dois corpos se compõem, os dois corpos formam um conjunto de potência superior, um todo presente nas suas partes” (Deleuze, 2002, p. 98). A noção comum é a representação de uma composição entre corpos e de uma unidade dessa composição. Falamos de relações de conveniência na composição dos corpos existentes, ou seja, quando encontramos um corpo que convém com o nosso, mesmo sem sabermos adequadamente o que este tem em comum conosco, já de imediato experimentamos uma paixão. Em função justamente da ausência de entendimento, um afeto triste é o efeito experimentado do encontro com um corpo que não convém com o nosso (passividade). Por contrário, se são os afetos alegres que aumentam nossa potência de agir em função de um encontro com um corpo que se implica ao meu, nesse caso, as noções comuns se formam por um agenciamento qualquer. Porém, cabe ressaltar, que mesmo os afetos que

---

<sup>6</sup>Utilizaremos a recente tradução bilíngue da *Ética* realizada pelo Professor Tomaz Tadeu e publicada pela editora Autêntica em 2007.

são baseados na alegria, pelo aumento da potência de agir do homem, são paixões, e a alegria ainda é uma paixão. Afetos definidos por Espinosa como *paixões*<sup>7</sup> são fruto de ideias inadequadas do corpo que experimenta, posto que “a potência de agir do homem não cresceu a ponto de que ele se conceba adequadamente, a si mesmo e às suas próprias ações” (Espinosa, 2007, p. 333).

Espinosa nos diz que os corpos estão todos à mercê de encontros com outros corpos. Situações e percepções, uma vez que os corpos são marcados por constantes transformações e movimentações. É esse encontro entre os corpos que gera o que Deleuze conceituou de *agenciamento*<sup>8</sup> e o que produz as transformações nos corpos, Espinosa chamou de *afecções*<sup>9</sup>. Logo, partindo da premissa espinosana de que não há uma separação entre corpo e espírito, podemos entender então que as variações no corpo também geram variações no pensamento. “Por afetos, entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir desse mesmo corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou impedida” (Espinosa, 2007, p. 163). Aquilo que aumenta nossa potência de agir e de pensar, essa passagem a uma perfeição maior, ele chama de *afetos alegres*. Ao contrário desse, aqueles encontros que implicam uma diminuição da nossa potência de agir e pensar, ou seja, a passagem a uma menor perfeição. O afeto supõe

---

<sup>7</sup>Recomendamos a leitura do verbete "Afecções, Afetos nas páginas 55 a 58, na obra de Gilles Deleuze, *Espinosa: Filosofia Prática*. Vide referências.

<sup>8</sup>O conceito de agenciamento tal como proposto por Deleuze e Guattari diz respeito a uma espécie de acoplamento entre forças das mais diversas que atingem os corpos e formam um plano de composição que se dá a partir de um conjunto de relações materiais ou imateriais dados a partir de um regime de *signos* correspondentes e que vão de certo modo cunhar ou desfazer uma subjetividade em nós, sendo esse agenciamento formado pela expressão – que é o caso dos agenciamentos coletivos de enunciação – ou pelo conteúdo – que são os agenciamentos maquínicos. E *signos* em um primeiro sentido, é tudo aquilo que de algum modo “violenta” o corpo/pensamento. É a ideia de um efeito captado a partir de algo que evoca algo em alguém dado.

<sup>9</sup>“1º) As afecções (*affectio*) são os próprios modos. Os modos são as afecções da substância ou dos seus atributos (Ética, I, 25, cor.; I, 30, Dem.). Estas afecções são necessariamente ativas, já que se explicam pela natureza de Deus como causa adequada, e porque Deus não pode padecer. 2º) Em um segundo grau, as afecções designam o que acontece ao modo, as modificações do modo, os efeitos dos outros modos sobre este. De fato, estas afecções são imagens ou marcas corporais (II, post. 5; II, 17, esc.; III, post. 2); e as suas ideias englobam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a do corpo exterior afetante (II, 16). “Chamaremos imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos exteriores como se estivéssemos presentes... e, quando o espírito contempla os corpos sob essa relação, diremos que ele imagina.” 3º) Mas essas afecções-imagens ou ideias formam certo estado (*constitutio*) do corpo e do espírito afetados, que implica mais ou menos perfeição que o estado precedente. De um estado a outro, de uma imagem ou ideia a outra, há, portanto, transições, passagens vivenciadas, durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor. Ainda mais, esses estados, essas afecções, imagens ou ideias, não são separáveis da duração que as relaciona ao estado precedente e as introduzem ao estado seguinte. Essas durações ou variações contínuas de perfeição são chamadas “afetos”, ou sentimentos (*affectus*). (...) Em regra geral, a afecção (*affectio*) se referiria diretamente ao corpo, ao passo que o afeto (*affectus*) se referiria ao espírito. (...) A verdadeira diferença (...) existe entre a afecção do corpo e sua ideia que envolve a natureza do corpo exterior, por uma parte, e, por outro lado, o afeto que implica tanto para um corpo como para o espírito um aumento ou uma diminuição da potência de agir. A *affectio* remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o *affectus* remete à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes” (Deleuze, 2002, p. 55-56 – *Grifos do autor*).

uma ideia ou uma imagem, e é a partir daí que deriva sua causa. Ambos os afetos-sentimentos de alegria ou tristeza emanam de uma ideia – uma afecção-imagem – que supõe o encontro de um corpo que convém ou não com o nosso e ao retornar à ideia que o provém, a alegria torna-se amor, e a tristeza, ódio. O afeto é de natureza transitória, experimentado numa transição vivida que abarca a diferença entre dois estados. Para Espinosa, o conhecimento é um agenciamento que desenha uma espécie de cartografia no corpo entre o entendimento e a vontade. É desse modo que as diversas séries de afetos e afecções, mesmo que sob condições variáveis, vão preenchendo constantemente o nosso poder de ser afetado.

É a implicação entre modos existentes que chamamos de encontros, estes, podendo ser bons (modos que se compõem, ou seja, se agenciam) ou maus (modos que se decompõem). Os bons encontros são definidos por modos existentes que passam a uma perfeição maior, e nos maus encontros, os modos existentes passam a uma perfeição menor.

Após essas breves e importantes considerações, retomamos o problema: a ideia de Deus então seria o exemplo mais nítido de uma noção comum geral, dado que os ‘modos existentes’ expressam a existência de Deus. Mas Deus não é uma noção comum, seus modos, sim. Vejamos, desde o *Tratado da correção do intelecto*<sup>10</sup>, todas as ficções são então conjuradas, ou seja, todas as ideias vão se encadeando umas às outras a partir da ideia de Deus. E é a partir da *Ética* que a ideia de Deus está profundamente ligada às noções comuns, e é inclusive usada, tal como falamos anteriormente, como uma noção comum, embora não seja em si mesma, uma noção comum. Isso porque está apta a realizar a evocar absolutamente todas as generalidades e nos fazer passar da essência de Deus à essência das coisas como seres reais singulares, (Deleuze, 2002), ou seja, uma sorte de singularidade que perpassa os seres (seus modos) e os implica diretamente a Deus. Esse encadeamento das ideias operam a partir de um encadeamento segundo sua própria ordem e autonomia, e somente por isso representam as coisas tais como elas são. Mas qual seria essa relação entre Deus e noções comuns em seu aspecto crítico, em especial ao tratarmos das questões que envolvem o pensamento teológico?

---

<sup>10</sup>As ideias de Espinosa sobre o conhecimento e o método encontram-se reunidas no *Tratado da Correção do Intelecto*, redigido em 1661. Esse texto fica inacabado. A razão mais precisa do abandono do *Tratado* deve procurar-se na teoria das ‘noções comuns’ tal como aparece na *Ética*, e que torna caducas ou inúteis certas teses do *Tratado* (Deleuze, s/d, p. 16). O facto de lhes ter consagrado um tratado mostra a importância que lhes é atribuída e a convicção de que era possível construir um saber sistematizado centrado na análise da riqueza, propriedades, critérios e métodos de conhecimento. Foi no *Tratado da Correção do Intelecto* que ganhou corpo o projecto espinosano de escrever uma introdução à filosofia na qual ficariam agrupados os temas de lógica e metodologia. O facto de este projecto antigo ter ficado por realizar no seu todo, pode testemunhar a favor de uma mudança de orientação, de que o abandono da doutrina do conhecimento como secção ou parte autónoma dentro do sistema, será, porventura, o aspecto mais notório (Abreu, L. M. 1993, p.129-130).

Bem, as noções comuns, aquilo que une um corpo a outro – uma unidade de composição, se caracteriza especialmente por relações de afecção – como explanamos anteriormente. E a nossa imaginação pode ser tanto maior, dado que o nosso corpo pode ser afetado de diversas maneiras por outros corpos. Logo, a riqueza da imaginação é proporcional ao número de afecções que nosso corpo recebe. E a imaginação, tal como nós a conhecemos, sofre variações, de acordo com o corpo afetado, ou seja, ela constitui mundos, institui práticas e formas de vida. Uma dessas práticas são os discursos provenientes e característicos do imaginário teológico ou o mesmo que falamos primeiro gênero do conhecimento, como veremos a seguir.

No decorrer do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa nos alerta para algo importante: o problema da linguagem. Isto é, ele chama a atenção para os equívocos cometidos em função do mau uso da língua hebraica na Escritura (Bíblia), “compreender a Escritura reside unicamente na língua e não na transcendência do assunto” (Espinosa, 2007, p. 207). Este problema é fundamental para uma crítica espinosana, pois serve de motivo para que ele no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político* fizesse a seguinte afirmação:

Toda gente diz que a Sagrada Escritura é a palavra de Deus que ensina aos homens a verdadeira beatitude ou caminho da salvação: na prática, porém, o que se verifica é completamente diferente. Não há, com efeito, nada com que o vulgo pareça estar menos preocupado do que em viver segundo os ensinamentos da Sagrada Escritura. É ver como andam quase todos fazendo passar por palavra de Deus as suas próprias invenções e não procuram outra coisa que não seja, a pretexto da religião, coagir os outros para que pensem como eles. Boa parte, inclusive, dos teólogos está preocupada é em saber como extorquir dos livros Sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades, corroborando-as com a autoridade divina. Nem há mesmo nada que eles façam com menos escrúpulos e com maior temeridade que a interpretação da Escritura, ou seja, da mente do Espírito Santo; e, se alguma coisa nessa tarefa os aflige, não é o receio de atribuir ao Espírito Santo algum erro e afastarem-se do caminho da salvação, mas sim poderem ser apanhados em erro pelos outros e, desse modo, verem a sua própria autoridade calcada aos pés dos adversários e serem alvo de escárnio (Espinosa, 2014, p. 157).

A afirmação acima, nos remete imediatamente ao primeiro gênero do conhecimento em Espinosa, descrito no *Tratado da Reforma da Inteligência*: o ‘conhecimento por ouvir dizer’, ou ‘pela opinião’ e ‘imaginação’.<sup>11</sup> Para Espinosa, os teólogos se tornam aqueles que interpretam a Escritura segundo o primeiro gênero do conhecimento. E com isso fazem uma grande mistura e confusão entre a imaginação e o entendimento. E o fazem propositadamente.

---

<sup>11</sup> “O primeiro gênero define-se antes de tudo por signos equívocos, signos indicativos que envolvem o conhecimento inadequado das coisas, signos imperativos que envolvem o conhecimento inadequado das leis” (Deleuze, 2002, p. 64).

Surge assim, a superstição. Meio mais eficaz de manter, pela força da imaginação espriada à população, um elo de submissão e medo<sup>12</sup>.

O *conatus*<sup>13</sup> define o *direito* do modo existente. Tudo aquilo que eu sou determinado a fazer para perseverar na existência (destruir o que não convém, o que me é nocivo, conservar o que me é útil ou convém *por* afecções dadas (...) *sob* afetos determinados (...) tudo isso é meu direito por natureza. Este direito é rigorosamente idêntico à minha potência e é independente de toda ordem de fins, de toda consideração de deveres, visto que o *conatus* é fundamento primeiro, *primum movens*, causa eficiente e não final (Deleuze, 2002, p.107-108 – *Grifos do autor*).

No *Tratado Teológico-Político* (esse livro tem como objetivo maior, segundo afirmação do próprio Espinosa no capítulo XIV, fazer a distinção entre fé (teologia) e filosofia), foi uma maneira de denunciar o estilo enganoso da interpretação da Escritura, pois, mantendo-se a superstição existente, o exercício da autoridade tornava-se mais eficaz. Dessa forma, o filósofo Espinosa, procurou denunciar todos os abusos cometidos em nome da Escritura (Bíblia), pois àqueles que dominam a leitura, a escrita a linguagem, utilizam dessa prática para expandir um estado de servidão<sup>14</sup>.

A partir de uma veemente crítica à Teologia, Espinosa demarca o campo de ação da Filosofia, impondo um método histórico e crítico da leitura da Bíblia. A filósofa e pesquisadora Marilena Chauí, nos fala claramente sobre o itinerário do método espinosano:

No seu todo a interpretação espinosana se apoia em três linhas de argumentação: a Bíblia não é um texto especulativo, mas religioso, moral e político; a interpretação não deve ocupar-se com o problema da verdade e da racionalidade, visto não estar diante de um texto especulativo, mas deve buscar o sentido dos relatos, compreendendo sua linguagem, as circunstâncias de sua ocorrência, suas personagens e seus destinatários; em terceiro lugar, o intérprete não pode buscar o

<sup>12</sup>Explica-se aqui o profundo cuidado que Espinosa tinha com a língua hebraica, por isso dedicou-se a estudá-la e escrever o *Compêndio da Língua Hebraica*. Os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objeto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasias e delírios de um caráter amedrontado e triste, finalmente, é quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos detêm o maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos seus reis (Espinosa, 2007, p. 7).

<sup>13</sup> Tal esforço conduz o homem não só a aumentar a sua potência de agir, o que ainda é do domínio da paixão, mas igualmente a entrar na posse formal dessa potência e a experimentar alegrias ativas que decorram das ideias adequadas que a Razão forma. O *conatus* com esforço bem-sucedido, ou a potência de agir como potência possuída (mesmo se a morte a interrompe) chama-se *Virtude*. Por essa razão a virtude não é outra coisa senão o *conatus*, nenhuma outra coisa senão a potência, como causa eficiente, nas condições de efetuação que a fazem ser possuída por aquele que a exerce (IV, def. 8; IV, 18, esc.; IV, 20; IV, 37, esc. 1). E a expressão adequada do *conatus* é o esforço para perseverar na existência e agir sob a condução da razão (IV, 24), ou seja, para adquirir o que conduz ao conhecimento, às ideias adequadas e aos sentimentos ativos (IV, 26, 27, 35; V, 38) (Espinosa apud Deleuze, 2002, p. 108-109).

<sup>14</sup>Para corroborar com essa afirmação, basta vermos na *Ética I*. Proposição 17. “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém”. Corolário 1: “Segue-se disso, em primeiro lugar, que, além da perfeição de sua própria natureza, não existe nenhuma causa que, extrínseca ou intrinsecamente, leve Deus a agir (Espinosa, 2007, p. 39).

sentido dos textos fora deles e sobretudo não pode determinar tal sentido submetendo-os a critérios racionais, mas precisa buscá-los nos próprios textos bíblicos e no confronto entre eles quando houver dúvida ou contradição. Numa palavra, a crítica é imanente ao texto (Chauí, 1983, p. 25).

O método histórico-crítico de Espinosa é o exemplo de seu racionalismo absoluto. Em suas obras, em especial, *A Ética*, encontramos a todo o momento uma *demonstração* de que é possível conhecermos pelo intelecto toda a realidade, afastando-se a ideia de tudo que fosse oculto ao nosso entendimento. Acreditar em milagres ou em ‘forças desconhecidas’ para Espinosa, é ficarmos presos ao mundo da superstição e do irracionalismo. Uma vez, que quando Espinosa nos fala sobre o primeiro gênero do conhecimento ele explicita que “esse, exprime as condições naturais de nossa existência enquanto não temos ideias adequadas; e é constituído pelo encadeamento das ideias inadequadas e dos afetos-paixões que delas decorrem” (Deleuze, 2002, p. 64). A equivocada interpretação teológica da Bíblia promoverá o irracionalismo, fazendo com que o homem seja regido pelos poderes da imaginação: ora, ele tem medo do mal, ora ele nutre a esperança de um futuro. “O homem razoável e o insensato distinguem-se por suas afecções e seus afetos, mas esforçam-se igualmente em preservar na existência em função de tais afecções e afetos: desse ponto de vista, a sua única diferença é de potência” (Deleuze, 2002, p. 108). Dessa maneira, o homem é guiado por duas forças: o medo e a esperança. Duas maneiras inadequadas e que impedem o pleno entendimento das leis que guiam o mundo e as ações do próprio homem. Maneiras inadequadas porque elas forjam imagens confusas. Se não podemos compreender, logo imaginamos. Tudo aquilo que eu não posso compreender, eu denomino de Deus: ser supremo, onipotente, onisciente, que age segundo a incapacidade de compreensão do homem. E a religião se institui justamente enquanto um conjunto de ações – sob a forma de cultos – com o interesse em livrar-se da cólera destinada àqueles que não viverem em conformidade com a lei divina.

A religião estabelece uma ‘imagem de Deus’ a partir de pessoas ‘privilegiadas’ que se apresentam como portadores da palavra de Deus. A religião, em função do medo e da esperança, administraria esses afetos tristes criando leis, regras, mandamentos imaginativamente ‘ordenados por Deus’. Descumprir essas exigências é correr o risco da morte, da tortura pela culpa, da excomunhão, e o mais grave, ser passivo do julgamento divino, tendo o limbo/o inferno, como última fronteira da existência: a dor e o sofrimento eterno. Esse grande teatro funda uma espécie de tirania fundamentada na ignorância acerca do conhecimento de Deus e de sua natureza. “Em toda sociedade, mostrará Espinosa, trata-se de obedecer e nada mais: é por isso que as noções de culpa, de mérito e demérito, de bem e de

mal são exclusivamente sociais e estão vinculadas à obediência e desobediência” (Deleuze, 2002, p. 10).

Segundo Deleuze, quando Espinosa elabora sua tese e começa toda a problemática acerca do conhecimento, ele realiza uma tripla denúncia (sobre a consciência, os valores e as paixões tristes). Logo, o racionalismo espinosano se apresenta como sendo antípoda ou um contraponto vigoroso em relação à ignorância e suas causas, dado que elas alimentam o medo e a esperança, efeitos desastrosos para o livre exercício do pensamento filosófico, que em sua máxima exigência, deve ser livre dos pressupostos da religião, da teologia, da tirania<sup>15</sup>.

Enfim, para Espinosa, a crença numa imagem de um Deus que é criador e que governa todos os homens segundo a sua vontade, foge da compreensão do nosso intelecto<sup>16</sup>. A ideia de um Deus transcendente, acima e separado do mundo é um elemento fundamental para a constituição de modos de vida marcados pela superstição e medo, ou seja, de uma ética que nos priva da liberdade e a transforma em culpa (uma moral a partir dos valores transcendentais de bem e mal). Espinosa busca a ideia adequada de Deus, tornando inteligíveis a sua essência e potência divina, afastando-se do obscurantismo, que para ele é fonte de toda nossa ignorância, como nós ressaltamos nos parágrafos acima. Assim, Bento Espinosa abre uma fissura definitiva em relação à Filosofia e a fé (Teologia), distinguindo-as e restringindo-as às especificidades de ambas:

Resta, enfim, demonstrar que entre a fé, ou a teologia, e a filosofia não existe nenhuma relação nem nenhuma afinidade, como terá obrigatoriamente de admitir quem quer que conheça o objetivo é o fundamento dessas duas disciplinas em tudo divergentes. O objetivo da filosofia é unicamente a verdade; o da fé, como ficou

---

<sup>15</sup>Posteriormente, na esteira de Espinosa, Friedrich Nietzsche estabelece sua crítica à moral (em especial a cristã) e ao homem moderno e sua condição de decadência. O cristianismo enquanto a grande mentira da imortalidade que opera enquanto obstáculo da vida, pois retira do homem toda a sua natureza instintiva e destrói toda razão, provoca uma profunda corrupção da cabeça e do coração. O cristianismo, a religião formada da negação da vontade de viver...É viver de tal modo que não se tem mais nenhum sentido viver que não seja forjado em cima da promessa da vida eterna, uma vontade de nada, que Nietzsche chama de niilismo, essa promessa divina de um Deus transcendente se torna agora o ‘sentido’ da vida; o homem se torna espectador da vida e passa a ser constituído por uma moral fraca, cunhada na culpa, no ressentimento e na introjeção de uma má consciência (Nietzsche, 2007A, 2007B, 2009).

<sup>16</sup>Segundo Yovel, não se sabe quando é que estas ideias amadureceram no espírito do jovem heterodoxo, mas o processo parece ter começado numa idade muito precoce. Cerca de quatro anos após a sua excomunhão, a primeira parte da obra mais importante de Espinosa – a *Ética*, que contém o essencial do seu panteísmo – existia já sob a forma de manuscrito. Com estas ideias, Espinosa demarcou-se tanto do judaísmo como do cristianismo e mesmo da tradição filosófica vigente. Ele era um herege não apenas do ponto de vista da religião estabelecida, mas também na perspectiva dos livres-pensadores e das várias formas de deísmo filosófico que estes abraçavam então. O deísmo rejeita a religião em nome de uma externa e remota divindade filosófica que não interfere nas questões deste mundo e não possui atributos da providência particular, castigo e prêmio, mandamento ou ritual. Mas os hereges deístas reconheciam ao menos a existência de uma divindade transcendente, elevada acima do mundo, enquanto Espinosa rejeitou esta ideia e identificou Deus com a totalidade do universo. Em suma, Espinosa revelou-se um herege não só entre os fiéis, mas igualmente entre os representantes da heresia aceite na altura, afastando-se assim de todas as correntes espirituais importantes do seu tempo (Yovel, 1993, p. 15).

abundantemente demonstrado, é apenas a obediência e a piedade. Depois, os fundamentos da filosofia são as noções comuns, devendo toda ela ser deduzida a partir apenas da natureza; os da fé, por seu turno, são as narrativas históricas e a língua, pelo que não podemos deduzi-las senão da Escritura e da revelação, conforme demonstramos no capítulo VII. (Espinosa, 2007, p. 222).

Tanto na *Ética*<sup>17</sup>, como no *Tratado da Correção do Intelecto* e no *Tratado Teológico-Político*, Espinosa chama a atenção a respeito da importância de termos uma ideia adequada de Deus ao apontar como a crítica presente nessas obras destroem os alicerces da tradição que se firmavam na crença da transcendência de Deus. Nesse sentido, ele pensa Deus enquanto pura imanência e o mundo como sendo a expressão da substância infinita (Deus). Dessa maneira, tudo o que existe, se apresenta pela potência necessária dos infinitos atributos e modos de Deus (o homem como parte/expressão da natureza infinita de Deus). Porém, nem o entendimento e nem a vontade fazem parte dessa natureza de Deus e não podem ser tidas como causas livres<sup>18</sup>. Para Deleuze, na *Ética*, Espinosa demonstra todo o seu esforço para colocar em xeque o rompimento necessário do vínculo entre a liberdade e a vontade.

Quer a liberdade seja concebida como poder de uma vontade de escolher ou mesmo de criar (liberdade de indiferença), ou como o poder de se regular por um modelo e de o realizar (liberdade esclarecida). Desde de que se conceba assim a liberdade de Deus (...) já que a sua potência se encontra limitada por modelos de possibilidade (Deleuze, 2002, p. 88).

Assim, para Espinosa, jamais a liberdade pode ser tida como uma propriedade da vontade, “a vontade não pode ser nomeada causa livre: ou seja, a vontade, finita ou infinita, é sempre um modo que é determinado por outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus sob o atributo pensamento” (Espinosa, 2007, p. 55). Dessa maneira, tudo o que existe, se apresenta pela potência necessária dos infinitos atributos e modos de Deus (o homem como parte/expressão da natureza infinita de Deus). Porém, nem o entendimento e nem a vontade fazem parte dessa natureza de Deus e não podem ser tidas como causas livres. Deleuze nos diz que:

Eis por que nem o entendimento, nem a vontade fazem parte da natureza ou essência de Deus e não são causas livres. A necessidade sendo a única modalidade de tudo o que é, somente deve dizer-se livre uma coisa ‘que existe só pela necessidade de sua natureza e só por si é determinada a agir’: é o caso de Deus constituído por uma infinidade de atributos, causa de todas as coisas no mesmo

<sup>17</sup>Obra finalizada em 1675, mas que foi publicada somente em 1677 como obra póstuma. Em 1690 todas as obras de Bento Espinosa foram colocadas no Index católico.

<sup>18</sup>Recomendamos a leitura do Livro II da *Ética*, intitulado: *A Natureza e a Origem da Mente*, em especial das Proposições 46, 47, 48 e 49.

sentido que causa de si. Deus é livre porque tudo decorre necessariamente da sua própria essência, sem que conceba possíveis nem crie contingentes. O que define a liberdade é um 'interior' de um 'si mesmo' da necessidade. Nunca somos livres em virtude da nossa vontade e daquilo por que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre (Espinosa, 2007, p. 89).

Conforme a citação acima, Deleuze nos deixa claro que para Espinosa somente deve dizer-se livre uma única causa, uma vez que sendo a necessidade uma modalidade singular de tudo o que é e existe só pela necessidade de sua natureza e só por si é determinada a agir: é o caso de Deus, que é constituído por uma infinidade de atributos, é simultaneamente causa de todas as coisas e é causa de si. Nesse sentido, Deus é causa imanente de tudo. Não é criador e nem juiz. E se toda a realidade é a expressão da natureza infinita de Deus (enquanto pura imanência), torna-se impossível falarmos de uma hierarquia entre os seres, mas falaríamos de singularidades e graus de potência a partir da composição existente entre os modos.

[É em] um plano comum de imanência em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos. Esse plano de imanência ou de consistência não é um plano no sentido de desígnio no espírito, projeto, programa, é um plano no sentido geométrico, seção, interseção, diagrama. Então, estar no meio de Espinosa é estar nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver. Em que consiste esse plano e como construí-lo? Pois é ao mesmo tempo completamente plano de imanência, e todavia deve ser construído (...) (Deleuze, 2002, p. 127).

Estamos diante então, de uma outra Ética: da recusa da transcendência divina e da possibilidade de demonstração de que o nosso intelecto pode conhecer adequadamente a natureza de Deus. Em outras palavras, o axioma Espinosano, quando pensa Deus enquanto imanência, inserido nesse plano comum de imanência onde nós todos, tal qual tudo o que existe também está inserido, significaria o abandono da tese da *criação*<sup>19</sup> em função da ideia de *expressão*. Segundo Deleuze,

L'idée d'expression rend compte de la véritable activité du participé, et de la possibilité de la participation. C'est dans l'idée d'expression que la nouveau principe d'immanence s'affirme. L'expression apparaît comme l'unité du multiple, comme la complication du multiple et l'expression de l'Un. Dieu s'exprime lui-même dans le monde ; le monde est l'expression, l'explication d'un Dieu-être ou de l'Un qui est. (Deleuze, 1968, p. 159-160).

---

<sup>19</sup>No fundo, a ideia comum da criação repousa sobre a atribuição a Deus de uma inteligência e uma vontade mais ou menos semelhantes às nossas. Ora, absolutamente falando, Deus não tem nem inteligência nem vontade; se por hábito de linguagem continuamos a falar de inteligência e vontade em Deus, é preciso cuidar que entre a inteligência e a vontade divinas, de um lado, e a inteligência e a vontade humanas, de outro, não há uma relação maior que entre o cão, o signo celeste, e o cão, animal que ladra (Delbos, 2002, p. 75).

A substância divina não é capaz somente de autoproduzir-se, mas também é a causa de toda a natureza, da qual o ser humano também faz parte enquanto expressão da substância infinitamente infinita<sup>20</sup>. Segundo Deleuze, para Espinosa o estatuto verdadeiro do entendimento infinito está consistido nas seguintes proposições: “1º) Deus produz tal como se compreende; 2º) Deus compreende tudo o que produz; 3º) Deus produz a forma sob a qual ele se compreende e compreende todas as coisas” (Deleuze, 2002, p. 71). Logo, a *Ética* opera uma dupla crítica ao entendimento divino. Partindo da premissa de que não existe possível e que todo o possível é necessário, a força e o poder de Deus não são pensados por Espinosa como o de um legislador, com modelos ou possíveis no seu entendimento com os quais Deus regularia a criação – Deus não concebe possíveis em seu entendimento – e nem tampouco Deus seria dotado de uma vontade divina em que seria um tirano ou um príncipe. Ou seja, discorrer sobre a essência de Deus não se trata unicamente de pensar um Deus transcendente, antropomórfico (um ser que não é colérico e nem amoroso), “são estes dois grandes contrassensos que desnaturam tanto a noção de necessidade como a de liberdade” (Deleuze, 2002, p. 71). O poder e soberania de Deus estão no fato de ser imanente, sendo não apenas causa de si, mas de seus modos pela via de dois dos seus infinitos atributos: pensamento e extensão. 1º) Limita-se a compreender a necessidade<sup>21</sup> da sua própria natureza ou da sua própria essência; 2º) compreende necessariamente tudo o que emana de sua essência; 3º) produz necessariamente essa compreensão de si mesmo e das coisas (Deleuze, 2002, p. 71). Delbos, afirma que:

A doutrina espinosana dos atributos e dos modos opõe-se antes de tudo à definição da ordem dos atributos por elementos emprestados à ordem dos modos; exclui então, com singular energia, todas as representações antropomórficas de Deus. Não só Deus não é agitado por nenhum dos sentimentos humanos como não tem, para falar rigorosamente, nem intelecto nem vontade. A vontade e o intelecto não têm outra relação com Deus senão o movimento e o repouso, quer dizer, pertencem à natureza naturada, não à natureza naturante (...) Essas teses de Espinosa contradizem diretamente a ideia da criação tal como comumente entendida, bem como as ideias de ordinário ligadas a ela (Delbos, 2002, p. 74)<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Ver a *Ética*, livro I. Proposição 16: Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino) (Espinosa, 2007, p. 37 – Grifos nossos). Ver *Ética* IV. Proposição 4. Não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza, e que não possa sofrer outras mudanças que não aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é causa adequada (Espinosa, 2007, p. 273 – Grifos nossos).

<sup>21</sup> Segundo Deleuze, para Espinosa, “[...] a necessidade invocada por essas três proposições não é a mesma e o estatuto do entendimento parece variar. Segundo a primeira, Deus produz tal como se compreende e tal como existe (*Ética*, II, 3, esc.). A necessidade de compreender parece para Deus não apenas fundada na de existir, mas igual a ela. Também a ideia de Deus compreende a substância e os atributos, e produz a infinidade das coisas nos atributos (II, 4). Finalmente, à ideia de Deus corresponde uma potência de pensar igual à de existir e agir (II, 7)” (Deleuze, 2002, p. 71).

<sup>22</sup> Espinosa trata desse problema no livro I da *Ética*, em especial, nas proposições XXXI, XXXII e XXXIII.

Se afastar da tradição teológico-metafísica é condição para o livre exercício do pensamento. Isso garantiria a força política do Estado e conseqüentemente, sua constituição a partir da liberdade coletiva (a democracia).<sup>23</sup>

Ao conhecermos melhor essa substância divina e nos situando como modo dessa substância, nos será possível exercer realmente a liberdade, não como aquela que a teologia pregou ou os moralistas determinaram, pois para Espinosa, segundo Chauí, “que o homem é livre não porque seria dotado de livre-arbítrio para escolher entre alternativas igualmente possíveis, mas por ser uma parte da natureza divina dotado de força interna para pensar e agir por si mesmo” (1995, p. 10). É a partir e somente através das ideias adequadas que os afetos ou sentimentos ativos decorrem, de tal forma que se explicam pela própria potência do modo.

Nesse caso, o modo existente diz-se livre: assim, o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se, e o Livro IV da *Ética* traça o retrato deste homem livre ou forte (IV, 54 etc). O homem mais potente dos modos finitos, é livre quando entra na posse da sua potência de agir, ou seja, quando seu conatus é determinado pelas ideias adequadas de onde decorrem os afetos ativos, que se explicam por sua própria essência. A liberdade está sempre ligada à essência e ao que dela decorre, e não à vontade e ao que a regula (Deleuze, 2002, p. 89-90).

O homem não necessitaria de guias intelectuais e espirituais, pois sendo parte da natureza divina, pode comunicar-se e implicar-se com ela. “A potência do homem, enquanto se explica pela sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da Natureza” (Espinosa, 2007, p. 273). Logo, se a essência do modo é por sua vez, grau de potência é parte da potência divina, ou seja, grau de intensidade ou parte intensiva da qual o homem experimenta e também faz parte. Essa relação de comunicação é da ordem de uma necessidade ontológica<sup>24</sup>.

A única modalidade daquilo que é, é chamado por Espinosa de necessário, ou seja, tudo aquilo que é imprescindível, ou por si só ou por sua causa, afinal,

<sup>23</sup> Eis por que a filosofia espinosana ergue-se contra essas formas de dominação, pois aprisionam os espíritos, submetem as consciências, alimentam a tristeza, o ódio e o medo, enfraquecendo o conatus de cada um e o do sujeito político coletivo (Chauí, 1995, p.78). Conforme nos diz Deleuze (2002, p. 31), “o tirano necessita da tristeza das almas para triunfar, tal como as almas tristes necessitam de um tirano para se acolherem e propagarem... O que perverte a vida é o ódio, inclusivamente o ódio a si mesmo, a culpabilidade.”

<sup>24</sup> Segundo Chauí (1983, p. 59), “A passagem do Deus isento ao Deus da reciprocidade supõe a trajetória da alma e do corpo passando da sujeição às causas externas (passividade) à força interna de autodeterminação da ação, que se chama liberdade. Em si mesmos, corpo e alma, enquanto modos dos atributos divinos estão sempre envolvidos no e pelo ser infinito, porém, é este o motivo do uso do verbo “explicar” na *Ética*, a liberdade constitui o momento no qual o corpo e alma exprimem esse pertencimento – momento em que Deus se contempla a si mesmo nos seus modos, explica-se neles, explicita-se neles, se efetua.”

(...) A ideia de Deus corresponde uma potência de pensar igual à de existir e de agir.  
 (...) A potência da ideia de Deus deve entender-se *objetivamente*: Tudo o que se segue formalmente da natureza infinita de Deus segue-se também em Deus, objetivamente, da ideia de Deus, na mesma ordem e com a mesma conexão da ideia de Deus. (...) É por isso que Deus, enquanto consiste de infinitos atributos, é realmente causa das coisas tais como elas são em si mesmas (Espinosa, 2007, p. 89).

Não obstante, a crítica de Espinosa possui dois pontos cruciais, o primeiro é de que não existe nada de possível na *Natureza*, em segundo lugar, em se tratando das existências, não há nada de contingente na *Natureza* (Deleuze, 2002, p.94).

A *Natureza* dita naturante (como substância e causa) e a *Natureza* dita naturada (como efeito e modo) estão vinculadas por uma mútua imanência: por um lado, a causa permanece em si mesma para produzir; por outro, o efeito ou o produto permanecem na causa.<sup>25</sup>

Segundo Espinosa, não basta apenas esclarecer os conceitos de Deus e liberdade, mas também conciliá-los. E tal problema nos remete obviamente à ideia presente na *Ética*: fazemos parte da natureza naturante, da substância divina e como tal somos um modo, uma expressão de sua natureza e por isso não podemos mudar nossa forma, a qual tem nossa estrutura específica (corpo e alma). Enquanto parte da substância divina nada nos falta. Como já dito anteriormente, “tudo o que se segue formalmente da natureza infinita de Deus segue-se também em Deus, objetivamente, da ideia de Deus, na mesma ordem e com a mesma conexão da ideia de Deus” (Espinosa, 2007, p. 72).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Espinosa considera que viver segundo o pressuposto da ignorância ou da ausência de razão começa pela total falta de entendimento a respeito da natureza das paixões. E tal entendimento começa por saber que não há transcendência, mas uma causalidade imanente que vai da substância infinita à sua expressão, que são os seus modos. Para Espinosa, o entendimento das paixões aumenta a potência do nosso corpo e da nossa alma e a felicidade ou infelicidade irá depender justamente desse entendimento; do conhecimento da qualidade

---

<sup>25</sup> O verdadeiro estatuto do entendimento infinito consiste nas três seguintes proposições: 1º) Deus produz tal como *se* compreende; 2º) Deus compreende tudo o que produz; 3º) Deus produz a forma sob a qual ele se compreende e compreende todas as coisas. Essas três proposições demonstram, cada qual a sua maneira, que não existe possível, que todo o possível é necessário (Deus não concebe possíveis no seu entendimento, mas 1º) – limita-se a compreender a necessidade da sua própria natureza ou da sua própria essência; 2º) compreende necessariamente tudo o que emana de sua essência; 3º) produz necessariamente essa compreensão de si mesmo e das coisas). Acontece que é a necessidade invocada por essas três proposições não é a mesma e o estatuto do entendimento parece variar (Deleuze, 2022, p. 71).

das relações que envolvem o nosso corpo. “Quanto mais apto é um corpo em relação aos demais para agir ou padecer de várias maneiras simultaneamente, tanto mais apto é o espírito desse corpo em relação aos outros a perceber mais coisas simultaneamente” (Espinosa, 2007, p. 97).

Eis o motivo da insistência em Espinosa de nos chamar atenção sobre a importância do esforço que deve ser feito para um corpo/uma vida, perseverare, eleve ao máximo a sua potência de agir; experimente paixões alegres, isto é, se esforce por encontrar ‘outros corpos’ que convêm com a sua natureza, compondo e criando um plano de composição.

Tanto na *Ética*, quanto no Tratado *Teológico-político*, Espinosa nos fala a respeito do ‘estado de razão’, onde temos a composição dos homens que é formada a partir de relações intrínsecas, determinadas pelas noções comuns e pelos sentimentos ativos que delas decorrem. Contrariamente ao estado da razão, no estado civil, essa composição de homens ou até mesmo a formação do todo opera segundo uma ordem extrínseca, é determinada por sentimentos passivos de esperança e temor (temor de permanecer no estado de natureza e a esperança de sair dele). No estado de razão, lei é uma verdade eterna, isto é, uma regra natural para o pleno desenvolvimento da potência de cada um absolutamente implicada à potência do todo – esta sempre supera a do indivíduo –. Desse modo, nos afastaríamos de uma existência determinada por uma lei moral (de ordem transcendente) e que se refere unicamente às matérias de obediência que fixam o bem e o mal, o justo e o injusto, as recompensas e os castigos, institucionalizados em função do conhecimento por ouvir dizer ou experiência vaga. Esse pensamento perturbou a classe dos teólogos, políticos e filósofos do seu tempo, pois é muito mais fácil convencer a um povo oprimido e que vive sob a égide da imaginação e não do entendimento.<sup>26</sup>

## REFERÊNCIAS

CHAUÍ, M. **Gramática e filosofia. Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

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

---

<sup>26</sup> “(...) do mesmo modo que a potência absoluta de Deus é dupla, também são duplas, a potência de existir e de produzir, a potência de pensar e de compreender, a potência do modo. É a aptidão para ser afetado que se diz em relação ao modo existente, e particularmente em relação ao corpo; e a potência de perceber e imaginar que se diz em relação ao modo considerado no atributo do pensamento, portanto em relação ao espírito” (Deleuze, 2002, p. 109).

*Rev. Interd. em Cult.e Soc. (RICS)*, São Luís, v.10, n. 1, jan./jun. 2024  
ISSN eletrônico: 2447-6498

DELBOS, V. **O Espinosismo. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913.** Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l'expression.** Paris: Editions de Minuit, 1968.

DELEUZE, G. **Espinoza. Filosofia Prática.** Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002, 135 p.

DELEUZE, G. **Espinoza e os signos.** Porto: Rés Editora. s/d. 202 p.

ESPINOSA, B. **Tratado Teológico-Político.** Tradução J. Guinsburg e Newton Cunha, 1ª. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2014, 371 p. 2014.

ESPINOSA, B. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras.** Tradução e notas de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, 423 p.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiadamente Humano.** São Paulo: Escala, 2007 A.

NIETZSCHE, F. **O Anticristo: maldição ao cristianismo:** Ditirambos de Dionísio. Tradução, notas e posfácio de Paulo César e Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007B.

YOVEL, Y. **Espinoza e outros hereges.** Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1993.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).