



Imanência e transcendência?: o problema das relações lógicas entre deus e o universo em Spinoza

Autor(es): Ribeiro, Leonardo

Publicado por: Universidade Católica de Petrópolis; Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/32983>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/1984-6754_4-2_5

Accessed : 19-Apr-2024 04:56:31

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



Synesis

Revista do Centro de Teologia e Humanidades
ISSN 1984-6754

Revista do Centro de Teologia e Humanidades

UCP

Universidade Católica de Petrópolis



ibict

Instituto Brasileiro de Informação
em Ciência e Tecnologia

IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA? O PROBLEMA DAS RELAÇÕES LÓGICAS ENTRE DEUS E O UNIVERSO EM SPINOZA

IMMANENCE AND TRANSCENDENCE? THE PROBLEM OF LOGICAL RELATIONSHIPS BETWEEN GOD AND UNIVERSE IN SPINOZA*

LEONARDO RIBEIRO**
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL

Resumo: O artigo propõe problematizar ou inquirir sobre *as relações lógicas* entre Deus ou substância e o universo dos modos em Spinoza (1632-1677), provando, ao seu fim, a hipótese de que podem, tais relações, ser devidamente demarcadas como de transcendência e de imanência em conciliação. Para tanto, o trabalho efetua o estudo do escólio da EIPXXIX, condição da prova, sob o apoio de outras passagens da **Ethica** (1677) e de obras complementares. Essa opção metodológica é constituída à luz do percurso cronológico escolhido para o desenvolvimento ou solução da problemática anunciada: [A.] o percurso do processo especificamente horizontal e interno à *causa sui*, substância, Deus ou a unidade dos atributos; [B.] o percurso do processo por meio do qual a *causa sui* posiciona-se *verticalmente* como *causa efficiens* ou imanente, desdobrando o universo dos modos enquanto algo distinto *de/em si, outrem*; [C.] o percurso do processo em que se demonstra que, apesar de ser produto ou efeito distinto de Deus *ou* seus atributos (*causa sui*), o universo persevera relacionando-se imanentemente *com* ele, conquanto em primeira instância Deus ou seus atributos persistirem numa “perspectiva” transcendente ou ainda distante em “despeito” a esse mesmo universo – o que prova a hipótese apresentada.

Palavras-chave: Relações Lógicas; Transcendência; Imanência; Deus; Universo dos Modos.

* Artigo recebido em 10/10/2012 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 22/11/2012.

** Pesquisador da Universidade Estadual do Ceará, Brasil. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará; especialista em Teorias da Comunicação e da Imagem pela Universidade Federal do Ceará e graduado em Comunicação Social pela Universidade de Fortaleza. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9792290555216316>. E-mail: leoribeiro22@gmail.com.

Abstract: This article proposes to problematize or inquire about the logical relationships between God or substance and the modes universe in Spinoza (1632-1677), proving, by its end, the hypothesis that can, such relationships, be properly demarcated as transcendence and immanence in conciliation. For this, it's necessary the scholium study of EIPXXIX, condition of proof, under the support of other passages of **Ethica** (1677) and additional works. This methodological option is constituted in the light of the chronological route chosen for development or solution of the problematic announced: [A.] the course of the horizontal specifically process and internal to the *causa sui*, substance, God or the unity of attributes; [B.] the course of the process throughout which the *causa sui* is vertically positioned as *causa efficiens* or immanent, unfolding the modes universe while distinct something of/whithin her, *other*; [C.] the course of the process where it is demonstrated that, despite being distinct product or effect of God or His attributes (*causa sui*), the universe perseveres in an immanent relationship *with* him, although in the first instance God *or* his attributes persist in a transcendent "perspective" or still distant "in spite of" this same universe - what proves the hypothesis presented.

Keywords: Logical Relations; Transcendence; Immanence; God; Modes universe.

Introdução

É consenso entre determinados hermenutas atribuir a Benedictus de Spinoza (1632-1677) o qualificativo de *filósofo da imanência*. Tal atribuição é geralmente defendida pela *linha de intérpretes imanentistas* (cf. FERREIRA, 1993, p.281), os quais, de formal geral, justificam-na a partir de três aspectos intrínsecos à ontologia do pensador seiscentista: 1º- há um processo a partir do qual o Ser spinozano, ou seja, Deus enquanto *causa immanens*, produz o universo dos modos à mesma medida em que no último persiste; 2º- nela, a ontologia em questão, está então incutida a fórmula de que o Ser *no* universo se mantém como causa, ao passo que, por seu lado, o universo dos modos *no* Ser se conserva como efeito (Cf. BRITO, 1957, p. 195-196¹); 3º.- há, por conseguinte, o subentendido e "incontestável" fato de que na ontologia de

¹ Aqui, o comentador diz: "tanto importa afirmar [...] Deus está no universo [...] como [...] universo está em

Spinoza só existe, ao fim e ao cabo, *uma única relação lógica possível* entre Deus e o universo dos modos, qual seja, *uma relação estrita de imanência*. Logo, Spinoza só pode ser um filósofo da imanência, dizem.

Realmente, no tocante à especificidade desse terceiro aspecto sob o apoio dos dois primeiros (1º.;2º.), considera-se que ele, o fato da estrita imanência relacional entre o Ser e o universo, é: garantia por meio da qual se “respeita os intuitos” do pensador, filósofo da imanência (FERREIRA, 1993, p.281); é instrumento de contraposição “herética” do spinozismo à clássica postura filosófica da opção por um Ser transcendente relativamente ao mundo, postura que assola a maior parte da história da metafísica. Nesse sentido, enuncia-se sobre a ontologia de Spinoza: nela, se “elimina a transcendência de Deus [...]” (YOVEL, 1993, p.:165)²; “Deus é sempre Deus manifesto, jamais o Deus escondido que nos apavora com “o silêncio dos espaços infinitos” [...]” (CHAUÍ, *in* *Dicurso* (26), 1996, p. 127). Contudo, pensa-se que argumentos como esses devem ser parcialmente contestados, posto que há, como se verá pelas próprias indicações dos textos de Spinoza, não só a estrita relação de imanência entre Deus e o universo dos modos, mas também uma relação de transcendência em meio a eles – relação que já seria anunciada de forma breve, por exemplo, por Ferdinand Alquié na segunda parte de **Le rationalisme de Spinoza** (1998, capítulo IX, p.159-162).

Nesse itinerário, o presente trabalho propõe: problematizar ou inquirir sobre *as relações lógicas*, e não apenas uma, entre Deus ou substância e o mundo ou universo dos modos em Spinoza, enfatizando a hipótese de que podem, tais relações, ser devidamente demarcadas como de transcendência e de imanência em conciliação. Com a prova dessa hipótese, de resto será possível concluir que Spinoza não é *stricto sensu* um filósofo da imanência, mas é, ao contrário do que comumente pensam os comentadores imanentistas, um pensador que reinstaura à sua maneira a metafísica clássica do Ser, Deus, substância, causa de si horizontal transcendente ao mundo; Ser o qual paradoxalmente constitui esse mundo numa imanência expressiva - *causa sui* como *causa immanens/efficiens* vertical -.

Para tanto, toma-se como ponto de partida a análise do escólio da proposição XXIX da primeira parte da **Ética** (*Ethica*, 1677)³, paralelamente às exegeses de outras referências

Deus”.

² Cf. também todo o volume 1º (O Marrano da Razão) de *Espinoza e outros Hereges* (1993) – onde se exacerba sem maiores reflexões os graves do tom de imanência ao atribuí-lo idiossincraticamente a Spinoza; o que, para Yovel, autor do livro, dar-se-ia em função da tese de certa herança marrana por parte do filósofo: “[...] Espinoza reiterou um forte modelo marrano no seu apego a uma via alternativa para a salvação” (YOVEL, 1993, v.1, p. 42).

³ Siglas e abreviações indicativas da *Ética*: ax. – axioma –; Ap. – apêndice –; c – corolário –; def. – definição –; d – demonstração –; s – escólio –; P – proposição –; Pref. – Prefácios –.

textuais⁴, porquanto essas auxiliam a elucidação daquele, escólio há pouco abordado. Além do mais, essa opção metodológica é constituída justamente em função daquilo a que se destina o escólio da EIPXXIX, qual seja, demonstrar a síntese de um triplo processo em uma só e mesma ontologia: [A.] o processo - autoprodução de si - especificamente horizontal e interno à *causa sui*, substância, Deus ou a unidade dos atributos, isto é, aquilo que existe em si e por si mesmo (*in se est, et per se*); [B.] o processo - produção de *outrem* - por meio do qual a *causa sui* “posiciona-se” verticalmente como *causa efficiens* ou imanente⁵, desdobrando o universo ou a tríade dos modos infinitos imediatos, infinitos mediatos, e finitos enquanto algo distinto de/em si; [C.] o processo - relacional – no qual se demonstra que, apesar de ser produto ou efeito distinto de Deus, o universo persevera relacionando-se imanentemente *com Ele*, conquanto em primeira instância Deus, a *causa sui* ou seus atributos persistirem numa “perspectiva” transcendente ou ainda distante - *causa sui* não estritamente *efficiens/immanens* - em “despeito” a esse mesmo universo, o que prova a hipótese fundamental deste trabalho.

Adiante, também não se deve deixar de constituir debate com comentadores os quais têm tratado do problema levantado aos seus modos.

O Escólio da EIPXXIX

Ao intitular em EIPXXIXs Deus, substância, *causa sui* ou atributos de *natureza naturante* (*naturam naturantem*) e o universo dos modos infinitos imediatos, infinitos mediatos e finitos de *natureza naturada* (*naturam naturata*), Spinoza explicitamente assume uma postura precavida. E relativamente a quê? Ao que parece, o pensador seiscentista quer prudentemente se precaver de uma possível confusão em sua ontologia, a saber: a não percepção, por parte do leitor, dos

⁴ Para a *Ética*, utiliza-se: a) a tradução para o português de Tomaz Tadeu – SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 –; b) o texto em latim, interno à edição de referência de Gebhardt – SPINOZA. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2.Auflage 1972, 4v; algumas epístolas, como VIII, XII, XV, XXXI, LXXIII etc. (SPINOZA. *Epistolae*. Tradução para o espanhol de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988 + edição de referência de Gebhardt citada; trechos do *Breve Tratado* (SPINOZA. *Tratado Breve*. Tradução para o espanhol de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990); *Tratado da Reforma da Inteligência* – SPINOZA. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

⁵ Existem, em Spinoza, diferentes sentidos intrínsecos ao termo “causa”. Esses sentidos se desvelam de acordo com nomes segundos (*sui, interna* etc.), com os quais o próprio termo “causa” entra em sintaxe precisa. Há na ontologia Spinoza, com efeito, a presença de múltiplas causas, sejam elas homólogas ou dependentes umas das outras (Cf. BOSCHERINI, E., *Lexicon Spinozanum*, p. 126-139). Nesse contexto, acredita-se que a *causa sui* pode, em certo sentido, ser homóloga à *causa efficiens*. Mas isso não significa inferir, como se tentará provar mais à frente, que a própria *causa sui* é estritamente *efficiens* ou *immanens/vertical*, posto que antes é, segundo a hipótese deste trabalho, instância *transcendente* [*plano horizontal distinto*], e não imanente, vertical ou transversal ao mundo.

planos específicos ou distintos de Deus - *causa sui*, Ser, múltiplo dos atributos, natureza naturante - e dos modos - natureza naturada, efeitos os quais seguem de/em Deus. Portanto, segundo Spinoza, é necessária a reiteração, como critério de prudência, de que deve haver clara distinção entre as essências respectivas de Deus e daquilo que desse último segue como universo ou modos, mesmo e apesar do universo ou modos ser determinado imanentemente “pela necessidade da natureza divina [...] a existir e a operar de uma maneira definida” (EIPXXIX). Justamente por isso: “antes de prosseguir [com outras proposições]⁶, quero aqui explicar, ou melhor, lembrar⁷, o que se deve compreender por natureza naturante e por natureza naturada⁸” (EIXXIXs, GII, p. 71), diz o pensador – e isso não exclui, decerto, inferências sobre as relações lógicas entre ambos os conceitos.

[...] por *natureza naturante* [*naturam naturantem*] devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles *atributos* da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, (pelo corol. 1 da prop. 14 e pelo corol. 2 da prop. 17) Deus, enquanto é considerado uma causa livre. Por *natureza naturada* [*naturam naturatam*], por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, *todos os modos dos atributos de Deus*, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidos (EIPXXIXs.; GII, p.71).

Como se percebe, na citação acima há factualmente a distinção entre as essências de Deus e universo ou modos, o que se decorre quando são mais precisamente intituladas como natureza naturante e natureza naturada. Ademais, para além da distinção conceptual entre essas duas essências, o corpo da EIPXXIXs efetua remissões (EIPXIVcI; EIPXVIIcII) as quais, por seu lado, dizem respeito exclusivamente a Deus, substância, atributos ou natureza naturante. De certa maneira, esse informe demonstra um “favorecimento expositivo” do

⁶ Observação nossa.

⁷ Sem dúvida, Spinoza já reitera a distinção entre as essências de Deus e dos modos desde o início da *Ethica*. Cf., por exemplo, as definições V e VI, e axioma I da EI; cf. ademais a carta XII, a famosa carta sobre infinito cujo destinatário é Luis Meyer, em que, além de elucidacões sobre o problema da infinitude substancial, também se observa a clara ênfase de Spinoza na distinção das essências da natureza naturante (Deus/substância) e natureza naturada (modos), o que se dá no escopo da explicação de quatro conceitos fundamentais: substância, modo, eternidade e duração. Nesse sentido, diz o pensador que “[...] concebemos a existência da substância como absolutamente diferente daquela dos modos” (tradução nossa; cf. p 131, da edição de Atilano Dominguez, 1988). Adiante tratar-se-á dessa distinção de forma mais completa.

⁸ Ambos os termos não são originados em Spinoza, mas no tomismo, como o próprio filósofo aponta no capítulo oitavo da primeira parte do *Breve Tratado*. Contudo, como já dizia Olga Weijers segundo Ferreira (1993, p. 296): “à exceção de Bacon e Bruno, todos os predecessores de Espinosa utilizaram os termos [natureza naturante; natureza naturada] para indicar um princípio criador distinto da criação”. Apesar de tudo, Spinoza, mesmo como “herdeiro” de Bacon ou Bruno, ainda preserva o sentido tomista da distinção entre os termos, diz Ferreira (*Ibidem*) contrariando a própria Weijers (*Ibidem*). Colchetes e observações nossas.

último - pelo critério da quantidade de informações a ele relacionados - em detrimento da concepção de natureza naturada, universo ou modos, sem remissões específicas.

Nesse momento inicial, esses termos - Deus ou natureza naturante / modos ou natureza naturada - serão então explanados em determinado sentido “cronológico” - 1. “favorecido” conceito de Deus; 2. Modos. Isso também se justifica em função da empresa spinozana demonstrada já no **Breve Tratado**, aonde abordaria o primeiro dos termos no oitavo capítulo, **Da natureza naturante**, e o segundo deles no nono capítulo, **Da natureza naturada**, uma vez que o último do primeiro dependeria para ser abordado⁹.

A. Deus e a autoprodução de si

De acordo com o escólio acima citado, as orações ou eixos atribuídos a Deus ou natureza naturante são: **eixo α** - o que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido; **eixo β** - os atributos os quais exprimem a essência eterna ou infinita da substância ou Deus¹⁰; **eixo γ** - a liberdade absoluta de Deus¹¹. Apresentar primeiramente, neste tópico **A.**, Deus a partir da sobreposição desses três eixos - orações de EIPXXIXs - proporcionará um panorama adequado da compreensão daquilo: [tópico **B.**] através do qual o universo, plano dos modos ou natureza naturada é constituído *a posteriori* e diferencialmente; [tópico **C.**] com o que esse mesmo universo se relaciona em lógica transcendente e imanente.

eixo α . de EIPXXIXs [o que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido]

Dizer que, no exórdio do EIPXXIXs, a natureza naturante ou divina é aquilo cuja existência é *em si e por si* indica clara e primeiramente uma espécie de processo existencial dado

⁹ Cf. *Breve Tratado*, parte I, capítulos 8 e 9.

¹⁰ Eixo que remete a EIPXIVcI e a EIPXVIIcII.

¹¹ Sem dúvida, esses três eixos já estão presentes nas primeiras definições da *Ética*I, tais como as EIdéf.I, EIdéf.III, EIdéf.IV, EIdéf.VI, EIdéf.VII e EIdéf.VIII. Eles poderiam mesmo ser apresentados a partir de um esforço de conciliação entre as definições em jogo. Todavia, considera-se que os mesmos estão ali, nas definições da EI, ainda como que muito apartados, não se apresentando, de resto, em imediata síntese enunciativa, o que dificulta ou prolonga em demasia o processo unívoco de suas exposições, no itinerário de uma hermenêutica estrutural, por exemplo. Diferentemente, essa síntese está mais evidente no próprio escólio da EIPXXIX, uma espécie de desdobramento indireto das definições da EI, nele em unidade de relação mais explícita. Desse modo, opta-se também, no escopo do problema a ser resolvido, por não apresentar, por exemplo, a *causa sui*, substância e Deus separadamente ao longo da exposição dos eixos selecionados no escólio da EIXXIX, sobre a natureza naturante, uma vez que ele não o exige necessariamente, ao contrário das definições da EI, as quais não apresentam imediatamente a homologia radical entre, por exemplo, Deus ou substância e *causa sui*.

em e *por* Deus. Isto é, esse processo não apenas persiste como um imutável dado *em* Deus, mas é posto *por Ele* (si) próprio. Assim, Deus ou natureza naturante é aquele que vivencia o processo de sua existência, homóloga à sua *essência* (cf. EIPXX), na medida em que *Ele* mesmo *o põe* em si, sendo, portanto, causa de “seu” si (*causa sui*). Por isso, “por substância [natureza naturante, Deus ou causa sui] entendo o que existe em si e por si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (EIDef.III; GII, p. 45)¹². Conclui-se: o Deus que “experimenta” a sua existência processual como si e que do mesmo modo a instaura é, lógica e respectivamente, *experimentador* e *produtor* dessa existência; em outras palavras, Deus é a razão causal (*causa sive ratio*) da conjuntura essencial ou existencial a qual vivencia no seu próprio interior (cf. EIDef.III/EIDef.I, onde tal enunciado está bem delineado numa espécie de fusão – apesar dessas definições não utilizarem como “sujeito principal” a nomenclatura Deus¹³, mas respectivamente *substância* e *causa sui*¹⁴). Logo, isso leva a inferência de que não existem, por conseguinte, instâncias externas constituintes do plano existencial de Deus, pois “o que faz com que a substância [Deus] exista também segue exclusivamente de sua própria natureza [...]” (EIPXIId.)¹⁵.

Realmente, mesmo que o escólio da EIPXXIX, no itinerário do eixo α aqui em questão, não remeta imediata e diretamente a EIDef.I da *causa sui* ou aquilo que é em si e por si, é de se observar como a última é paradigmática, ou no que tange às explicações sobre Deus, não só para o primeiro - o escólio referido - mas para toda a EI¹⁶ (*De Deo*). Nesse sentido, **por um lado** se deve concordar com o que defende Emanuel A. Fragoso (2001), ao enunciar na mesma esteira de Delbos (2002) que: “sem a *causa sui* definida, Spinoza não poderia provar a existência divina e nem sequer postular a sua existência” na EI (FRAGOSO, in *UNOPAR Cient., Hum. Educ.*, v.2, n°1, 2001, p.84) - *causa sui*, Deus, também disposta indiretamente como natureza naturante em oração ou eixo α de EIPXXIXs. Portanto, “a [EIDef.I da]¹⁷ *causa de si funda* a ontologia [...]” spinozana (*Ibidem*)¹⁸, isto é, legitima-a linguisticamente “enquanto

¹² Grifos meus.

¹³ Que será pela primeira vez expressa na EIDef.VI.

¹⁴ As quais, como neste trabalho já se pressupõe, são idênticas ao próprio Deus de Spinoza.

¹⁵ Spinoza faz referência a EIPXI na própria EIPXXIX, sob o itinerário de sua demonstração.

¹⁶ O que se torna logicamente óbvio, caso haja a tomada de consciência, da parte do leitor, de que a ordem de razões pela qual a *Ética* é constituída parte, sem dúvida, de definições como EIDef.I e EIDef.III, elementos indemonstráveis apesar de “inquestionáveis”, e de axiomas, os quais, estando *a priori* coligados às primeiras, farão seguir “existencialmente” o corpo das proposições, corolários e escólios das partes da obra.

¹⁷ Observação nossa.

¹⁸ Sobre essa temática e do ponto de vista da história da filosofia, Delbos, na terceira lição de seu *O espinosismo*,

abertura e fundamento do sistema” e do Deus de Spinoza (FERREIRA, *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, 1993, p. 272) - o que não exclui a importância da EIdéf.III¹⁹ acerca do Ser.

Por outro lado, é necessária a discordância para com Deleuze (1968), uma vez que desvaloriza as definições I a V da EI, campo também ocupado pelas def.I e def.III sobre o Ser. Como essa desvalorização se dá? Através da defesa deleuziana, no itinerário da interpretação do Deus de Spinoza, de que as definições em jogo são estritamente nominais, ou melhor, não têm profundidade ontológica²⁰, apesar de serem necessárias ao mecanismo de futuras demonstrações concernentes ao Ser (DELEUZE, 1968, p. 65), tal como a que está presente em EIPXXIX, ponto de partida para este tópico: eixo α de EIPXXIXs. Ademais, é patente o esforço do pensador contemporâneo em voltar-se apenas para a EIdéf.VI - seu objeto privilegiado -, subvalorizando paralelamente as cinco primeiras definições da EI, consideradas como nominais em “despeito” a Deus. Segundo o intérprete, essa postura pode ser justificada uma vez que, no tocante ao fundamento ou gênese da existência ou essência vivenciada por/em Deus, natureza naturante ou *causa sui*, a sexta definição da primeira parte da **Ética** é mais *real* ou mais consistente de um ponto de vista ontológico: *la définition réelle de Dieu (Ibidem)*²¹. Isto é, de acordo com Deleuze, a EIdéf.VI ao lado de sua *explicatio* é o que melhor desvela o processo interno *a priori* inominável por meio do qual a existência ou essência de Deus é incutida nele e por ele, na mesma medida em que a vivência intelectivamente, definindo-o ao fim e ao cabo de forma mais completa. E por quê? Porque nela (EIdéf.VI) o

crê que o conceito spinozano de *causa de si* é ressonante herdeira da concepção de *causa de si* cartesiana: [...] quaisquer que sejam as origens primeiras e quaisquer que tenham sido as vicissitudes do conceito de “causa de si”, é sem dúvida alguma a Descartes que Espinosa tem-no tomado (DELBOS, 2002, p. 37-8). Ora, é exatamente devido a essa herança cartesiana que Spinoza pôde adaptar o conceito em questão às suas próprias exigências, tornando possível à sua maneira a demonstração acerca do movimento real cujo próprio Ser ou *causa sui* se autoproduz e se entende, o que para Descartes seria inconcebível: “Spinoza não pensará mais a *causa sui* como lugar da incompreensibilidade divina [tal como Descartes], mas como modelo de inteligibilidade integral do real [...]” (ROCHA, *in Conatus*, v.3, n°5, 2009, p. 78).

¹⁹ Juntas, elas, as definições em jogo, auxiliam por fusão a explicação deste eixo α ou 1ª oração da conjuntura da natureza naturante ou Deus - explicitada inclusive em EIPXXIXs.

²⁰ De acordo com M. L. Ferreira - em *Dinâmica da razão na filosofia de Spinoza* (1993, p. 274) -, apenas a primeira definição da EI ou a *causa sui* poderia ser considerada “ainda que em aparência” como estritamente nominal, não-essencial, posto que estaria sendo exposta enquanto vazio essencial de nomes pautados em objetos dos sentidos, objetos do senso comum, e não em condições genéticas ou razões ontológicas reais: definição como disposição linguística ou “camada” produzida *de/em* ideias essenciais inomináveis. Todavia, segundo a comentadora, isso, apesar da aparência, já poderia ser solucionado “sem atrito” pela sobreposição da EIdéf.III e da EIdéf.VI à EIdéf.I, o que nega, de resto, a afirmação de Deleuze de que *todas* as cinco primeiras definições da EI são nominais; afirmação a qual também pode ser posta em xeque por meio das condições metodológicas de uma adequada definição em acordo com o próprio Spinoza, pois, para ele, em nenhum momento a *causa sui* é uma simples definição nominal, mas, ao contrário, é instância passível de acréscimo de outras definições de gênese ontológica. Cf. parágrafo 94 do *Tratado da Reforma da Inteligência*; e TEIXEIRA, 2004, *in Tratado da Reforma da Inteligência*, p. XL-XLI.

²¹ Como se verá adiante, isso é, de certo modo, verdadeiro.

argumento da *causa sui*, existência em si e por si ou Deus apresenta-se **enquanto multiplicidade expressiva²² de atributos**; nela (EIdéf.VI), o Deus que põe o “seu” *si* e vivencia intelectivamente²³ esse *si* como sua existência é o mesmo que **imperar divinamente como multiplicidade dos atributos em infinita expressão²⁴**. Sem esse dado não haveria a completa determinação do Ser.

Apesar da discordância para com Deleuze²⁵, compreende-se o seu procedimento metodológico, pois, de fato, o Deus, *natura naturans*, substância ou *causa sui* das definições EIdéf.I e EIdéf.III muita coisa ainda não é ao lhe faltar o acréscimo **da totalidade múltipla dos atributos em expressão** – expressão exposta apenas em EIdéf.VI²⁶, e não nas outras definições. Por conseguinte, mesmo que não possam ser desvalorizadas como estritamente nominais (algo contrário à empresa de Deleuze), deve-se, contudo, concordar que definições como EIdéf.I e EIdéf.III não dão conta da plena conjuntura daquilo que é em si e por si, isto é, Deus ou natureza naturante, intrínseca, por exemplo, ao escólio da EIPXXIX. Nesse itinerário e retroativamente, a EIdéf.VI é também fundamental, só que em segunda oração ou eixo **β**²⁷ pautado em EIXXIXs, para o melhor esclarecimento do *em si e por si* da natureza naturante (Deus), ou melhor, para impedir a *vacuidade* desse conceito como a simples *causa sui* na EIdéf.I ou como a estrita substância na EIdéf.III (FERREIRA, 1993, p. 274).

eixo β. de EIPXXIXs [atributos os quais exprimem a essência eterna ou infinita de Deus]

²² Utiliza-se aqui o termo “multiplicidade” no mesmo sentido da somatória do *uno* e do *múltiplo*. Portanto, acima se trata: da soma da unidade de Deus com o múltiplo dos atributos, uma conciliação *ou* multiplicidade, e não um embate entre Uno e do Múltiplo (operação empreendida em certa medida na filosofia medieval com, por exemplo, Duns Scot em *Opus oxoniense*; Cf. terceiro capítulo de E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin, 1952); assim, o múltiplo, tanto quanto o uno, se torna eterno, enquanto campo de distinções formais uma, e não mais estrito ao plano da finitude ou da duração. Cf. DELEUZE, *Espinoza e o método geral Martial Guérault*, in *A ilha deserta e outros textos*, 2006, p. 189-202.

²³ “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (EIdéf.IV); a enunciação acima sobre a intelecção de Deus acerca de *si* mesmo parte da linha de intérpretes spinozanos, tais como o próprio Deleuze (1968), Alquié (1981, *Le rationalisme de Spinoza*, p. 428-461) e Guérault (1961, *Spinoza. Dieu*, p.428-468), a qual é intitulada de *objetivista*. Essa linha interpretativa define a intelecção da essência atributiva de Deus em Spinoza não enquanto ato estrito da subjetividade humana, como diria Brunshvicg e sua leitura neokantiana (1951) ou Erdmann e sua interpretação leibniziana (1870), mas como instância objetiva já *de/em* Deus, independente da percepção dos homens – o que parece condizer com a própria natureza da EIdéf.IV, em que não trata de uma percepção subjetiva da essência de Deus por parte dos homens, mas do próprio Deus se percebendo a si mesmo, seus atributos, na medida em que existe objetivamente em si e por si (cf. FERREIRA, 1993, 294-295).

²⁴ Talvez seja especificamente por causa de seu “virtuosismo” que a EIdéf.VI seja a primeira das definições da EI a utilizar por “mérito próprio” a nomenclatura Deus, para além de substância ou *causa sui*.

²⁵ No que concerne à desvalorização, por intitulação de nominais, de todas as cinco primeiras definições.

²⁶ Realmente – por observação das definições da EI – não é possível inferir uma homologia entre a substância e a *totalidade* dos atributos até a leitura da sexta definição da EI.

²⁷ Logo, a EIdéf.VI estará adiante coligada ao eixo **β** selecionado em EIPXXIXs.

Após enunciar no escólio da EIPXXIX uma primeira oração - eixo **α** a *causa sui*, substância, Deus ou aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido - para delinear a natureza naturante, Spinoza apresenta aos seus leitores uma segunda (oração ou eixo **β**) como homóloga estruturalmente à primeira: a *causa sui*, substância, Deus, natureza naturante, além de existir em si e por si, é ao mesmo tempo a totalidade dos atributos, cada um dos quais exprime por si uma essência ou existência eterna e infinita (*aeternam, et infinitam essentiam exprimunt*; EIPXXIXs.; GII, p.71). Como desdobrar essa homologia, ou melhor, como aprofundá-la?

Estabelecer a identidade da natureza naturante, Deus, substância, *causa sui* com a *totalidade dos atributos em expressão eterna e infinita* significa inferir o seguinte: Deus ou unidade da existência, *si*, posta por si é o mesmo que a conjuntura dos atributos em existência, *si*, posta por eles mesmos (*si* múltiplo ou *ratio existendi*) através de suas próprias expressões simultâneas. Disso, é possível a extração de uma dupla observação: 1.- o *si* ou unidade existencial de Deus em si e por si é homólogo ao *si* ou múltiplo existencial dos atributos - cada um *por si* mesmo; 2.- Deus como substância, *causa sui* ou *existência em si e por si* e Deus enquanto *multiplicidade dos atributos os quais se exprimem existencialmente por si mesmos* são um único e mesmo Deus sob dois pontos de vista em conciliação. Nesse sentido, o Ser em questão é *existência posta como si e por si enquanto unidade - causa sui/substância - múltipla - atributos em expressão*²⁸, Uno e múltiplo em conciliação. Em outras palavras, a *existência* ou *si* de Deus, a qual é posta por ele próprio como *causa sui ou substância*, é o mesmo que o conjunto das divinas existências expressivas ou *si* dos atributos, postas por eles próprios²⁹. Assim, “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos [*infinitis attributis*], cada um

²⁸ Aqui não se trata de priorizar o fato da *causa sui* ser *em si e por si* e cada um dos atributos ser especificamente *por si* em seu gênero expressivo (cf. EIPXd e s). Para esse trabalho o que mais importa é estabelecer a identidade entre os dois “*si*”: o da *causa sui* como unidade divina e o da conjuntura existencial dos atributos como múltiplo divino. Além do mais, a partir da identidade dos dois *si*, acredita-se que o *por si* dos atributos encarados em especificidade (os quais não são certamente *em si*), pode transmutar-se num *em si e por si*, porquanto os mesmos atributos estariam sendo abordados do ponto de vista de sua conjuntura existencial total, não-especificada, a qual é, de resto, homóloga a da *causa sui, em si e por si*.

²⁹ Para Deleuze (1968), apontar que Deus é *atributos em expressão total* significa aprofundar o processo autoprodutor por meio do qual o ente se põe em si e por si mesmo - *uma genealogia da própria substância* -, e, com efeito, vivencia-se intelectual ou objetivamente. Nesse itinerário e partindo da EIdéf.VI (homólogo ao eixo **β** de EIPXXIXs), o intérprete enuncia aos seus leitores: a *expressão atributiva* ou autoprodução divina, *causa sui/substância*, pode ser postulada através das contrações verbais do verbo *exprimir* (*exprimer*): [1] por um lado, os *atributos exprimem* (*expriment*) a substância divina; [2.] por outro lado, a *substância* nos atributos *se exprime* (*s'exprime*); [3.] de resto, a *essência* dessa mesma substância é *exprimida* (*exprimée*) em sua totalidade *dos/nos* seus atributos constituintes. (Cf. p.49 - *Les triades de la substance* - de *Spinoza et le problème de l'expression*)

dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EIdéf.VI.; GII, p.45).

Portanto, Deus como ser único e absolutamente infinito em existência ontológica³⁰ é *existência* una de múltiplos atributos infinitos em seus gêneros (EIdéf.VI*explicatio*), todos de idêntica importância. Eis então a homologia entre a unidade da natureza naturante, Deus, substância ou *causa sui* e de Deus como totalidade dos atributos, uma vez que os dois postulados não se excluem ou se contradizem, mas se sobrepõem ou se acrescem um ao outro; o que é provado tanto pela EIdéf.VI - daí sua importância - quanto pela soma das orações ou dos eixos α e β pautados no escólio da EIPXXIX - neste último, a partir do conectivo **ou seja**: “por natureza naturante [*naturam naturantem*] devemos compreender o que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido [eixo α], **ou seja**, aqueles atributos da substância que exprimem [cada um deles] uma essência eterna e infinita [...] [eixo β]”³¹.

eixo γ . de EIPXXIXs [a liberdade absoluta de Deus]

Deve-se concluir: Deus é causa livre (oração ou eixo γ . de EIPXXIXs), visto que é causa a qual “existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir” (EIdéf.VII.; GII, p.46)³²; ou como está enfatizado no segundo corolário da EIPXVII³³: “Segue-se [...] que só Deus é causa livre. Pois **só** Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...] e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...]. Logo (pela def.7), só ele é causa livre” (EIPXVIIcII).

³⁰ Cf. também EIPXIXc; ao qual a oração β da natureza naturante em EIPXXIXs faz remissão.

³¹ É justamente por causa de enunciados como esse que Delbos, em *o Espinosismo*, já apontaria que a conjuntura dos atributos spinozanos concebida como substância *não é* em contrapartida: uma totalidade numérica, como também crê Chauí em *Nervura do real*, p. 840-43, 1999; não é constituída por atributos enquanto *propriedades, qualidades exemplares, substâncias* apresentadas como simples analogias distintas da substância única - que dessa última sairiam, ganhariam independência e, por fim, estabeleceriam cisões internas em Deus. Decerto, ao definir à sua maneira a conjuntura dos atributos, Spinoza nega as definições das conjunturas atributivas da tradição teológico-cartesiana, segundo as quais os atributos são definidos como uma multiplicidade analógica de substâncias distantes, longínquas, da substância “principal e *a priori* incognoscível” (Cf. DELBOS, 2002, p. 43-5). Cf. também proposição XIII (*Uma substância absolutamente infinita é indivisível*) e cartas XXXV e XXXVI a Juan Hudde, aonde Spinoza aponta que os atributos da substância não podem ser nem substâncias, nem propriedades, nem qualidades, e, por isso, não devem demarcar divisão interna de Deus (*causa sui*), como o faz Descartes, visto que Ele, substância ou totalidade dos atributos, é absolutamente indivisível.

³² Ademais, “[...] uma coisa existe necessariamente se não houver nenhuma razão ou causa que a impeça de existir. Se, pois, não pode haver nenhuma razão ou causa que impeça que Deus exista ou que suprima a sua existência, deve-se, sem dúvida, concluir que ele existe necessariamente” (EIPXIc.). No *Breve Tratado* o tema da liberdade enquanto aquilo que é propriamente pertencente a Deus já havia sido abordado. Nessa obra, Spinoza chega a enfatizar que o ente encontra-se numa espécie de homologia com *liberdade e perfeição*, quase não havendo distinção entre os três termos - Deus, liberdade e perfeição (Cf. BT, parte I, capítulo 4, (5)).

³³ Que o próprio EIPXXIXs faz remissão no tocante à liberdade absoluta da natureza naturante ou Deus.

Como ainda aprofundar Deus, substância, atributos, *causa sui* ou natureza naturante enquanto aquilo que é causa livre ou necessária para, por conseguinte, fazer contraste posterior com instâncias as quais não têm liberdade absoluta, tais como o universo dos modos ou natureza naturada, que, contudo, de Deus depende para ser constituído? Dizer que Deus enquanto expressão conjunta dos seus atributos põe em si a sua própria existência e, de resto, vive ou age em função ou por causa de si, como há pouco foi dito, significa em profundidade ontológica: anunciar que o Ser em jogo é, tanto quanto **necessidade determinante de sua existência ou essência** em processo ativo, **livre para se autoproduzir e agir processualmente de/em si**. Em outras palavras, diferentemente de uma determinada tradição teológico-metafísica, **necessidade** e **liberdade** em Spinoza não são antinômicas, mas designações de uma só coisa: Deus ou atributos.

Chauí (2011) apresenta uma interessante discussão sobre a diferença entre o binômio liberdade/necessidade segundo a tradição teológico-metafísica e o campo da *livre necessidade* ontológica em acordo com Spinoza. Nesse escopo, a comentadora diz acerca da primeira: “partindo das distinções aristotélicas, a tradição teológico-metafísica posterior estabeleceu um novo conjunto de distinções com que pretendia separar liberdade e necessidade” (CHAUÍ, 2011, p. 122). Para tal tradição a liberdade é radicalmente distinta da necessidade. A última, a necessidade, jaz apenas na natureza efêmera do universo ou em seus organismos intrínsecos, dos quais a conjuntura está submetida ao regime imperativo de leis mecânicas gerais e necessárias, propriedades da grande física mundana³⁴. Nesse sentido, a necessidade e seu regime intrínseco ao universo nada teria a ver com Deus, posto que, para a teologia-metafísica tradicional, esse Ser é *livre*, ou seja, diametralmente oposto às leis necessárias do/no universo ou conjunto que aprisiona organismos. E por que livre? Porque ele, Deus, é o único a ser em si uma “Boa” vontade infinita: condição pessoal através da qual, com seus atos de livre deliberação ou escolha de possíveis transcendentais, isto é, instrumentos “corretivos” das insuficiências do universo necessário sob contínuo crivo divino, promove *a posteriori* transmutações do/no apanágio mundano, isto é, das/nas imutáveis leis necessárias que lhe são

³⁴ Como se pode observar, o mundo imutável das necessidades, universo enquanto algo mecânico, que acima está ressaltado ganha complexidade explicativa - o que aqui não pode ser abordado mais a fundo - com o modelo de racionalidade científica em desenvolvimento na passagem do século XVI para o XVII - que, apesar dos embates com a igreja em situações específicas, não nega radicalmente a tradição teológico-metafísica determinada acima, com ela podendo até mesmo entrar por vezes em consonância. Tal modelo é representado pela: “teoria heliocêntrica do movimento dos planetas de Copérnico, [...] leis de Kepler sobre as órbitas dos planetas, [...] leis de Galileu sobre a queda dos corpos, [...] grande síntese da ordem cósmica de Newton e finalmente na consciência filosófica que lhe conferem Bacon e sobretudo Descartes” (SANTOS, B. V., 1988, p. 3).

intrínsecas. Assim, para a tradição em jogo, uma determinada deliberação da vontade divina é, além de critério demarcador de uma liberdade teológica, a única condição da ruptura consequente para com as leis necessárias do universo em servidão, o qual é, justamente por isso, campo dos martírios do homem, por exemplo. Como ressonância e no contexto evolutivo dessa tradição³⁵ nos seiscentos, o homem, apesar do livre arbítrio, não possui liberdade para transformar *verdadeiramente*, sem culpa ou sem pecar, a si mesmo e as coisas do mundo circundante, a não ser através do acesso reflexivo de sua alma à Livre Vontade (*Voluntas*) de uma instância externa (*Deo*), a qual é detentora de um “plano diretor” com número infinito de mudanças *possíveis*, e passíveis de escolha por deliberação, para o universo. Assim, agindo como representante dessa vontade ou inteligência extramundana livre, vontade de Deus, e num plano para escolhas divinas possíveis, o “organismo espiritual” de Deus, a alma do homem pode operar conscientemente ou sem erro a seleção de uma determinada mudança “milagrosa” para o mundo, o *topos* das imutáveis leis necessárias. Por conseguinte, a livre vontade de Deus passa, de resto, a controlar por analogia a vontade do/no homem que, por seu lado, reflete o espírito do Ser em sua alma, tornando-se, por isso, ser moral e verdadeiramente livre de erros. Como aponta Lívio Teixeira: “A verdade terá assim um critério extrínseco [...] porque vem de Deus [...] é uma criação da vontade divina” (TEIXEIRA, 2001, p. 128). Conclui-se ademais: é desse modo que Deus mesmo efetua-se como espírito infinito no mundo das necessidades, isto é, transforma-o de fora através da mediação da alma humana enquanto “sua imagem e semelhança”, livre para atuar adequadamente na geografia da indeliberável matéria universal³⁶ (CHAUÍ, 2011, p. 126).

É justamente contra essa percepção de liberdade intrínseca ao Deus da Vontade, oposto ao universo em servidão de/em leis necessárias, que Spinoza se posiciona radicalmente, constituindo uma diferente noção para o Ser. Seu Deus, o de Spinoza, não é Vontade ou Pessoa consciente livre e nem é conceito exterior à necessidade, aquilo que seria

³⁵ Christophe Miqueu expõe que os principais representantes dessa tradição foram Platão, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, os escolásticos e Descartes: “todos os grandes nomes da filosofia ocidental, cada um de maneira singular, caucionaram – ou foram interpretados da maneira como foram caucionados – a ideia de uma criação emanada de uma divindade de poder absoluto [...]” (Cf. MIQUEU, 2009, in *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, p.120-21).

³⁶ Tal procedimento é complexificado na filosofia de Descartes, em que a faculdade da livre vontade, livre arbítrio do homem deve obedecer ao crivo do entendimento anímico, uma vez que é a partir do último enquanto *cogito* que se pode, porque é passível de acesso ao entendimento divino, instituir uma verdadeira ideia e, por conseguinte, uma prática de transformação do mundo. Tal é o *preâmbulo de uma verdadeira filosofia* ou uma *ideologia cartesiana* como enunciaria Gilles-Gaston Granger. Cf., por exemplo, Introdução e *Segunda e Terceira meditações* in DESCARTES. *Meditações*. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Tradução de J. Guinsburg e de Bento Prado Junior. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

estrito às leis do mundo. O Ser spinozano é, de outra forma, a **liberdade absoluta ou a hispostasição de uma necessidade propriamente involuntária**, impessoal, sem Vontade – necessidade posta, contudo, para além ou aquém das exigências internas às leis do universo. Em outras palavras: em Spinoza, a liberdade divina não é escolha teológica ou antropomórfica de dados possíveis para a criação ou transformação do mundo necessário, mas é, de outro modo, unidade atributiva livre ou necessidade autodeterminante impessoal a qual, certamente por isso, põe-se em si e por si³⁷ sem a mediação de uma consciência voluntária, uma escolha pessoal; e que, em segundo sentido, constitui por livre potência (*Dei potentia*) o universo como seu efeito, independentemente da egocêntrica Vontade ou Querer atuante no mundo por estrita mediação da alma humana (CHAUÍ, 2011, p.127)³⁸.

Além do mais, a livre necessidade spinozana é em realidade dividida em duas: a livre necessidade em si e por si - Deus ou atributos - e a livre necessidade em outrem - Deus no universo -, que da primeira depende para existir. Com efeito, adiante é também preciso tratar de Deus como livre necessidade *em* outrem, isto é³⁹: o próprio processo de constituição do universo pelo Deus de Spinoza ou a “identificação da Substância [Deus] com a potência que legitima a organização do infinito, proporcionando a sua transição para o tempo” (FERREIRA, 1993, p.289). Só assim será possível perceber consistentemente o *modus operandi* da potência divina como produção do mundo, livre necessidade ou Deus *em* outrem, o que

³⁷ Especificamente o contrário de uma Pessoa/Deus exterior, em verdade, o espelho divino do homem, que, com sua consciência ou livre vontade teológica, escolhe *de/em* si algumas dentre as infinitas mudanças possíveis a serem projetas no mundo à distância, por intermédio estrito da alma do próprio homem, tal como um monarca à espreita, o qual, contudo, não se ausenta um instante sequer do seu imperceptível castelo imperial (cf. BRITO, 1957, p. 219-223)

³⁸ É exatamente isso que justifica, para Jacobi (*Sobre a doutrina de Espinosa em Cartas ao senhor Moses Mendelssohn; 1ª edição de 1785/ 2ª edição - com oito apêndices - de 1789*), a possibilidade da apresentação do spinozismo enquanto a mais pura expressão de uma racionalidade ontológica ateuista, uma vez que privilegia a elucidação do fundamento das coisas gnosiológica e distintamente da teologia tradicional, a qual, em si, pressupunha o Deus pessoal da Vontade deliberadora de eixos possíveis para o universo. Contudo, esse Deus spinozano não deixa de ser profundamente criticado pelo próprio Jacobi, homem de fé precursor da teleológica filosofia da história, o qual, em disputa epistolar com Lessing, resolutivo defensor de Spinoza, acaba por, mesmo que sem querer, estimular retroativamente, ao lado do Kant crítico de Spinoza em *Crítica da faculdade do juízo*, a agradável apreciação dos textos do pensador seiscentista na Alemanha a partir de 1790. Tal estímulo será um dos grandes pontos de partida para a revitalização do próprio spinozismo e para desenvolvimento consequente do idealismo alemão. Ali, o spinozismo também seria visto como importante instrumento de combate às tradições teológicas em contexto alemão; *vide*, por exemplo, o combate de Schelling – com o objetivo de “salvar a nova filosofia transcendental, tal como ela surgia com Fichte” (VACCARI *in* *cadernos espinosanos*, v. XXXIV, p. 167-192, 2011) – ao conservadorismo dos teólogos do instituto universitário de Tübingen, que haviam distorcido determinados pressupostos morais kantianos para reiteração forçosa de suas práticas ortodoxas em academia. Cf. JACOBI, F.H. “Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa” in: *Entre Kant e Hegel*. Joãozinho Beckenkamp (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.41-66; FERREIRA, M.R. “O papel de Jacobi na Recepção de Spinoza” in: *Pensar a cultura portuguesa – Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro*. Lisboa: Colibri, 1993, p. 347-361; segundo volume (*as aventuras da imanência*) de *Espinosa e outros bereges* (1993), de Yirmiyahu Yovel.

³⁹ O que ainda não foi feito até aqui.

permite anunciar por fim: a sua diferença para com o criacionismo voluntário do universo por parte da tradição teológico-metafísica há pouco anunciada; as relações lógicas de transcendência e de imanência entre Deus e o universo spinozanos.

B. Deus [livre necessidade em si] como princípio produtor [livre necessidade de/em outrem] do/no universo

O que segue da livre necessidade absoluta em si e por si, natureza naturante, Deus, atributos, *causa sui*? É como bem testemunha o escólio da EIPXXIX: “Por *natureza naturada* [...] compreendo tudo o que segue da *natureza* [naturante ou livre necessidade em si e por si] de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, *todos os modos*⁴⁰ *dos atributos de Deus* [...]” (EIPXXIXs)⁴¹. Primeiramente, no itinerário da interpretação desse fragmento de texto, é possível enunciar que há, além da homologia já tratada entre Deus, livre necessidade em si e por si, e a expressão dos atributos: a identidade radical entre os termos *natureza naturada* e *modos*, posto que são demonstrados como sendo a mesma coisa, a saber, tudo aquilo que decorre da livre necessidade absoluta em si e por si: Deus, atributos em expressão ou natureza naturante. Assim, o que segue daquilo que se põe livre e necessariamente em si e por si é factualmente a natureza naturada ou modos, isto é, o próprio universo. Decerto, segundo Spinoza, “De uma causa [livre] dada e determinada segue-se necessariamente um efeito” (EIIax.III)⁴², natureza naturada ou modos. Mas isso não basta, pois a natureza naturada só segue ou é produzida por meio da especificidade de um determinado processo divino, que deve ser anunciado a seguir.

Esse processo é expresso por Spinoza como aquele através do qual a livre necessidade, Deus ou *causa sui* não apenas persiste em si mesma “horizontalmente”, mas opera enquanto *potência* vertical (cf.EIPXVICIIcIII) a “duplicação” ou diferenciação de si como *outrem*, ou seja, como natureza naturada ou modos⁴³. De fato, é como bem delinea Ferreira (1993, p. 281): “[...] porque a “causa sui” é *também* causa imanente é possível estabelecer pontes entre a

⁴⁰ Modos infinitos imediatos; infinitos mediatos e finitos. Cf. proposições XXI a XXV da EI.

⁴¹ Grifos e observações nossos.

⁴² Colchete e observação nossos

⁴³ Isso é justamente o que Deleuze em seu *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) intitulará de segundo processo expressivo dos atributos de Deus, os quais *o exprimem* num primeiro momento em si e por si para, por conseguinte, *exprimirem-se* dos e nos modos da substância divina. (Cf. novamente p.49 - *Les triades de la substance* - de *Spinoza et le problème de l'expression*).

Substância [Deus] e os existentes” - outrem; natureza naturada; modos⁴⁴. Todavia, reitere-se que esse *outrem* - natureza naturada, modos, universo - não é literalmente a livre necessidade divina - natureza naturante, atributos, *causa sui* -, mesmo e apesar do “outrem” ser em certa medida o “duplo” da última, a qual, por seu lado e como agora se sabe, o produz, o *outrem*, com específica *potência vertical, efficiens* ou *immanens*. De outra forma, esse *outrem dos modos ou natureza naturada* se apresenta internamente enquanto “encarnação atual” diferenciada do *si* da livre necessidade *de/em* Deus, atributos ou natureza naturante. Logo, “há uma fronteira nítida entre a natureza naturante – Deus enquanto potência que necessariamente se manifesta – e a natureza naturada – Deus como manifestação ou concretização nos modos existentes” (FERREIRA, in *Conatus*, v. 4, n.º 8, Dez., 2010, p. 85-86).

Contudo, além dessa fronteira ou hiato - constituído pelo enfoque específico na clara distinção das duas realidades naturais envolvidas -, não é concomitantemente possível abandonar, como já se subentende, a seguinte inferência tética em filigrana: além do hiato entre as naturezas apresentadas - naturante/Deus; naturada/modos/desdobramento de Deus - subjaz em coexistência paradoxal e dedutiva o postulado da *unidade* de ambas: uma persistência filosófica de um postulado da imanência. Certamente esse postulado tem por garantia o termo **Natureza** na célebre fórmula **Deus, ou seja, a Natureza** (*Dei, sive Naturae potentia* da EIVPIVd, GII, p.213, em remissão ao corolário da EIPXXIV). Esse termo, no que tange à conexão ou unidade entre natureza naturante ou Deus e natureza naturada ou modos do Deus desdobrado em hiato apodítico, conclama para si: [a.] o fato de que é termo, Natureza ou Deus, remissivo tanto à Natureza naturante quanto à Natureza naturada⁴⁵; [b.] o enunciado de que a *Natureza* interna à frase *Deus, ou seja, a Natureza* é elo conjuntivo a partir do qual se sustenta a união ou conexão forçada da Natureza naturante com seu efeito, a Natureza naturada. Mais precisamente: a **Natureza é sutura divina** - porque do próprio Deus - através da qual se promove a união perseverante entre natureza naturante, Deus ou atributos e natureza naturada, modos ou efeitos de Deus ou atributos, mesmo que, por outro lado, ainda persista ao fundo da superfície da união expressa uma abissal fissura em meio a essas mesmas naturezas: hiato persistente por “de trás” do elo conjuntivo ou da própria Natureza/Deus - Natureza naturante/causa + Natureza naturada/efeito. Inversamente, conclui-se: enunciar *Deus, ou seja, a Natureza*, isto é, natureza naturante + natureza naturada⁴⁶, não significa,

⁴⁴ Colchetes, observação e grifo nossos.

⁴⁵ Seja ela constituída de modos infinitos ou finitos; cf. EIPXXI a EIPXXIX.

⁴⁶ Se é assim, tanto quanto a natureza naturante, a natureza naturada ou modos possui um valor intrínseco de

portanto, decretar a negação radical da bipartição *a priori* de Deus mesmo *em* duas “faces distintas” - natureza naturante/causa \neq natureza naturada/efeito⁴⁷. Portanto, a “face” ou *si* de Deus (*causa sui*/natureza naturante/atributos em expressão) e a “face” de seu desdobramento processual como *outrem* (natureza naturada; modos; Deus ou atributos desdobrados) são *instâncias forçosamente íntimas, unidas, porém ainda distintas*. É decerto isso que evidencia, de resto, o patente paradoxo interno à ontologia spinozana, porquanto permanece envolvida numa lógica argumentativa cujo enunciado geral é positivamente regido pela unidade ou bipartição do Ser divino em naturezas naturante e naturada (Cf. DOMINGUES, 1991, p.111-112).

C. As relações lógicas entre Deus e universo

Decerto, esse é o pressuposto lógico basilar a partir do qual Spinoza explicita ao fim do escólio de EIPXXIX⁴⁸ uma relação lógica verificável⁴⁹ entre Deus - natureza naturante, *causa sui* enquanto estrita potência vertical, *immanens* ou *efficiens* - e a essência dos modos do universo - natureza naturada, efeito distinto ou diferenciado de e em Deus, a saber: uma relação existencial de primeiro tipo, qual seja, **de imanência**. Realmente, essa relação se caracteriza pela evidência spinozana de que as essências dos modos ou natureza naturada são instâncias ontologicamente unidas à natureza naturante, Deus ou à totalidade dos atributos, posto que só “existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas” (EIPXXIXs), embora, por outro lado, decorram como distintas de/em Deus mesmo: *si* de Deus diferenciado de/em *si* mesmo como *outrem*: natureza naturada, universo ou essências dos modos. Se é assim, as três essências internas à terminologia modos-natureza naturada em EIPXXIXs, ou melhor, **a essência dos modos infinitos imediatos** (“o que segue da natureza absoluta de um atributo de Deus” - EIPXXI), **a essência dos modos infinitos mediatos** (“o que segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo [...] deve também existir e ser

realidade ou essência inquestionavelmente concreta e eterna. Portanto, acima, em corpo de texto principal, não se concorda, ademais, com interpretações de comentadores tais como Léon Brunschvicg, Alan Hart e Jonathan Bennet, os quais reduzem os modos ou natureza naturada a simples dados provisórios exteriores e finitos da imaginação, “sem consistência ontológica”, desconsiderando expressamente a *essência* interna e infinita dos mesmos. Cf. FERREIRA, 1993, p.298-299 e Ep.XII a L. Meyer.

⁴⁷ Afinal de contas, “imprensar” uma natureza na outra não recobre ou preenche em definitivo o abismo anunciado entre elas, posto que, nesse caso, opera-se apenas uma diminuição da sua espessura.

⁴⁸ O principal objeto de análise desse artigo.

⁴⁹ Define-se acima uma relação imanente processual imediatamente verificável, segundo o enunciado paradoxal *da unidade bipartida* enfatizada acima, entre Deus e os modos por meio do critério da comparatividade dessa mesma relação com uma outra, de transcendência, não perceptível à primeira vista, que será tratada adiante.

necessariamente infinito” - EIPXXII) e a **essência dos modos finitos** (“[...] modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”, não-absoluta devido aos constrangimentos externos da finitude – EIPXXVc) **estão relacionadas com e em Deus enquanto elementos os quais nele imanentemente decorrem enquanto algo distinto do próprio Deus, da natureza naturante ou da totalidade dos atributos**⁵⁰. Aliás, é em vias de dar contínua ênfase a esse primeiro tipo de relação demarcada que, num enunciado inverso - ou seja, partindo em outras passagens da EI no sentido da natureza naturada, dos modos ou do *outrem de/em* Deus para Deus - Spinoza tece em termos precisos: [1.] o *outrem*, modos do universo, é natureza daquilo que, de sua perspectiva ou de seu ponto de vista interno, “existe [como efeito distinto - EIAx.I -] em outra coisa [Deus ou liberdade necessária absoluta], por meio da qual também é concebido” (EIdéf.V)⁵¹; [2.] justamente por isso, dessa outra coisa, Deus, o *outrem* depende imanentemente em unidade relacional, perseverando ou se esforçando (*conatur*) enquanto essência eterna não contingente (EIPXXIXd) contra as exigências constrangedoras daquilo que lhe tangencia como que de fora: a temporalidade da finitude, isto é, a *causa transiens* (cf. EIVPIVd⁵², EIPXVIII e EIPXXIVd). Além do mais, é mesmo nesse contexto relacional da imanência entre Deus ou natureza naturante e os modos ou natureza naturada que múltiplos outros enunciados já

⁵⁰ Como se pode pressupor, aqui se trata de um postulado geral e paradoxal através do qual se explicita que todas as essências dos modos infinitos ou finitos, conhecidos ou desconhecidos pelo homem *decorrem como distintas apesar de permanecerem de/em* Deus, ou, mais precisamente, *de/em* cada um dos atributos de Deus na sua totalidade. Para esse trabalho, basta apenas a enunciação desse postulado geral, visto que o último, ao que tudo indica, é suficiente no tocante à solução do problema fundamental das relações lógicas de transcendência e de imanência entre Deus e o Universo dos modos, “pauta” deste artigo. Com efeito, acima não haverá a especificação ou detalhamento das essências dos modos infinitos (tais como o *mediato* - entendimento e movimento - + *mediato* - modificação infinita de entendimento e movimento) e finitos (tais como a *mente* e *corpo* ou *esforço essencial* – *conatus* – gerado pela “tensão” entre a modificação infinita de entendimento e de movimento e a finitude externa), os quais seguem, por exemplo, *dos* e *nos* atributos pensamento e extensão, únicos que o homem – *conatus* ou mente e corpo – percebe intelectivamente. Para o detalhamento dessa questão cf.: EIPXXI, EIPXXII, EIPXXIII, EIPXXIV, EIXXV, proposições iniciais da EII e proposições VI, VII, VIII, IX da EIII; Ep. LXIII a Schuller; *Breve Tratado* (parte I, capítulo IX, (1)); 1º capítulo (p.18-68) da dissertação de mestrado *Ciência intuitiva e suprema liberdade na Ética de Spinoza*, de L. Ribeiro (2012) – disponível em <http://www.uece.br/cmaf/index.php/dissertacoes>.

⁵¹ Colchetes e observações nossos.

⁵² Nessa demonstração, Spinoza dirá aos seus leitores: “A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem, conservam o seu ser, é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza [...] Assim, a potência do homem, enquanto é explicada pela sua essência atual é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é (pela prop. 34 da P1), de sua essência”. Cf. Também as proposições VI, VII, VIII e IX da EIII, nas quais, pela conjuntura total, desenvolvem a ideia de *conatus* como esforço de perseveração do ser essencialmente infinito da natureza naturada (modos e, inclusive, o homem) *de/em* Deus (*causa immanens*/natureza naturante), numa tensão contra a finitude ou existência temporal (*causa transiens*) que a constrange de fora; sobre a tensão entre as duas *causas* (*Deus/immanens* vs *finitude/transiens*) no tocante à demarcação do *conatus* cf. também *Spinoza et le problème de l'expression* - capítulo 15: *Les trois ordres et le problème du mal* - de Deleuze, e Ferreira, p. 300-301, 1993.

seriam, em boa parte da *Ethica*, constituídos pelo autor seiscentista, tais como “Deus é causa imanente [*immanens*], e não transitiva [*transiens*], de todas as coisas” (EIPXVIII; GII, p.63); “Deus é causa de todas as coisas que nele existem - *quae in ipso sunt* - [...]” (EIPXVIII; GII, p.64); “tudo o que existe [modos; natureza naturada]⁵³, existe em Deus [*in Deo est*], e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (EIPXV; GII, p.56)⁵⁴.

Contudo, eis a questão: a factualidade relacional dos modos, natureza naturada ou efeitos distintos porém “íntimos” de/em Deus esgota, ao fim e ao cabo, o problema **das relações lógicas possíveis** entre eles? Ao que parece, a resposta é *não*. E por quê? Primeiramente, porque, segundo o exórdio do próprio escólio da EIPXXIX, há algo anterior a essa relação específica de imanência entre Deus e o universo dos modos – relação disposta ao fim de EIPXXIXs, de acordo com o critério paradoxal da distinção unívoca entre os termos Deus e modos; de modo segundo, porque é justamente esse algo a ser identificado que pode admitir posteriormente a anunciação de *um segundo tipo de relação*, tangente à relação de imanência entre Deus e os modos. E o que é esse algo afinal? Não existem meias palavras em Spinoza: esse algo é o próprio Deus enquanto *causa sui* livre e horizontal, ou seja, *causa sui em si* e *por si* independente de sua potente atividade vertical, isto é, independente de seu agir como *causa immanens* ou *efficiens* - que é condição da produção dos modos universais ou natureza naturada *de/em* Deus e da relação de imanência de Deus para com eles. Logo, “[...] por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido [...], isto é, [...] Deus, enquanto é considerado uma causa livre” (EIPXXIXs). Conclui-se disso um importante fato acerca de Deus, como há pouco foi dito e aqui se reitera: antes mesmo de produzir enquanto *causa immanens* os modos, natureza naturada ou efeitos de/em si, Deus, atributos ou natureza naturante se produz a si mesmo em si e por si, ou seja, como *causa sui* horizontal - o que está bem demonstrado ao longo dos tópicos **A.** e **B.** deste trabalho. Em outras palavras: logicamente ou de acordo com a estrutura do sistema spinozano, Deus primeiramente se produz a si mesmo enquanto *causa sui* horizontal para, por

⁵³ Observações e colchetes nossos.

⁵⁴ Ora, a essência desses enunciados ou postulados da relação de imanência entre Deus e modos (patente em toda a *Ethica*, inclusive em EIPXXIXs) é também claramente apresentada na epístola LXXIII a Oldenburg, aonde Spinoza delinea justamente - numa coadunação com Paulo, com os filósofos antigos e até mesmo com os hebreus (*embora de uma outra maneira - licet alio modo*) - a diferença radical de sua ontologia relativamente às crenças da metafísica clássica do Deus de Vontade transcendente ao universo - representado pela tradicional teologia-metafísica abordada há pouco e por aquilo que “os novos cristãos têm o hábito de defender” (Ep. LXXIII a Oldenburg, GIV, p. 307). Nesse sentido, expõe que o seu Deus, além de não ser factualmente transcendente relativamente ao mundo, é algo impessoal: uma livre necessidade ausente de vontade deliberativa a qual, além disso, produz por determinações precisas as coisas, a natureza naturada dos modos, à medida que também persiste no âmago das mesmas. Cf. também FERREIRA (1993, p.282).

consequente, produzir com potência vertical imanente - *causa sui* sob o registro da *causa immanens* vertical - o universo dos modos os quais nele perseveraram relacionamente. Mas isso não basta.

Ao se “posicionar” como potência vertical ou *causa immanens* no itinerário da produção dos modos distintos porém imanentes relativamente a si, a *causa sui*, Deus, atributos ou natureza naturante de modo algum deixa de operar o *a priorístico* “papel” ontológico *de, em e para* si mesma, qual seja, ser apoditicamente *causa sui* horizontal e livre, que persiste especificamente na sua autoprodução *em si e por si*. Por quê? Porque do contrário Deus mesmo - *causa sui* horizontal/atributos - estancaria o seu existir essencial *de e para* si mesmo, tornando-se exclusivamente um princípio imanente - *causa immanens* vertical - ao universo dos modos nele perseverantes relacionamente. E qual a consequência disso? A de que o próprio Deus spinozano não mais se “reconheceria” intelectivamente como *causa sui* horizontal ou aquilo que é em si e por si mesmo, isto é, instância independente dos modos, posto que apenas “se experienciaria” através do intelecto pelo estrito elã diferenciador de si: *causa sui sob o registro vertical da causa immanens* ou o impulso da transmutação continuada de Deus ou natureza naturante *em* modos ou natureza naturada. Mas isso é um absurdo para o pensador seiscentista, porquanto tal anunciação desvalidaria algumas das principais definições (*notae per se*⁵⁵) de abertura de sua obra principal, tais como a EIdéf.I., EIdéf.III, EIdéf.IV e EIdéf.VI, o que, para completar, conduziria o seu sistema ao colapso! Com efeito: o Deus spinozano não é de modo algum conceito exclusivamente imanente, uma *causa sui* sob o registro estrito da *verticalidade* imanente aos modos os quais produz diferencialmente *de/em* si⁵⁶; mas é, antes de qualquer coisa, substância em si e por si, *causa sui horizontal*⁵⁷ independente daquilo que

⁵⁵ Universalmente aceitas, sem a precisão de demonstrações.

⁵⁶ Imanência estrita que é defendida frequentemente por muitos spinozanos: cf. FERREIRA, 1993, p.281; CHAUÍ, *in* *Dicurso* (26), 1996, p. 127; Brito, 1957, p. 195-196; Negri, *Anomalia Selvagem*, 1993, p.: 198-240; Yovel, *Espinosa e outros hereges*, 1993, p.8/35. Esses reiteram, por exemplo: que o imanentismo relacional estrito é aquilo por meio do qual melhor se “respeita os intuítos do filósofo” (FERREIRA, 1993, p.281); que “Deus é sempre Deus manifesto, jamais o Deus escondido que nos apavora com “o silêncio dos espaços infinitos” [...] A substância produz efeitos no interior de si mesma, jamais, separando-se deles como uma instância que os comandaria de fora” (CHAUÍ, *in* *Dicurso* (26), 1996, p. 127); que em Spinoza, no itinerário da herança marrana, há “uma ânsia pela salvação (alcançada por meios alternativos aos da tradição) associada à mundanidade, ao secularismo e à negação da transcendência” (YOVEL, 1993, p.35-36). De nossa parte, pensa-se que esses argumentos devem ser contestados, pois há realmente, como se provará, *uma relação de transcendência* entre Deus e universo dos modos em Spinoza, mesmo que o último a admita, a relação a ser defendida, apenas ardidamente.

⁵⁷ Não é à toa que o próprio Spinoza faz uma análise cuidadosa da sua substância/causa sui, incluindo as provas da existência de Deus e a contraposição desse último ao ente da escolástica e ao de Descartes, ao longo das quatorze primeiras proposições da EI - o que é condição para, a partir da EIPXV, abordar a substância enquanto *causa immanens* produtora dos modos *de/em* si. Para mais detalhes sobre a maneira como está esquematizada a primeira parte da *Ética* ver: apêndice de *Spinoza et le problème de l'expression*.

constitui por diferenciação de/em si como outrem, natureza naturada ou modos. Aqui, de resto, três importantes nuances devem ser levadas em consideração no interior da ontologia spinozana: [1.] o fato processual de que Deus atua como potência vertical - *causa immanens* vertical - a partir da qual são produzidos modos de/em si não implica a anulação de um processo anterior, coexistente ao de imanência, no qual Deus se põe em si e por si: *causa sui* horizontal (EIdéf.III, EIdéf.IV, EIdéf.VI); [2.] existem, portanto, dois processos ontológicos realmente distintos na filosofia de Spinoza. Esses processos, ademais, não se anulam, mas “convivem” simultaneamente em Deus, reiterando-se que, por meio de um deles, Deus se autoproduz em si e por si, **o que o determina como *causa sui* horizontal**; e, através do outro, Deus se diferencia de si enquanto outrem, produzindo modos os quais no Ser perseveram relacionalmente, **o que o define como *causa sui* sob o registro da *causa immanens* vertical**; [3.] ora, se existem dois processos necessariamente copresentes em Deus - *causa sui* horizontal/autoprodução de si; *causa sui* enquanto *causa immanens* vertical/produção de outrem-modos de/em si - é preciso, ao fim e ao cabo, admitir que também persistem no spinozismo duas formas segundo as quais o próprio Deus se relaciona logicamente com os seus modos, e não apenas uma, estritamente de imanência⁵⁸.

Como apresentar a coexistência dessas duas relações para, com efeito, aprofundar em seguida a prova acerca de uma delas, a relação de transcendência? A partir do critério metodológico da escolha precisa por uma ou por outra dentre duas perspectivas a serem enunciadas, por meio de quê: [a.] observar-se-á correlativamente ou um ou outro dos dois processos divinos trazidos à baila - *causa sui divina* horizontal; *causa sui divina* enquanto *potência vertical immanens*; [b.] permitir-se-á, por conseguinte, a justa percepção de uma ou de outra das duas relações possíveis entre Deus e os modos.

Ao se escolher, por exemplo, observar perspectivamente - 1ª perspectiva - o divino processo em que a *causa sui* é *causa immanens* vertical, processo por meio do qual Deus produz por potência diferenciadora de *si* os modos que *nele* perseveram, é evidente que o Ser, nesse caso, relaciona-se *imanentemente* com os modos do universo; por outro lado, ao se optar pelo perspectivismo do processo divino - 2ª perspectiva - em que a *causa sui* é horizontal, processo divino da autoprodução de si em si e por si, é clara a prova de que Deus é de algum modo transcendente relativamente aos modos, visto que toma “contato relacional” com os últimos a

⁵⁸ O que auxilia a resposta à questão feita há pouco.

certa distância. E por quê⁵⁹? Porque Deus enquanto processo estrito da *causa sui* horizontal ou da autoprodução de si não é *stricto sensu* Deus sob o processo da *causa sui* como *causa immanens vertical*, produção divina dos modos de/em si – que, com efeito, com os modos se relaciona imanentemente. Além do mais, apontar para as provas de uma relação de transcendência entre Deus como *causa sui* horizontal e os modos, significa afirmar que, para tanto: [1º.] é necessária a existência de uma primeira relação - imediata -, dada entre a própria existência divina em outro registro processual - *causa sui* como *causa immanens vertical* ou o que sustenta a produção divina dos modos de/em Deus - e os modos. Decerto, essa relação é primeira ou imediata porque é inferida diretamente da/na perspectiva da produção dos modos por Deus; [2º.] sem esse primeiro fato, obviamente, não há, por conseguinte, relação alguma de segundo tipo, qual seja, de transcendência entre Deus como *causa sui* horizontal - processo não anulável em detrimento do outro - e os modos, posto que, em Spinoza, os últimos devam ao menos ser de antemão produzidos, assim como se relacionarem diretamente com/em Deus ou *causa sui* enquanto *processo* ou *causa immanens vertical*. Conclui-se: a relação de Deus sob o registro processual da *causa sui* horizontal - não anulável - com os modos é realmente de transcendência, pois é sustentada dedutivamente apenas por meio da mediação comparativa com a relação de primeiro tipo, a saber, de imanência entre Deus ou *causa sui* sob o registro processual da *causa immanens vertical* e os modos - não sendo, portanto, provada por uma estrita *imediatidade* relacional, que seria auferida diretamente da/na própria produção dos modos ou natureza naturada.

Considerações finais

Espera-se ter indicado suficientemente a existência de duas relações lógicas entre Deus e os modos, cada uma das quais se desvela pela escolha perspectivista precisa de um dos processos expressivos, dois ao todo, intrínsecos ao próprio Ser. Além do mais, é justamente nesse sentido que é também possível apresentar a relação de transcendência do Ser divino para com os modos, o que se dá quando o primeiro é tomado sob a perspectiva estrita da *causa sui* horizontal, processo da autoprodução divina, uma vez que Deus de modo algum deixa de existir essencialmente sob esse ponto de vista, mesmo que, por outro lado, exista também no registro de um segundo processo: *causa sui* enquanto potência imanente vertical produtora dos

⁵⁹ A partir daqui, como foi dito há pouco, bem se provará a relação de transcendência entre Deus enquanto *causa sui horizontal* com os modos ou natureza naturada.

modos diferenciados de/em si. Por conseguinte, a relação de transcendência entre Deus, como estrito processo da *causa sui* horizontal em si e por si, e o universo dos modos só persevera como evidente pela factualidade de uma mediação de Deus mesmo sob outro registro relacional, isto é, imanente - deduzido imediatamente da perspectiva de outro processo causal: Deus ou *causa sui* enquanto *causa immanens* vertical, a partir da qual são produzidos os modos de/em si mesmo.

Comprova-se assim justamente a hipótese fundamental deste artigo – o que soluciona o problema fundamental a ele intrínseco: existem realmente duas relações ontológicas entre Deus e o universo no sistema de Spinoza, qual seja, de transcendência (relação de Deus enquanto *causa sui horizontal* com os modos) e de imanência (relação de Deus como *causa sui vertical* – produtora dos modos de/em si – com os modos) em conciliação. Ora, de algum modo essa solução, para o bem ou para o mal, é uma reinstituição ou remodelação da metafísica clássica do Ser - Deus/substância/natureza naturante/*causa sui* horizontal - transcendente relativamente aos modos ou natureza naturada, mesmo que o próprio Ser, sob o paradigma de outro processo (*causa immanens*), não deixe de, por outro lado, relacionar-se com o último, os modos, impessoal e imanentemente (Cf. GUÉROULT, *Spinoza. Dieu*, 1961, p.322-324). Desconfia-se, de resto, que é justamente isso que teria intuído Deleuze, em afa construtivista da seguinte fórmula spinozana: “[...] subsiste ainda uma indiferença entre a substância e os modos: a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa” (DELEUZE, 1968, p.59)⁶⁰. Se é assim, em trabalho futuro será primordial um refinado trato para com esse enunciado, sem destoar, decerto, do contexto da *filosofia da diferença deleuziana*, posto que nele é patente, tanto quanto na solução do problema fundamental deste artigo, uma só e mesma postura filosófica: uma homologia à operação ética das paragens intrínsecas do próprio pensamento.

⁶⁰ DELEUZE, *Différence et Répétition*, edição francesa da PUF (12ªed., 2011), p.59 (p. 73 da edição nacional traduzida por R. Machado e L. Orlandi); aqui Deleuze está sob influência de Alquié (1998, p.159), autor/orientador do próprio Deleuze ao longo da feitura da tese completar de doutorado *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), publicada paralelamente à *Différence et Répétition*.

Referências Bibliográficas

1. PRINCIPAL

SPINOZA, B. *Ethica-Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Ed. bilíngüe latim-português. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2.Auflage 1972, 4v [GI, GII, GIII e GIV].

2. COMPLEMENTAR

ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Spinoza*. 3ª ed.. Paris: PUF, 1998.

BRITO, F. *A finalidade do Mundo: estudos de filosofia e teologia naturalista [vol. 2º]*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

CHAUÍ, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. “Imanência e Luz: Espinosa, Vermeer e Rembrandt” in: *Discurso*. São Paulo, n.26, 1996, p.113-130.

_____. *A nervura do real: liberdade e imanência em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. 12ª ed. Paris: PUF, 2011.

_____. *Diferença e Repetição*. Tr. de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2º ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. “Espinosa e o método geral de Martial Guéroult” in *Ilha Deserta e outros textos – texto e entrevistas (1953-1974)*. Org. edição brasileira Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 189-202.

_____. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.

DESCARTES. *Meditações*. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Tradução de J. Guinsburg e de Bento Prado Junior. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

DOMINGUES, I. *O grau zero do conhecimento: o problema da fundação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola, 1991.

FERREIRA, M. L. R. *A dinâmica da Razão na filosofia de Espinosa*. Orientador: Prof. Dr. José Barata-Moura; Universidade de Lisboa, 1993. Tese.

_____. “O papel de Jacobi na Recepção de Spinoza” in: *Pensar a cultura*

portuguesa – Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro. Lisboa: Colibri, 1993, p. 347-361.

_____. “Espinosa e a relação todo/Partes” in: *Conatus – filosofia de Spinoza*. Fortaleza, v.4, n.8., dez. 2010, p.83-98.

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

GIACONTTI-BOSCHERINI, E. *Lexicon Spinozanum*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1970, 2vols.

GILSON, E. *Jean Duns Scot*. Paris: J. Vrin, 1952.

GUÉROULT, M. *Spinoza*. Paris: Aubier-Montaigne, 1997. 2 v.

_____. “Dieu. Éthique, I,1961” in *Spinoza*. Paris: Aubier-Montaigne,1961-74.

JACOBI, F.H. “Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa”” in: *Entre Kant e Hegel*. Joãozinho Beckenkamp (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.41-66.

MIQUEU, C. “A aposta do spinozismo ou o fim do finalismo” in: *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. Tradução de Fernando Dias Andrade. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 113-145.

NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed.34, 1993.

RIBEIRO, L. L. *Ciência intuitiva e suprema liberdade na Ética da Spinoza*. Orientador: Prof. Dr. Emanuel A. R. Fragoso; UECE, 2012. Dissertação.

ROCHA, M. “Spinoza e o Infinito – a posição do problema” in: *Conatus – filosofia de Spinoza*. Fortaleza, v.3, n.5., jul. 2010, p.71-79.

SANTOS, B. S. *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Ed. Afrontamento, 1988.

SPINOZA, B. *Epistolae*. Tradução de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. *Tratado Breve*. Tradução, prólogo e notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Edunesp, 2004.

VACCARI, U. R. “A crítica do jovem Schelling à teologia de Tübingen no contexto da querela do panteísmo” in: *Cadernos espinosanos*, v. XXXIV, p. 167-192, 2011.

YOVEL, Y. *Espinosa e outros bereges*. Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete C. A.. Costa.

Lisboa: Imprensa nacional-Casa da moeda, 1993.