

5. A causalidade imanente contra o dualismo e contra a exceção miraculosa

A investigação das relações entre a ontologia, a ética e a perspectiva político-jurídica spinozana não poderia encerrar-se antes de serem explicitadas as conseqüências teóricas que a radicalização da imanência produz no campo da teoria do conhecimento e no âmbito do direito e da política, em que se refuta a transcendência da soberania. Neste sentido se orienta a argumentação desenvolvida neste capítulo.

Para alcançar tal fim, desenvolveu-se um percurso já delineado nos capítulos segundo e terceiro. Em um primeiro momento, buscou-se expor qual a real posição dos modos infinitos e dos modos finitos no sistema ontológico de Spinoza e qual a importância da teoria dos modos – finitos e infinitos – para a definitiva afirmação da causalidade imanente na obra do autor. Procurou-se, portanto, apresentar o conteúdo fundamental dos modos infinitos e dos modos finitos, nos quais a substância absolutamente infinita se exprime e atualiza sua potência absoluta de ser, existir e agir. Os modos consistem na realização concreta e efetiva da produtividade da substância, de um ser que não pode ser indiferente ao mundo, na medida em que sua potência é sempre plena e atual, é sempre uma intervenção imediata e material na realidade. A substância não consiste em fundamento lógico-transcendental, não se trata de uma causa longínqua que, por benevolência ou excesso de sua natureza, produz o mundo segundo modelos abstratos concebidos em seu intelecto. Tampouco consiste a substância em um ser que altera o rumo da ordem comum da natureza, pois, dada a imanência absoluta entre a causa e seu efeito, uma ação desta espécie acarretaria a modificação da própria natureza da substância.

Ao se considerar a substância causa eficiente imanente da realidade modal, termina por se estabelecer um outro campo para expressão do intelecto. A teoria do conhecimento não é mais a mesma em um mundo em que inexiste incomensurabilidade entre o finito e o infinito, em razão de o finito consistir na expressão do infinito. Em uma realidade na qual o finito participa do infinito, admite-se que o finito pode conhecer o infinito e, ainda, exige-se que o conhecimento adequado chegue o mais rápido possível ao infinito; afinal, se

conhecer é conhecer pela causa, se Deus é causa de si no mesmo sentido que é causa de todas as coisas, torna-se fundamental alcançar o infinito para a devida intelecção do real. Mas a questão fundamental não é apenas esta, no que concerne à teoria do conhecimento de Spinoza. O conhecimento na obra de Spinoza não se afasta do regime afetivo. Não é possível compreender o conhecimento e suas formas de expressão segundo uma perspectiva que busque afastar o conhecimento verdadeiro dos afetos. Somente se chega ao conhecimento verdadeiro pelos afetos, pela expansão da potência, pela alegria.

Um último aspecto da teoria do conhecimento exposto neste capítulo se revela de substancial relevância para a recusa da transcendência da soberania e de seus efeitos no âmbito da teoria política e da teoria do direito. Os gêneros de conhecimento propostos por Spinoza permitem situar adequadamente os milagres no campo da percepção humana, de modo a se explicitar a função política dos milagres e o tipo de regime afetivo que sustenta a idéia de um Deus transcendente, que intervém no real mediante seu poder de ruptura com a ordem comum da natureza.

A afirmação da imanência absoluta e a refutação do milagre como um possível mecanismo de atuação de Deus na realidade produzem conseqüências necessárias na teoria política e na teoria do direito, o que se apresenta neste capítulo. Pela teoria dos modos – finitos e infinitos – se desenvolve uma via alternativa ao fundamento ontológico que perpassa um sem-número de perspectivas jurídicas: o dualismo *ser versus dever-ser*. Tal dualismo pode ser deixado de lado, caso os fundamentos ontológicos do sistema spinozano e sua teoria do conhecimento sejam considerados com rigor, o que se procurou fazer neste capítulo. Por fim, a afirmação da causalidade eficiente imanente como arquétipo de toda causalidade se constitui em via a ser percorrida para que se recuse o fundamento da soberania delineado pela perspectiva schmittiana. A soberania não reside em um ato excepcional e de ruptura, no qual se sustentam as instituições e o direito, pois a analogia entre o milagre e a exceção é inegável. Neste capítulo procurou-se demonstrar esta relação e de que modo, pela obra de Spinoza, se supera a concepção da soberania fundada na exceção, afirmando-se uma radical e imanente perspectiva democrática. Tais são os elementos analisados a seguir, elementos que permitem situar definitivamente o pensamento spinozano em uma perspectiva abandonada pela modernidade hegemônica, perspectiva esta

que não se vale de fundamentos transcendentais ou transcendentes para compreender a soberania e a posição do direito na ordem comum da natureza. Nem a norma é uma exceção na natureza, nem a soberania se funda em um ato excepcional de ruptura.

5.1. Dos modos infinitos aos modos finitos: a Natureza Naturada

Até o presente momento, a análise da ontologia spinozana se referiu ao “Deus causa”, identificando-se as suas propriedades, a sua essência e a sua potência. Delineadas as principais questões acerca desses temas, que são imprescindíveis para a compreensão da ética, da política e do direito em Spinoza, é preciso demarcar os contornos dos efeitos de Deus, ou seja, daquilo que é em outro e por outro é concebido. Neste tópico, os modos infinitos e finitos entrarão em cena na qualidade de protagonistas do arcabouço ontológico spinozano, afinal é pela realidade modal que Deus exprime sua infinita potência de múltiplas e distintas maneiras.

Os modos pertencem à Natureza Naturada, conceito que é estabelecido paralelamente ao conceito de Natureza Naturante. A Natureza Naturante consiste naquilo que “existe em si e por si só é concebido”¹, ou seja, por Natureza Naturante se entende a substância absolutamente infinita e os seus infinitos atributos. Já a Natureza Naturada é compreendida a partir daquilo que “resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus”². A Natureza Naturante e a Natureza Naturada possuem uma relação de dupla imanência, pois no sistema spinozano Deus é causa imanente de todas as coisas³. Isso significa dizer que Deus não se afasta de seus efeitos ao produzir a totalidade das coisas existentes. Desta maneira, a causa

¹ *Ética*, Parte I, Proposição XXIX, Escólio.

² *Ética*, Parte I, Proposição XXIX, Escólio.

³ *Ética*, Parte I, Proposição XVIII. Quanto à diferença entre imanência e transcendência, a passagem seguinte a define com precisão: “Transcendente é aquilo que não resulta do jogo natural de uma certa classe de seres ou de ações, mas que supõe a intervenção de um princípio que lhe é superior; que ultrapassa a nossa capacidade de conhecer. Imanente é aquilo que existe sempre em um dado objeto e é inseparável dele; que está contido em ou o que provém de um ou mais seres, independentemente de ação exterior; é aquilo de que um ser participa, ou a que um ser tende, ainda que por intervenção de outro” (ROCHA, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia*, p. 73).

permanece nos seus efeitos do mesmo modo que os efeitos participam da causa, exprimindo-a de uma certa e determinada forma. Porque a causa não se distancia dos seus efeitos, eles a exprimem, existem nela e por ela são concebidos. A tese da dupla imanência (da causa em relação aos efeitos e dos efeitos em relação à causa) deriva da própria afirmação da unicidade da substância, o que se demonstra pelo seguinte trecho: “Tudo o que existe em Deus deve ser concebido por Deus, pelo que Deus é causa das coisas que nele existem. Em seguida, fora de Deus não pode haver qualquer substância, isto é, uma coisa que, fora de Deus, exista em Deus. Por conseguinte, Deus é causa imanente de todas as coisas”⁴.

Em função de a Natureza Naturada ser efeito da Natureza Naturante, a sua adequada investigação deve ser precedida pela intelecção do conceito de substância, do contrário o conhecimento produzido acerca da Natureza Naturada não ocorreria mediante sua causa, e sim o inverso. Ao invés de se conceber o efeito a partir da causa, definir-se-ia a causa a partir do efeito, o que não guarda aceitação no método sintético spinozano, segundo o qual o conhecimento adequado procede a partir das causas, e não dos efeitos. Tal é a razão de a exaustiva exposição dos elementos que configuram o conceito de Deus ocorrer no princípio da *Ética* e do próprio *Curto Tratado*. Para pensar o efeito é fundamental ter o cuidado de apresentar a sua genealogia, do contrário não seria possível construir adequadamente a idéia do efeito. Da mesma maneira, aqui se busca seguir tal orientação spinozana para a construção das idéias adequadas. Já realizado o trabalho de exposição dos contornos do conceito de substância, torna-se viável enveredar pelas assertivas spinozanas a respeito dos modos e de tudo o que deriva a partir dos conceitos de modo infinito e de modo finito, bem como da relação entre ambos. Entretanto, antes de seguir tal caminho, é preciso percorrer a dimensão ontológica da teoria dos modos de Spinoza.

5.1.1. Modos infinitos

A teoria spinozana dos modos é inicialmente configurada pela conceituação dos modos infinitos. Nesse campo de investigação, Spinoza realiza algumas profundas inovações no pensamento, como a apresentação da tese de que

⁴ *Ética*, Parte I, Proposição XVIII, Demonstração.

o entendimento infinito é um modo, e não atributo da substância. Uma tese de tal natureza gera inúmeras implicações, chegando inclusive a consolidar a tese da univocidade do ser da substância, o que já se demonstrou anteriormente. Enfim, ao invés de retornar a tais teses, é necessário adentrar a compreensão dos modos infinitos.

Os modos infinitos se dividem em duas espécies: os modos infinitos imediatos e os modos infinitos mediatos. Seguindo a ordem expositiva da *Ética*, serão devidamente abordados os modos infinitos imediatos, cuja afirmação teórica se dá nos seguintes termos: “Tudo o que resulta da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve ter existido sempre e ser infinito, por outras palavras, é eterno e infinito pelo mesmo atributo”⁵.

Os modos infinitos imediatos são expressões diretas dos atributos divinos. Portanto, são eles infinitos e eternos, pois aquilo que é imediata expressão de um certo atributo é necessariamente infinito. Como se demonstra a infinitude e a eternidade do modo infinito imediato? O argumento de Spinoza parte da percepção de que a expressão imediata da natureza absoluta de Deus só pode gerar algo infinito e eterno que existe em Deus e por ele é concebido. Ao se a finitude do que resulta imediatamente da natureza absoluta de Deus, atribuindo-se-lhe uma determinada duração, haveria de se conceber a possibilidade de Deus existir sem o que ele exprime imediatamente, o que é absurdo. Apesar da precedência lógica da causa eficiente imanente em relação a seu efeito imediato, não é possível pensar Deus afastado, no tempo e no espaço, de tal efeito, pois a causa imanente não se afasta de seus efeitos. Levando ainda em conta que a expressão absoluta da natureza de Deus é necessária e eterna, é fundamental considerar que o resultado imediato de sua expressão exista desde sempre e indefinidamente, pois a ação expressiva de Deus jamais se esgota, não possuindo início, meio e fim.

O exemplo que Spinoza indica para comprovar a infinitude do modo infinito imediato concerne à relação entre o atributo pensamento e a idéia de Deus. A idéia de Deus deriva imediatamente da ação absoluta da natureza de Deus expressa no atributo pensamento. A idéia de Deus, o entendimento divino, é modo infinito imediato do atributo pensamento. Caso se concebesse ser a idéia de

⁵ *Ética*, Parte I, Proposição XXI.

Deus finita, alguns paradoxos daí resultariam, a saber: admitir-se-ia que o atributo pensamento, do qual resultaria a idéia finita de Deus, seria também finito. Entretanto, um atributo finito só poderia ser limitado por outro atributo de mesmo gênero, este sim infinito. Ocorre que, caso se considerasse que o atributo pensamento, no qual se contém a idéia de Deus finita, fosse limitado por outro atributo infinito, isso levaria a crer na existência de um atributo pensamento infinito em que não estaria presente a idéia de Deus, o que é absurdo⁶. Tal asserção não faz sentido, pois, se pensar é da natureza do atributo pensamento, é impossível admitir que exista um atributo pensamento no qual a idéia de Deus não se faça presente. O ato de pensar, se entendido em termos absolutos, não pode deixar de exprimir o conceito daquilo cuja essência é também constituída pelo próprio atributo pensamento, ou seja, Deus⁷. Dessa seqüência de raciocínio se compreende ser a idéia de Deus infinita, constituindo-se em modo infinito imediato do atributo pensamento.

Outro argumento de Spinoza se desenvolve mediante a compreensão de que não é possível atribuir duração à idéia de Deus, o que, por sua vez, definiria a eternidade do modo infinito imediato. Mais uma vez o exemplo fornecido por Spinoza é o da idéia de Deus, modo infinito imediato do atributo pensamento. A idéia de Deus não possui antes ou depois, na medida em que, se isto acontecesse, seria necessário estabelecer que o atributo pensamento deveria ter existido, durante um certo período de tempo, sem que viesse a envolver a idéia de Deus. No entanto, se Deus é eterno e infinito, sua idéia sempre nele ocorreu, necessariamente. Deste modo, caso se concebesse uma certa duração em relação à idéia de Deus, “fora dos limites da duração da idéia de Deus, o pensamento deveria existir sem a idéia de Deus. Ora, isto é contra a hipótese, pois se supôs que do pensamento dado resulta necessariamente a idéia de Deus; por conseqüência, a idéia de Deus no pensamento, assim como qualquer coisa que resulte necessariamente da natureza absoluta de um atributo de Deus, não pode ter duração limitada, mas é eterna em virtude do mesmo atributo”⁸.

⁶ *Ética*, Parte I, Proposição XXI, Demonstração.

⁷ “L’attribut ne saurait être sans l’existence de son mode immédiat. En effet l’attribut produisant absolument de façon nécessaire son mode immédiat (selon *Éthique I*, 16) ‘ne peut être sans celui-ci lequel en ce sens est aussi éternel et infini que lui’. L’attribut ne peut être sans son mode (comme le triangle ne peut être sans ses propriétés), ce que confirmait déjà la KV (II, ch. XIX, 8)” (BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 159).

⁸ *Ética*, Parte I, Proposição XXI, Demonstração.

Já os modos infinitos mediatos são modificações resultantes dos modos infinitos imediatos. Spinoza demonstra a infinitude e a eternidade de tal espécie de modo da mesma maneira pela qual se demonstrou serem tais propriedades inerentes aos modos infinitos imediatos⁹. A questão dos modos infinitos é importante na estrutura da *Ética*, pois ela retorna aos conceitos de infinito por natureza e infinito pela causa. Os modos infinitos o são em razão de sua causa, e não de sua essência. Só a substância é infinita em função de sua essência, pois ela envolve a própria existência da substância. “A necessidade, infinitude e eternidade desses modos não lhes pode advir de sua própria essência, pois são modos e não envolvem a existência necessária, mas lhes vem pela causa que, imanente, lhes transmite necessariamente suas propriedades”¹⁰.

Apesar de já identificadas as propriedades dos modos infinitos, de que maneira se pode compreender concretamente tal noção no sistema spinozano? O que são efetivamente os modos infinitos? É necessário fazer a ressalva de que a discussão sobre os modos infinitos é bastante controvertida, envolvendo diversas vertentes interpretativas. Entretanto, neste trabalho se adotará uma vertente específica, evitando-se tecer longos comentários sobre as controvérsias doutrinárias a esse respeito¹¹. A vertente adotada é aquela que me parece a mais adequada para resolver as controvérsias e também a mais útil para solucionar certos falsos problemas postos pela teoria do direito acerca da natureza e da posição ontológica do fenômeno jurídico. Feita tal observação, já é possível desenvolver a exposição do tema.

Tendo em vista a existência de dois tipos de modos infinitos, como se localizam tais modos dentro da estrutura ontológica spinozana? Os modos infinitos são imutáveis e eternos, conforme já demonstrado acima. Eles afirmam ordens de existência nas quais se processam as relações entre os modos finitos. Cada uma dessas infinitas ordens de existência exprime modos de existir e agir da substância absolutamente infinita. Há de se ressaltar que nenhuma dessas ordens deve ser compreendida segundo um regime de idealização antropomórfica. Deus não concebe tais ordens segundo um entendimento criador. As ordens expressas mediante os modos infinitos apenas determinam um permanente e constante

⁹ *Ética*, Parte I, Proposição XXII e Demonstração.

¹⁰ CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 880.

¹¹ Sobre a controvérsia hermenêutica acerca da teoria dos modos infinitos ver CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 938-941.

regime de produtividade das coisas singulares. Ou seja, os modos infinitos estabelecem a maneira pela qual se processam as relações entre os modos finitos, jamais determinando abstratamente o que deve ocorrer nos encontros formados na dimensão da finitude.

Em sua correspondência, Spinoza enuncia exemplos que explicitam aquilo que ele entende por modos infinitos, o que pode ser esclarecedor para a devida compreensão do problema. Ao ser questionado sobre a teoria dos modos infinitos por Schüller, Spinoza apresenta o que concebe em seu sistema sobre o assunto. Na Carta LXIV, determina-se que o modo infinito imediato do atributo pensamento é o entendimento infinito, ou seja, a idéia de Deus. Tal questão também se faz presente no texto da *Ética* quando, na Demonstração da Proposição XXI da Parte I, o exemplo de modo infinito imediato é exatamente a idéia de Deus. Spinoza enuncia que o ser e a existência do atributo pensamento se exprimem imediatamente mediante a ação de se conceber a idéia Deus¹². Ao ser, existir e agir, Deus concebe o seu ser, sua existência e sua ação imediatamente no atributo pensamento, formando assim a idéia de si próprio em tal atributo. Já o modo infinito imediato do atributo extensão é o movimento-reposo. Vale para o atributo extensão o mesmo argumento que se utilizou para o atributo pensamento. A ação divina expressa pela extensão se concretiza imediatamente mediante aquilo que é inerente a qualquer coisa extensa, o par movimento-reposo. É, inclusive, bastante interessante essa percepção de Spinoza. O movimento não é algo que Deus produz por uma ação transcendente, ele não provém do ‘sopro’ de Deus que leva as coisas extensas ao movimento. Trata-se de expressão imediata e eterna do atributo extensão, ou seja, a maneira constante de ser e existir da própria extensão. Mais uma vez a imanência é o ponto de vista segundo o qual Spinoza constrói seu sistema.

¹² Vale lembrar a reviravolta que Spinoza efetua quando situa o entendimento divino na dimensão modal. Ao recusar ser o entendimento divino um atributo da substância, o que se opõe à orientação da tradição filosófica de seu tempo, Spinoza impede que se diferenciem entendimento e vontade divinos, na medida em que tal diferenciação se estabelecia quando eram ambos considerados atributos de Deus. No momento em que são considerados modos do pensamento, tendo em vista serem modos de pensar que englobam a totalidade da ação divina, passam os dois a ser uma só e mesma coisa. Se o ato de conceber e o ato de querer são expressões do pensamento, em relação ao querer e ao conceber divinos, eles não podem ser distintos. Ambos exprimem a mesma potência, infinita em seu gênero, do atributo pensamento, não havendo qualquer diferença real entre o entendimento de Deus e sua vontade. O Deus antropomórfico está descartado.

O modo infinito mediato, na Carta LXIV, é apresentado como a *facies totius universi*, ou seja, a fisionomia do universo inteiro. Há quem afirme que a *facies totius universi* seja apenas o modo infinito mediato do atributo extensão, o que significaria que Spinoza não haveria fornecido um exemplo do modo infinito mediato do atributo pensamento. Entretanto, tal afirmação não parece muito atenta ao texto da Carta LXIV. Na verdade, Spinoza não especifica a qual dos dois atributos por nós conhecidos pertence a *facies totius universi*, o que significa que a fisionomia do universo se exprime em cada um dos dois atributos. Dessa maneira, tanto a realidade física quanto ideativa estão incluídas no exemplo citado por Spinoza¹³.

Como se pode compreender o que realmente define o modo infinito imediato e o modo infinito mediato? Caso se tome o exemplo da extensão, é possível entender a questão com adequação. O modo infinito imediato da extensão é o movimento-repouso. Mas o que se entende exatamente por movimento-repouso? Trata-se das leis da natureza que regem o regime de causalidade entre as coisas e as infinitas relações de movimento e repouso existentes na natureza. Já a fisionomia do universo inteiro (*facies totius universi*), quando entendida a partir da extensão, significa a ordem atual e infinita de efetivo encadeamento entre as coisas singulares, ou seja, os infinitos processos reais e concretos de causalidade e composição entre as coisas singulares, processos esses que são regidos pelas leis da natureza contidas no modo infinito imediato. O mesmo vale para o que ocorre no atributo pensamento. A idéia de Deus, ou o entendimento infinito de Deus, concebe as leis necessárias de encadeamento entre os distintos modos de pensar. Já a *facies totius universi*, quando concebida segundo o atributo pensamento, envolve a infinita ordem atual e concreta de composição das infinitas maneiras de pensar existentes. Em suma, os modos infinitos imediatos definem as leis constantes mediante as quais as coisas singulares se afetam umas às outras; os modos infinitos mediados exprimem a série infinita de afecções que ocorrem a partir da expressão da potência absoluta da substância.

¹³ Esta é a posição de Macherey, o que fica claro no trecho a seguir: “Rien n’interdit non plus de penser que la formule *facies totius universi* vaut aussi pour la pensée, et désigne une espèce d’univers mental, tel qu’il se forme à l’intérieur de l’espace de pensée constitué par l’idée de Dieu, en analogie avec l’espace physique soumis aux lois du mouvement et du repos, qui doivent aussi avoir leur équivalent dans l’ordre intellectuel des idées en tant que lois générales de la pensée” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza*, p. 171).

Ainda é necessário analisar uma última questão sobre os modos infinitos: eles envolveriam, de alguma forma, um regime de degradação? Isto é, é possível falar em um movimento de ‘perda’ de ser da substância na seqüência atributo – modo infinito imediato – modo infinito mediato – modos finitos? Segundo o que se depreende da filosofia spinozana, não é exatamente essa a interpretação mais adequada da questão. Não é possível afirmar que a substância se degradaria ao se exprimir segundo a realidade modal, afinal a degradação é exatamente o movimento que impede o finito de conceber o infinito de maneira adequada. Não há menos ser nos modos infinitos. Toda determinação da substância é uma afirmação plenamente positiva da mesma. As determinações modais da substância absolutamente infinita não envolvem, assim, qualquer falta ou perda de ser, inclusive porque o negativo é expulso de saída do pensamento spinozano. A própria existência¹⁴ dos atributos da substância é ligada necessariamente aos modos infinitos, tanto imediatos, quanto mediatos¹⁵. Ser extenso significa

¹⁴ “L’existence même de l’attribut est nécessairement liée à l’existence même du mode infini médiat et que celui-ci, par conséquent, tant par rapport à son attribut qu’au mode infini immédiat ne subit aucune dégradation (ou perte d’être), dans cette apparente procession de l’Être” (BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 160).

¹⁵ Neste sentido, ver BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 156-164. A adoção da tese que recusa a degradação no processo que vai da substância aos modos finitos, passando pelos atributos e modos infinitos, se opõe à tese de Antonio Negri (ver *A anomalia selvagem*, Capítulo III), segundo a qual a primeira fundação do pensamento spinozano ainda estaria marcada por resquícios renascentistas neoplatônicos, que seriam superados pela segunda fundação do sistema, quando a política e o agenciamento entre as coisas singulares assumiriam o lugar da ontologia, ou melhor, constituiriam a nova forma da ontologia spinozana. Apesar da posição de Negri, neste trabalho defende-se outra posição. Neste sentido, o sistema fundado a partir da seqüência substância – atributos – modos infinitos – modos finitos tem por função demonstrar os equívocos cometidos pela tradição filosófica do século XVII, reorientando o lugar ocupado pelo entendimento infinito e pelo próprio movimento-reposo. O entendimento passa a ser modo (não mais atributo), identificando-se com a vontade de Deus. Já o movimento deixa de ser produzido pelo arbítrio divino, tornando-se inerente e necessário à substância extensa. Assim, ele não é mais externo às coisas que Deus produz, mas interno, manifestando-se pelo esforço em perseverar no ser (*conatus*), instaurando-se um dinamismo intrínseco às coisas singulares. A demonstração de tais teses era necessária para desmontar o arcabouço teórico a que Spinoza se opunha radicalmente. A partir do desmonte efetuado pela Parte I da *Ética*, o caminho estaria aberto para construir a política e situá-la na mesma dimensão da ontologia. Mas o segundo movimento pressupõe o primeiro, que já é, em si mesmo, uma ação política singular, pois reorientar o conceito de Deus e tudo aquilo que dele derivava (atributos, modos, distinções, substância etc.) era uma ação política tão profunda quanto temida. Em suma, não há duas fundações na obra spinozana, mas uma relação de interdependência entre a ontologia da Parte I da *Ética*, a ética, o direito e a política. Como a discussão sobre a existência de um regime de degradação emanativa na seqüência substância absolutamente infinita – atributo – modos infinitos mediatos – modos infinitos mediatos – modos finitos está longe de ser pacificada entre os intérpretes da obra de Spinoza, recomenda-se a leitura dos autores citados nesta nota. Autores como Antonio Negri e Yirmiyahu Yovel sustentam a tese da degradação, o que expressaria um corte ainda neoplatônico na obra spinozana. A respeito da posição deste autor, ver YOVEL, Yirmiyahu. The infinite mode and natural laws in Spinoza. *In God and Nature: Spinoza’s Metaphysics*. Nova Iorque: E. J. Brill, 1991. Contra a posição de Yovel, ver GIANCOTTI, Emilia. On the problem of the infinite modes. *In God and Nature:*

determinar as leis de encadeamento causal e de composição que marcam a realidade extensa, quando ela expressa o movimento-repouso, além de estabelecer a ordem e a conexão infinita entre os corpos singulares existentes em ato, ordem e conexão que são regidas pelas leis que fazem parte do modo infinito imediato. Ou seja, o ser do atributo está sempre ao lado daquilo que ele exprime necessariamente. Há um vínculo indissociável entre ambos. Não pode subsistir, desta forma, qualquer degradação, pois a dupla imanência que envolve os atributos e os modos infinitos exige que as propriedades daqueles se façam presentes nestes. Não se deve falar na existência de uma passagem do atributo para os modos infinitos, pois, dado um certo atributo, desde sempre estiveram presentes os modos infinitos que lhes correspondem.

Vale ressaltar que o arcabouço teórico que envolve a teoria dos modos infinitos não é tudo o que está presente na Parte I da *Ética* a respeito do que existe em outro e é concebido por outro. Ainda é preciso, para concluir a análise da dimensão modal da realidade, investigar aquilo que Spinoza aborda a respeito dos modos finitos nesse mesmo trecho de sua obra. É o que se fará a seguir.

5.1.2. Os modos finitos

A abordagem spinozana sobre os modos finitos se inicia já na Parte I da *Ética*, desdobrando-se, em seguida, nas demais partes da obra. A introdução ao tema se dá pela própria definição de modo e de tudo o que dela deriva. Assim, Spinoza enuncia várias assertivas referentes ao conceito de modo, tais como: “Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”¹⁶; “a essência do que pode ser concebido como inexistente não envolve a existência”¹⁷; “a essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência”¹⁸. É nesta última passagem que se inicia uma análise mais atenta à questão dos modos finitos na Parte I da *Ética*.

Os modos finitos, da mesma maneira que os infinitos, resultam da potência de Deus, não estando inscrita em sua essência a sua existência. Deus é causa da

Spinoza's Metaphysics. Nova Iorque: E. J. Brill, 1991. p. 113. No mesmo sentido da tese aqui defendida sobre o dissenso hermenêutico ver ainda CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 890.

¹⁶ *Ética*, Parte I, Definição V.

¹⁷ *Ética*, Parte I, Axioma VII.

¹⁸ *Ética*, Parte I, Proposição XXIV.

existência dos modos, mas não só de sua existência. É também pela ação divina que os modos perseveram na existência¹⁹, sendo a causa de si, ao mesmo tempo, causa do ser das coisas singulares por ela produzidas. Ao estabelecer que Deus é causa do esforço em perseverar na existência inerente às coisas singulares, Spinoza apresenta a teoria do *conatus*, cujo desenvolvimento mais preciso se dá na Parte III da *Ética*. Por tal razão, a potência das coisas singulares existentes em ato, ou seja, o seu esforço em perseverar na existência (*conatus*), é uma parte da potência infinita da substância. Ao se determinar que Deus se constitui na causa a que pertence o existir e o próprio esforço que marca a perseverança na existência, compreende-se que Deus, por ser causa eficiente imanente de todas as coisas, se faz presente inclusive no que é considerado finito. Tal noção é ainda mais reforçada quando Spinoza determina que “Deus não é apenas causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas”²⁰. A essência das coisas afirma exatamente o seu esforço em perseverar na existência²¹, exprimindo, assim, de uma maneira certa e determinada, a potência absolutamente infinita da substância. Após demonstrar que Deus é causa da existência e da essência de cada coisa singular, Spinoza insere os modos finitos na lógica da necessidade, que permeia toda a ontologia spinozana. Esta é a finalidade das Proposições XXVI, XXVII e XXVIII da Parte I da *Ética*, nas quais a inserção dos modos finitos nos processos causais de determinação é deduzida mediante a compreensão de que Deus é causa eficiente imanente tanto da existência quanto da essência dos modos infinitos imediatos, respectivamente.

É necessário analisar com maior cuidado o que se expõe no Escólio da Proposição XXVIII da Parte I. Neste trecho, toda a abordagem acerca dos modos finitos é concluída com uma contundente afirmação de Spinoza: o finito não é e existe **a partir** do infinito, mas **no** infinito. Deus não pode ser assim considerado causa primeira em termos cronológicos, ou seja, ponto inicial de uma cadeia causal infinita. As determinações singulares que constituem os modos finitos são parte do infinito e nele se encontram permanentemente. Não há incomensurabilidade entre o infinito e o finito, e sim um regime de participação recíproca. Essa questão fica clara quando Spinoza recusa a tese de que Deus

¹⁹ *Ética*, Parte I, Proposição XXIV, Corolário.

²⁰ *Ética*, Parte I, Proposição XXV.

²¹ *Ética*, Parte III, Proposição VII.

poderia ser considerado causa remota das coisas singulares por ele produzidas. Só é possível se afirmar que Deus é causa remota dos modos finitos caso se leve em consideração a relação existente entre Deus e seus modos infinitos imediatos, comparando tal relação com aquela existente entre Deus e os modos finitos²². Enquanto os modos infinitos imediatos resultam imediatamente da ação divina, exprimindo sua potência infinita, os modos finitos exprimem parte de sua potência, pois resultam do modo infinito mediato. Somente neste sentido se pode compreender que Deus é causa remota das coisas singulares, afinal estas corresponderiam ao último momento da ação da substância. Todavia, jamais é possível afirmar que as coisas singulares não estão ligadas à causa de si, à substância. Ser causa eficiente imanente de todas as coisas significa estar em todas as coisas (e não ser todas as coisas, é bom que fique claro). A causa se exprime no causado, necessariamente. Deus se encontra em seus efeitos, por se tratar de causa imanente dos efeitos, não vindo a separar-se dos mesmos. Desta maneira, a distinção entre o finito e o infinito não se considera fundamental na obra de Spinoza, na medida em que o finito participa continuamente do infinito e a ele se vincula de maneira permanente. A relação de recíproca implicação existente entre a substância, seus atributos, seus modos infinitos e seus modos finitos impede que Deus seja, em termos lógicos e cronológicos, causa remota dos seus efeitos singulares, até porque tais efeitos exprimem, de uma maneira certa e determinada, a potência absoluta da substância. Se Deus se encontra presente em seus efeitos, não pode ser considerado causa longínqua dos mesmos.

É muito perturbadora, para alguns, essa nova perspectiva da relação entre o finito e o infinito. Inclusive, ela é fundamental para que Spinoza recuse os mistérios teológicos e a própria idéia de revelação, em virtude de ambos se fundarem na incomensurabilidade existente entre o entendimento finito e o infinito. Assim, a relação entre substância, atributos, modos infinitos e modos finitos, longe de determinar um regime de hierarquia entre cada um desses

²² “Que Deus não pode ser dito propriamente causa remota das coisas singulares, senão, porventura, para nos permitir distinguir as coisas singulares das que ele produziu imediatamente, ou, para melhor dizer, que resultam de sua natureza absoluta. Afinal, por causa remota entendemos uma tal causa que não está ligada ao efeito por qualquer modo. Ora, tudo o que é o é em Deus e depende de Deus, de tal modo que ele não pode existir nem ser concebido” (*Ética*, Parte I, Proposição XXVIII, Escólio).

estratos ontológicos, afirma uma circularidade necessária entre todos²³. A substância é constituída por infinitos atributos que, ao efetuarem sua potência, determinam leis de produção que regem o encadeamento das coisas existentes. Tais leis de produção somente não se tornam meros possíveis no intelecto divino, caso se expressem concretamente mediante uma infinita rede de determinações inscritas na Natureza Naturada. Por fim, essa rede infinita de determinações se compõe de determinações singulares, isto é, de modos finitos e de relações entre eles. Existe um processo contínuo entre todos os estratos ontológicos estabelecidos por Spinoza, não sendo possível dizer que algum deles detém qualquer superioridade hierárquica em relação aos demais. Tal continuidade marca uma radical inovação no pensamento filosófico, inovação esta que foi sepultada posteriormente. Spinoza fundou uma racionalidade verdadeiramente distinta da tradição filosófica de sua época, racionalidade paradoxal, mas não inadequada, na qual se reúnem a univocidade e a imanência de modo absoluto e em todos os sentidos em que se exprime a própria substância. É o que se pode perceber pela passagem a seguir:

Todos conhecemos o primeiro princípio de Espinosa: uma única substância para todos os atributos. Mas conhecemos também o terceiro, o quarto ou o quinto princípio: uma única Natureza para todos os corpos, uma única Natureza para todos os indivíduos, uma Natureza que é ela própria um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras. Não é mais a afirmação de uma substância única, é a exposição de um *plano comum de imanência* em que estão todos os corpos, todas as mentes, 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, diagrama²⁴.

O plano de imanência constituído na ontologia spinozana envolve todas as dimensões da substância. Substância, atributos e modos (infinitos e finitos) se inscrevem em um processo de permanente variação das singularidades e manutenção das regularidades que regem a variação. Tudo isso se manifesta como expressão dos infinitos atributos, que são constituintes da essência da substância. Nenhuma hierarquia, nenhuma degradação derivada de uma possível causa eminente identificada através da “transição” do infinito para o finito. Não há

²³ “Loin donc de découvrir dans la théorie des modes infinis une conception hiérarchique de l’Être, nous y découvrons plutôt la nécessité circulaire qui lie le fini à l’infini, le déterminé à l’indéterminé, le singulier à l’universel, en cet être plein, sans fissure ni hiérarchie, qu’est la substance spinoziste. D’une part, en effet, l’attribut s’affirme pleinement dans son mode infini immédiat, qui lui-même s’investit pleinement dans son mode infini médiat, qui s’affirme à son tour totalement dans chaque mode fini” (BOVE, Larent. *La stratégie du conatus*, p. 163-164).

²⁴ DELEUZE, Gilles. Espinosa e nós. In *Espinosa: Filosofia prática*, p. 127.

transição, mas correspondência, um necessário círculo em que o finito se afirma na qualidade de parte expressiva do infinito e o infinito se faz pleno e atual mediante suas determinações singulares.

Mas é necessário fazer a ressalva de que a posição spinozana aqui delineada não significa panteísmo orientalista. Nada daquilo de que Hegel acusou Spinoza se verifica mediante análise cuidadosa e atenta da própria refutação do panteísmo presente no discurso spinozano. Hegel, ao determinar que Spinoza enuncia resíduos orientais em seu pensamento, que se transformam em panteísmo oriental, compreende que Deus é excessivo no sistema spinozano. Tudo é Deus, segundo a interpretação hegeliana. Tudo se reduziria à divindade e se achataria em uma potência absoluta que, tal um buraco-negro, devoraria todas as singularidades existentes na natureza. Deste modo, não caberia a acusação de ateísmo contra Spinoza, é o que Hegel defende. O panteísmo, no qual tudo é Deus e nele se perde, em que toda individualidade se dissolve na substância absolutamente infinita, é o que marca de maneira crucial a ontologia spinozana²⁵. Mas nada disso faz qualquer sentido.

A acusação de panteísmo pode ser desmontada facilmente, desde que se leia toda a *Ética* com a devida atenção. Spinoza recusa qualquer possibilidade de se identificar algum tipo de panteísmo em sua filosofia na Parte II da *Ética*. Em primeiro lugar, ele define o conceito de essência de maneira bastante singular. “Pertence à essência de uma coisa aquilo cuja presença põe necessariamente a coisa e cuja supressão necessariamente leva à supressão da coisa; ou ainda, isso sem o que a coisa, e inversamente isso que sem a coisa, não pode ser nem ser

²⁵ O trecho em que Hegel recusa a acusação de ateísmo dirigida contra Spinoza, afirmando ser sua filosofia essencialmente panteísta é o seguinte: “Pero sería falso llamar a Spinoza ateo simplemente porque no distingue entre Dios y el universo. Con la misma o mayor razón podríamos llamar al spinozismo, y estaríamos más en lo cierto al hacerlo así, acosmismo, ya que por este camino no se hace valer y se pereniza a la esencia del mundo, a la esencia finita, al universo, sino simplemente a Dios, como lo sustancial. Spinoza afirma que lo que se llama universo no existe en modo alguno, pues solo es una forma de Dios y no algo en y para si. El universo no posee una realidad verdadera, sino que todo esto se lanza al abismo de una identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita: ésta no posee verdad alguna; para Spinoza, solamente Dios es. La verdad es, pues, exactamente lo contrario de lo que afirman quienes acusan a Spinoza de ateísmo: en él, Dios es demasiado. Sus acusadores dicen: “Si Dios es la identidad del espíritu y la naturaleza, esto quiere decir que la naturaleza, el individuo humano, es Dios”. Y es verdad. Pero quienes así hablan olvidan una cosa, que esta tesis envuelve su propio levantamiento, y no pueden perdonarle a Spinoza que los reduzca a la nada [...] El sistema spinozista es el del panteísmo y el monoteísmo absolutos, elevados al plano del pensamiento. El spinozismo dista, pues, mucho de ser um ateísmo en el sentido corriente de la palabra” (HEGEL, G.W.F.. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo III. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995. p. 303/304).

concebido”²⁶. Esta definição é crucial para deixar de lado qualquer traço de panteísmo. A essência da coisa e a própria coisa possuem uma relação de recíproca implicação. Se a essência de uma certa coisa é aquilo sem o que tal coisa não pode ser nem se conceber, ao mesmo tempo, sem a coisa singular, a sua essência também não pode ser nem se conceber. Spinoza instaura uma via de mão-dupla que é suficiente para afastar qualquer sinal de panteísmo. Deus, assim, não pode ser as coisas que produz. Na medida em que Deus é causa de si, ele é, existe e se concebe por si. Não há dúvida, também, de que, sem Deus, nenhum modo pode ser nem tampouco se conceber. Entretanto, isto não basta para definir a essência de um modo. Se Spinoza parasse na primeira metade da definição acima exposta, seria possível acusá-lo de panteísta. Mas não é o que acontece. A essência também não pode ser ou se conceber sem a coisa de que é essência. Como Deus se concebe por si, tendo em vista que ele é e existe por si, em razão de ser causa de si, não pode Deus constituir a essência de um modo. Deus não é seus modos. Ele não constitui as essências dos modos, apesar de se exprimir nelas. A essência de Deus (atributos) se distingue da essência dos modos (um certo grau de intensidade que marca o esforço em perseverar na existência). Os modos não se encontram achatados na substância. Eles são e existem nela, mas não se confundem em nenhum momento com ela²⁷.

Tal questão fica bastante nítida quando Spinoza estabelece que “à essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem”²⁸. Isso porque “o ser da substância envolve a existência necessária. Portanto, se o ser da substância pertencesse à essência do homem, uma vez dada a substância, necessariamente também seria dado o homem e, conseqüentemente, o homem existiria necessariamente, o que é absurdo”²⁹. O homem é, assim, um modo da substância, jamais a própria substância. Sua

²⁶ *Ética*, Parte II, Definição II.

²⁷ A passagem na qual tal questão é exposta com precisão por Spinoza é a seguinte: “A maioria das pessoas acrescenta que pertence à essência de uma coisa isso sem o que a coisa não pode ser nem se conceber; e, por conseguinte, elas crêem ou que a natureza de Deus pertence à essência das coisas criadas, ou que as coisas criadas podem ser ou ser concebidas sem Deus [...] As coisas singulares não podem ser nem se conceber sem Deus, todavia Deus não pertence à sua essência; eu disse que, necessariamente, constitui a essência de uma coisa isso cuja presença põe a coisa e cuja supressão suprime a coisa; ou, ainda, isso sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, inversamente, isso que sem a coisa não pode ser nem ser concebido” (*Ética*, Parte II, Proposição X, Escólio).

²⁸ *Ética*, Parte II, Proposição X.

²⁹ *Ética*, Parte II, Proposição X, Demonstração.

essência é constituída também por modos de certos atributos divinos (pensamento e extensão), não podendo daí se extrair ser o homem idêntico a Deus. O homem, da mesma maneira que qualquer outro modo, não pode ser considerado idêntico a Deus, pois, apesar de se compreender que as coisas singulares por Deus produzidas não podem ser ou se conceber sem Deus, por sua vez Deus pode ser e se conceber sem auxílio das coisas singulares. Qual panteísmo subsiste deste modo? Ao que tudo indica, nenhum. Gueroult tem razão, neste sentido, de considerar o pensamento spinozano “panenteísta”. O termo “panenteísmo” define que tudo é em Deus, tendo em vista ser ele causa eficiente imanente de todas as coisas, apesar de nada, além de Deus, ser Deus. Neste aspecto, a Spinoza pode-se atribuir o rótulo de panenteísta. Jamais de panteísta.

5.1.3. A causalidade imanente no pensamento spinozano

A seqüência ontológica que parte da substância e atinge os modos finitos, percorrendo os atributos e os modos infinitos, consagra a causalidade eficiente imanente como arquétipo de toda causalidade. A imanência se constitui no pensamento spinozano de modo radical e afirma uma forma de expressão que permite a construção de um plano horizontal no qual se expressa a produtividade da substância absolutamente infinita. Deus, por ser causa imanente de todas as coisas no mesmo sentido que é causa de si, possui uma igualdade de ser – mas não de essência – em relação a tudo o que produz. Não à toa se deduz que a potência de cada coisa singular é uma parte da potência da natureza. E, se é verdadeiro o princípio *Deo sive Natura*, cada coisa singular exprime por sua potência uma parte da potência da substância.

Ser causa imanente, antes de mais nada, significa produzir efeitos no mesmo plano em que se encontra a causa. A causalidade imanente implica a inexistência de uma hierarquia entre a causa e o efeito. Este raciocínio se deduz com muita clareza da seqüência ontológica de recíproca implicação expressa na relação entre Natureza Naturante e Natureza Naturada. A Natureza Naturada não se considera um grau da realidade abaixo da Natureza Naturante, mas sim a expressão necessária da substância, sem a qual sua potência não poderia ser considerada plena e atual. Tratar-se-ia de um mero possível sem materialidade,

sem realidade, pois ser real é realizar, no pensamento spinozano. Ser virtuoso é exprimir efeitos concretos da virtude, que é tanto maior quanto mais efeitos se explicam pela causa virtuosa. Na medida em que a Natureza Naturante e a Natureza Naturada são realidades coextensivas, considera-se que “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva”³⁰. Deus nada seria sem afirmar efeitos, pois a causa eficiente imanente produz efeitos em si mesma por necessidade. As coisas singulares são e existem na substância, que não sai de si para produzir. Neste sentido, ela não se considera causa transitiva, pois tal conceito pressupõe o afastamento entre a causa e o efeito. Na causalidade transitiva, a causa sai de si para produzir efeitos. Enquanto a causa é agente, o efeito consiste em um simples paciente da causa. No regime de causalidade imanente, em virtude de a causa não poder ser dissociada de seus efeitos, os efeitos se consideram também causas, pois participam da causa que os produz. O causado permanece na causa e, por tal razão, exprime a causa que, por sua vez, envolve o efeito³¹.

A afirmação da causalidade imanente não é negada em função de um suposto regime de degradação que se iniciaria na substância e se encerraria nos modos finitos. O ser spinozano não opera por degradação e por analogia. Não se encontra na obra de Spinoza um movimento de perda de ser da substância ao produzir a realidade modal. Apenas no campo da transcendência pode-se pensar a causalidade sob o ponto de vista da degradação, afinal ela pressupõe um afastamento da causa em relação a seus efeitos, inexistindo vínculo imediato entre a causa e o efeito em uma realidade que se constrói a partir da causa. No regime da degradação, a causa remota apenas é considerada como se fosse a causa eficiente das coisas produzidas, apesar de não o ser de fato. Na verdade, no âmbito da eminência, determina-se uma ontologia em que a substância possui certas qualidades que se transmitem, mediante degradação, às coisas existentes. Vale ressaltar que inexistente algo em comum entre a substância – causa remota – e

³⁰ *Ética*, Parte I, Proposição XVIII.

³¹ “A distinção entre causa eficiente imanente e causa eficiente transitiva significa que a eficiente não é tomada como causa externa artesanal, e sim como causa interna. A eficiente transitiva pressupõe não só a separação entre causa e efeito e a dessemelhança entre ambos, como ainda o caráter instantâneo da causa (como tão bem lembrara Descartes a Arnauld, uma coisa recebe o nome de causa eficiente no ato de causar o efeito). A eficiente imanente, ao contrário, afirma que a causa e o efeito não se separam e que o segundo é a própria causa modificada ou, para mantermos a precisão conceitual de Espinosa, ele a exprime e ela o envolve” (CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 874).

as coisas existentes, na medida em que as qualidades que se transmitem não são as mesmas da substância. A associação que se faz entre o tipo ideal das qualidades e sua efetivação nas coisas existentes se produz segundo a analogia³², método que é negado por Spinoza veementemente em sua obra. Usando a expressão do próprio autor, o cão, animal que ladra, nada possui de comum com o Cão, constelação celeste, a não ser mediante um procedimento imaginário que tente aproximar duas imagens, estabelecendo uma semelhança fundada na sensação imagética. A analogia procura construir algum vínculo entre Deus e as criaturas por um processo desta natureza, o que termina por instaurar a eminência e a impossibilidade de se conceber qualquer comunidade existente entre ambos. Invariavelmente, a analogia conduz a um deslocamento de Deus para fora da ordem da natureza, na medida em que, por inexistir algo comum a ambos, instaura-se uma distância entre a causa de si e os processos causais existentes atualmente na natureza.

Spinoza recusa este movimento de distanciamento, na medida em que “no sentido em que se diz que Deus é causa de si, deve dizer-se também que é causa de todas as coisas”³³. Ora, mais uma vez retorna-se à afirmação da univocidade no pensamento de Spinoza. Como já explicitado anteriormente, pela univocidade termina consolidando-se a imanência absoluta. A causalidade imanente apenas constitui seu pleno sentido, caso se conceba sob o ponto de vista da univocidade. Se Deus é causa de si no mesmo sentido em que é causa de todas as coisas, não se trata de causa remota e tampouco de uma causa que se vincula a seus efeitos pela analogia. Deus não se encontra além das coisas que produz, até porque produz as coisas em si mesmo. O movimento produtivo da substância não indica qualquer degradação, afinal, um regime de degradação só se constitui por intermédio da analogia. Vale ressaltar que a recusa das idéias de privação e de negação também

³² “Según santo Tomás, las cualidades que se atribuyen a Dios no implican una comunidad de forma entre la substancia divina y las criaturas, sino solamente una analogía, una ‘conveniencia’ de proporción o de proporcionalidad. Ora Dios posee formalmente una perfección que permanece extrínseca en las criaturas, ora posee eminentemente una perfección que conviene formalmente a las criaturas. Ahora bien, aqui la importancia del spinozismo debe ser juzgada tomando en cuenta la manera en que invierte el problema. Cada vez que procedemos por analogía, tomamos ciertos caracteres de las criaturas, para atribuirlos a Dios sea de manera equívoca, sea de manera eminente. Dios tendría Querer y Entendimiento, Bondad y Sabiduría etc., pero equívocamente o eminentemente. La analogía no puede prescindir ni de la equivocidad ni de la eminencia y, por ello, contiene un antropomorfismo ingenuo. Va de sí que un triángulo, si pudiese hablar, diría que Dios es eminentemente triangular. El método de analogía niega que haya formas comunes a Dios y a las criaturas” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 40).

³³ *Ética*, Parte I, Proposição XXV, Escólio.

consistem em uma desconsideração da analogia como método para se compreender a potência das coisas singulares. Cada coisa é tão perfeita quanto pode ser. Se a potência de uma certa coisa se considera plena e atual, não faz sentido comparar sua perfeição com outra, mediante o uso da analogia. Por tal motivo, tampouco há razão para traçar um paralelo comparativo entre a perfeição da substância absolutamente infinita e a perfeição das coisas singulares.

A afirmação da causalidade imanente e a conseqüente recusa da analogia implicam a construção de um regime de comunidade entre a substância absolutamente infinita e os modos por ela produzidos. Tal comunidade se encontra explicitamente no trecho a seguir: “As coisas particulares não são nada senão afecções dos atributos de Deus, ou, por outras palavras, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”³⁴. Se as coisas singulares se constituem em afecções dos atributos, aí se situa a comunidade existente entre a substância absolutamente infinita e os modos por ela produzidos. Subsiste uma forma comum entre os modos e a substância, em virtude de os atributos constituírem a essência da substância e neles se processar a produção modal. Não houvesse nada em comum entre a substância absolutamente infinita e os modos, não poderia a primeira ser causa dos últimos, afinal, “de coisas que nada tenham em comum entre si, uma não pode ser causa da outra”³⁵. O atributo é a forma comum existente entre a potência de pensar da substância e uma certa idéia singular, por exemplo. A potência da substância se exprime pelo atributo pensamento, enquanto a idéia singular exprime o atributo no qual se afirma. Portanto, a seqüência Deus / atributos / modos infinitos imediatos / modos infinitos mediatos / modos finitos não pressupõe qualquer degradação, ou seja, qualquer eminência, na medida em que a analogia não opera na mesma. Da mesma forma, a produção do finito não se considera algo que ocorre apenas a partir do infinito, o que se dá na causa transitiva, mas também no interior do infinito. O processo de produção dos modos finitos é intrínseco ao infinito, pois ele se inicia no infinito e se processa no interior do mesmo. Não por acaso no conceito de *conatus* se inscreve uma tendência indeterminada de afirmação do esforço em perseverar na existência. Se o finito se produz no infinito, ele exprime

³⁴ *Ética*, Parte I, Proposição XXV, Corolário.

³⁵ *Ética*, Parte I, Proposição III.

de maneira certa e determinada o infinito. Disso resulta a tendência indefinida de perseverança na existência inscrita no *conatus* de cada coisa singular.

A causa de si afirma a causalidade imanente em seu movimento de construção do real, tornando-a o arquétipo de toda causalidade. Esta posição teórica configura consideráveis reflexos não só no âmbito ontológico, mas também na teoria do conhecimento e, fundamentalmente, no pensamento político spinozano. Não mais um Deus transcendente, não mais um tirano legítimo. Se nem Deus é *legibus solutus*, o que dizer das tiranias fundadas em um claro regime de exceção soberana, no qual se estruturam mecanismos de hierarquização transcendente das funções políticas institucionalmente constituídas? Tais desdobramentos da causalidade imanente, do finito que se encontra no infinito e dele participa, exprimindo-o, se analisarão abaixo.

5.2. Compreender para não delirar: o conhecimento adequado e os milagres

O tema concernente aos milagres no século XVII envolvia questões ontológicas que não poderiam deixar de ser objeto de análise de Spinoza. Afirmar a possibilidade de Deus operar mediante rupturas com a ordem necessária por ele próprio instituída, em virtude de razões insondáveis ao conhecimento humano, significa pôr de lado qualquer perspectiva ontológica em que a causalidade imanente caracterize o arquétipo de toda causalidade.

Os milagres pressupõem a transcendência divina e um mistério inacessível ao entendimento finito, noções descartadas de saída por Spinoza, segundo o qual não existe impossibilidade de o finito compreender o infinito e tampouco se admite a imagem de um Deus externo a seus efeitos e que intervém na ordem comum da natureza com vistas a perturbá-la e reorientá-la por uma decisão sua. Deus não é um monarca soberano que governa o mundo, razão pela qual não faz sentido, para Spinoza, aquilo que se julga ser o milagre. Na verdade, não se trata de recusar a ocorrência dos fenômenos narrados nos textos sagrados, mas sim de tentar compreendê-los a partir de causas naturais e necessárias que os produziram. O que se chama de milagre consiste, para Spinoza, em um fenômeno natural cujas causas muitas vezes se desconhecem, mas que podem ser identificadas sem maiores problemas. O esforço a ser feito se projeta na superação de uma certa

forma de conhecimento, o conhecimento inadequado, por uma outra manifestação do intelecto, o conhecimento adequado. Isto é, para redimensionar a discussão sobre os milagres é primordial que se identifique, antes de mais nada, uma teoria do conhecimento que dê conta deste e de outros fenômenos tidos por incompreensíveis. Este é o objetivo deste tópico do presente capítulo, buscando-se, ao final da análise a respeito da teoria do conhecimento spinozano, compreender sua posição a respeito dos milagres.

5.2.1. Os gêneros de conhecimento

A teoria dos gêneros de conhecimento pode ser considerada um dos principais elementos da obra de Spinoza. Sua importância no interior do sistema é considerável, na medida em que a ‘medicina da alma’ proposta por Spinoza para consolidação da alegria e a superação da tristeza perpassa a sua teoria do conhecimento e os distintos gêneros de conhecimento. Vale ressaltar que a teoria dos gêneros de conhecimento foi desenvolvida ao longo dos escritos de Spinoza, encontrando diferentes formulações em três de suas obras: o *Curto Tratado*, o *Tratado da Reforma* e a *Ética*. Neste trabalho apenas se investigarão os contornos teóricos expostos na *Ética*, por uma simples e justificável razão, a saber: a teoria do conhecimento spinozana se sofisticou desde sua primeira elaboração até sua derradeira configuração, que se deu na *Ética*. Ao que tudo indica, nesta obra Spinoza já possuía mais clareza acerca da teoria, que ganhou seu delineamento definitivo.

Para se adentrar a teoria dos gêneros de conhecimento, faz-se necessário que antes se investigue a diferença entre o conhecimento adequado e o inadequado. Como se demonstrará, dos três gêneros de conhecimento propostos por Spinoza na *Ética*, dois afirmam formas adequadas de se conceber a realidade, enquanto um deles se inscreve no âmbito do conhecimento inadequado. A devida compreensão do adequado e do inadequado também conduz à intelecção da posição da verdade e da falsidade no pensamento de Spinoza. Isto é, no intuito de se alcançar com clareza o real sentido dos gêneros de conhecimento, é crucial identificar o sentido do adequado e do inadequado.

A manifestação do adequado e do inadequado não se percebe somente no campo do conhecimento. No que se refere à dimensão prática do pensamento spinozano, também se tem por referência fundamental a idéia do adequado e do inadequado. Tanto isto é verdadeiro que Spinoza, na Parte III da *Ética*, enuncia a idéia de causa adequada e causa inadequada. A causa adequada se considera aquela cujo efeito pode ser concebido por ela e a inadequada, ou parcial, consiste na causa que não explica por si mesma os seus efeitos³⁶. O adequado, na filosofia spinozana, corresponde ao expressivo, isto é, àquilo que exprime sua potência de tal maneira que os efeitos de sua ação se explicam somente por ela, e não pela potência de uma outra causa. Já o inadequado implica uma participação parcial no movimento de produção de efeitos, não sendo a causa inadequada a explicação integral dos efeitos que produz. Pela causa inadequada os efeitos somente se explicam parcialmente, de modo a se construir um conhecimento fragmentado dos efeitos, conseqüências sem premissas claras. Ora, se agir e pensar se vinculam em função do paralelismo, pois a ordem e a conexão das coisas é a mesma que a ordem e a conexão das idéias, evidencia-se o caminho a ser seguido para a intelecção da idéia adequada e da idéia inadequada. A idéia inadequada consiste em uma elaboração intelectual fragmentada, que não dá conta dos processos causais envolvidos na construção daquilo que ela afirma. Assim, a idéia inadequada não se explica pela potência de pensar da mente que a produz, na medida em que tal mente é causa parcial do inadequado³⁷. É evidente que o contrário pode ser afirmado das idéias adequadas. A adequação e a inadequação se compreendem a partir do regime de causalidade e encadeamento do processo de compreensão, isto é, a idéia adequada é aquela produzida por uma mente cuja potência de compreender explica integralmente o processo causal da idéia adequada. Já a idéia inadequada é aquela concebida por uma mente cuja potência não explica integralmente, mas somente de forma parcial, a idéia percebida pelo intelecto. A fragmentação, a desconsideração ou mesmo a inversão da causalidade conduzem à abstração. Por abstração se entende um processo de disjunção dos efeitos em relação a suas causas, de maneira a se perceber um efeito sem causa ou

³⁶ *Ética*, Parte III, Definição I.

³⁷ *Tratado da Reforma do Entendimento*, § 84.

mesmo mediante causas fictícias³⁸. Assim, “enquanto as idéias adequadas estão ordenadas em conexões intrínsecas, as imagens inadequadas apenas se sucedem umas às outras de maneira extrínseca e, conseqüentemente, fortuita e abstrata”³⁹. Por serem idéias dotadas de abstração, a relação entre as idéias inadequadas é dissociada de qualquer conexão intrínseca. Tal vinculação se processa pelo acaso, extrinsecamente. Por exemplo, acredita-se que à noite cairia uma chuva muito fina, imperceptível, o sereno, que, ao amanhecer, deixaria os objetos umedecidos. Ora, trata-se de uma conexão extrínseca de duas idéias, a da chuva que molha e a da condensação de vapor d’água, que produz o orvalho. Cria-se uma chuva imperceptível, o sereno, que cai do céu, mesmo estando ele estrelado, sem nuvens à vista. Trata-se de dois fenômenos distintos que se associam por semelhança extrínseca, pois, intrinsecamente, consistem em dois fenômenos cujas causas são sobremaneira distintas. A concepção de uma conexão intrínseca de idéias que conduz à formação de uma idéia adequada, por sua vez, se explicita na passagem abaixo:

É necessário que a idéia, ou a definição, faça conhecer a causa eficiente da coisa. Para encontrar as propriedades do círculo, por exemplo, eu me questiono se, definindo-o pela equivalência de todos os ângulos retos formados pelos segmentos de uma reta passando por um ponto dado, eu posso desta idéia deduzir todas as propriedades do círculo, eu me questiono se ela envolve a causa eficiente do círculo. Como ela não envolve, eu considero uma outra, a saber, que o círculo é uma figura descrita por um segmento de reta em que uma extremidade é fixa e a outra móvel. Como eu tenho aí uma definição que exprime uma causa eficiente, eu sei que dela posso deduzir todas as propriedades do círculo etc..⁴⁰

Para melhor compreender a distinção entre o inadequado e o inadequado, deve-se elucidar os conceitos de imaginação, razão e intuição que constituem, respectivamente, o primeiro, o segundo e o terceiro gêneros de conhecimento⁴¹.

³⁸ “Para Espinosa, os termos gerais, ou as idéias gerais, como a idéia do ser, são *abstrações*, não só no sentido psicológico, quer dizer não só como resultado do processo que consiste em construir imagens gerais das coisas com os elementos comuns tirados das imagens particulares que nossa experiência pessoal ou coletiva oferece, mas também no sentido ontológico, que consiste exatamente em atribuímos realidade ao que, por estar separado do grande Todo, não pode ter realidade alguma. A ficção que Espinosa aqui estuda resulta de pensarmos qualquer coisa fora da ordem universal das causas e efeitos, o que precisamente define o processo da abstração” (TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Unesp, 2001. p. 46).

³⁹ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: Espinosa e a questão da liberdade*. Tese de Livre-Docência apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo: USP, 1976. p. 516).

⁴⁰ Carta LX a Tschirnhaus.

⁴¹ Neste sentido, ver *Ética*, Parte II, Proposição XL, Escólio II.

O primeiro gênero de conhecimento também é chamado de imaginação. Este termo, no século XVII, não possuía exatamente o mesmo sentido a ele atribuído muito comumente em nossos dias. Imaginação não significava inventividade, criatividade, mas sim uma idéia dos objetos percebidos formada mediante sensações. Assim, imaginar implicava um ato de produzir imagens com o corpo, imagens estas que se fazem sentir pela mente que delas forma uma idéia. Sensação, percepção, memória, opinião: tais são expressões que se identificam com o termo imaginação. Todas as idéias construídas somente a partir da sensação, da percepção e da memória costumam formar uma percepção mutilada da realidade, que termina por conduzir a uma opinião vaga a respeito das coisas. Pela imaginação se funda um regime de percepção inadequada das coisas que nos afetam, jamais sua concepção adequada⁴².

A imaginação se constrói a partir da experiência com o que nos cerca. Quando um corpo entra em regime de afetação com corpos exteriores, produzem-se várias sensações físicas oriundas dos encontros estabelecidos entre tais corpos. A mente, ao formar idéias cuja causa se refere às afecções produzidas em tais encontros, imagina. Portanto, “chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas idéias representam os corpos exteriores como presentes. E quando a mente contempla os corpos de tal maneira, nós diremos que ela imagina”⁴³. Vale ressaltar que a imaginação não conduz ao conhecimento da natureza dos corpos que nos afetam, mas fundamentalmente leva à formação de idéias que se referem à constituição do nosso corpo⁴⁴. Por exemplo, caso alguém se exponha ao sol, necessariamente virá a sentir calor. A sensação de calor poderia fazer acreditar em ser o sol, por natureza, quente. Ora, ser quente nada afirma a respeito da natureza do sol. Não é pelo sol ser quente que ele queima e leva a sentir calor, mas sim por ser nosso corpo sensível à exposição às radiações solares, que elevam nossa temperatura corporal. O suposto calor do sol mais indica um aspecto da natureza do corpo que sente o calor do que efetivamente da natureza solar, até porque não sentiríamos calor, mesmo expostos ao sol, caso nossos corpos não possuíssem uma temperatura média determinada, por sermos

⁴² A diferença entre conceber e perceber se faz presente na *Ética*, de acordo com o trecho a seguir: “Eu digo conceito de preferência a percepção porque o termo percepção parece indicar que a mente padece de um objeto, enquanto que conceito parece exprimir uma ação da mente” (*Ética*, Parte II, Definição III).

⁴³ *Ética*, Parte II, Proposição XVII, Escólio.

⁴⁴ *Ética*, Parte II, Proposição XVI, Corolário II.

mamíferos. O calor indica, na verdade, algo relativo à natureza de nosso corpo, e não do sol, mesmo porque o calor não é absoluto, mas relativo à temperatura de cada corpo e à sua capacidade de auto-refrigeração.

A memória, como já exposto acima, se caracteriza por ser uma das formas de expressão da imaginação. A formação da memória se processa por um regime de repetição de determinadas afecções, que se associam a outras, de modo que, ao se experimentar uma dessas afecções, as demais ocorrem à mente no mesmo instante⁴⁵. Inclusive, normalmente duas ou mais coisas, que se associam pela memória, não possuem qualquer traço comum, a não ser o fato de que o corpo que associa as afecções ter sido afetado por elas simultaneamente em muitos momentos. Um dos exemplos apresentados por Spinoza concerne ao aprendizado da linguagem. Segundo o autor, ao ter contato com a palavra *pomum*, um romano passaria imediatamente a formar a imagem de um fruto, imagem essa que não guarda qualquer traço comum com o som expresso pelos fonemas ou com os sinais gráficos que a constituem. Tal associação não é efeito da natureza dos fonemas que compõem a palavra, dos sinais gráficos ou do próprio fruto. Trata-se de um hábito apreendido pela mente que, automaticamente, termina por relacionar o som aos sinais e ao fruto, hábito este oriundo de repetidas situações em que o corpo entrou em contato, simultaneamente, com tais objetos⁴⁶. Em suma, a associação existente neste caso é extrínseca aos seus termos, e não intrínseca, sendo tal forma de associação um traço característico da imaginação.

O fenômeno da imaginação permite, portanto, compreender dois aspectos essenciais ao mesmo. Por um lado, a imaginação não afirma o conhecimento adequado do corpo que afeta. A mente, ao perceber as afecções experimentadas pelo corpo afetado, não entra na posse da adequada intelecção do corpo exterior. Por outro lado, a imaginação opera mediante um regime fortuito de associação, que não depende da potência da mente na qual a associação se processa automaticamente. É de extrema importância sublinhar estes dois aspectos da imaginação, em virtude de neles residir a razão da produção de idéias inadequadas a partir do primeiro gênero de conhecimento. A fonte da inadequação consiste em uma indevida compreensão das causas que afirmam um determinado efeito, de maneira que a mente é levada a produzir idéias por causas externas, ao invés de

⁴⁵ *Ética*, Parte II, Proposição XVIII.

⁴⁶ *Ética*, Parte II, Proposição XVIII, Escólio.

expressar sua potência de pensar. Assim, a mente imagina conhecer o corpo exterior que afeta o corpo de que a mente é idéia, quando, na verdade, apenas percebe um índice da expressão do poder de ser afetado de seu corpo. Da mesma forma, a mente imagina conhecer a cadeia causal de um certo fenômeno, em virtude do hábito de associar determinadas sensações que, em algum momento, ocorreram simultaneamente com alguma frequência.

Na Parte II da *Ética*, as Proposições XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII e XXIX enunciam os motivos que confirmam a inadequação do conhecimento produzido pela imaginação. Na base dos diversos argumentos apresentados nesta seqüência proposicional, encontra-se a incapacidade da mente de expressar sua potência de compreender nos momentos em que ela simplesmente imagina. A mente é conduzida por um mecanismo fortuito e extrínseco de encadeamento de imagens, não afirmando sua virtude de conceber e encadear as idéias por intermédio de um movimento intrínseco à mente. Assim, percebe-se que a mente se torna passiva quando imagina, na medida em que não se explicam por ela as idéias nela inscritas. O trecho abaixo explicita com muita clareza o que aqui se expõe:

A mente não tem de si mesma, nem de seu próprio corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas somente um conhecimento confuso e mutilado, toda vez que ela percebe as coisas a partir da ordem comum da Natureza; isto é, toda vez que ela é determinada do exterior, pelo encontro fortuito das coisas, a contemplar isto ou aquilo, e não toda vez que é determinada interiormente, ao contemplar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender em que tais coisas convêm, diferem ou se opõem; cada vez, com efeito, que ela é interiormente disposta de tal ou tal maneira, então contempla as coisas de maneira clara e distinta⁴⁷.

O grande problema da imaginação não se encontra nela própria, mas sim no fato de a mente, caso considere adequadas as idéias imaginativas, tender a cair no regime da passividade, não afirmando sua potência de pensar como causa determinante do processo de conhecimento. No entanto, cabe fazer uma importante ressalva. Não é porque na imaginação têm origem a falsidade e a inadequação que se deve considerar tal gênero de conhecimento desprovido de qualquer positividade. Não é a imaginação que carrega em si a inadequação, e sim a mente que a considera uma idéia adequada. Isto é, a negatividade não se

⁴⁷ *Ética*, Parte II, Proposição XXIX, Escólio.

encontra na imaginação, mas na mente que a eleva ao grau de conhecimento adequado.

Spinoza não propõe eliminar a imaginação do campo do conhecimento. Ainda que se quisesse assim proceder, jamais tal objetivo poderia ser alcançado, pois é da natureza da mente imaginar, afinal, em função do paralelismo, tudo o que ocorre ao corpo a mente percebe, formando idéias a partir das afecções do corpo. Tais afecções, inclusive, são dotadas de certa positividade, em virtude de constituírem o movimento primordial de construção da realidade ideativa. Se a mente é idéia do corpo, nada que ocorra ao corpo escapa à mente, da mesma forma que a mente se configura mediante a percepção das afecções corpóreas. Tal afirmação se confirma por duas proposições em que a função positiva da imaginação se demonstra. Assim, “a mente humana não conhece o próprio corpo humano, nem sabe que ele existe, senão pelas afecções de que o corpo é afetado”⁴⁸ no mesmo sentido que “a mente não conhece a si mesma, a não ser enquanto percebe as idéias das afecções do corpo”⁴⁹. Ou seja, o primeiro impulso cognitivo transita, necessariamente, pela imaginação. Além disso, não deixamos de imaginar mesmo quando sabemos que a idéia derivada de uma imagem não condiz com a realidade. O exemplo usado por Spinoza para comprovar tal tese se refere à distância entre a Terra e o sol, que calculamos a olho nu, e a real distância entre os dois astros. Ao olharmos para o sol, imaginamos que ele dista duzentos pés da Terra. Todavia, segundo Spinoza, sua verdadeira distância ultrapassa seiscentas vezes o diâmetro da Terra. Mesmo sabedores da distância real, jamais deixaremos de imaginar que o sol se encontra a duzentos pés⁵⁰. Nosso corpo permanecerá percebendo tal distância e nossa mente permanecerá formando tal idéia em seu interior. Todavia, a outra idéia, contrária e mais forte, nos leva a compreender a real distância e as razões que nos conduzem a imaginar outra distância, consideravelmente menor, entre os dois astros. Ao entendermos que se trata de uma ilusão produzida por nossa visão, compreendemos que nosso aparato ótico não é apto a calcular determinadas distâncias – muito pequenas ou muito grandes – de modo que todas as distâncias, a partir de um limite, parecem as mesmas. Pode-se, por este raciocínio, identificar a positividade da imaginação.

⁴⁸ *Ética*, Parte II, Proposição XIX.

⁴⁹ *Ética*, Parte II, Proposição XXIII.

⁵⁰ *Ética*, Parte II, Proposição XXXV, Escólio.

Ela exprime o poder de nosso corpo de afetar e de ser afetado, tratando-se de um meio essencial para a intelecção de sua natureza.

Quando se percebe a real posição das idéias imaginativas, vislumbrando-se que as mesmas não exprimem a natureza das coisas, mas sim índices do poder de afetar e de ser afetado do corpo que experimenta determinadas afecções, já se pode dizer que se está a caminho de um novo patamar do conhecimento. Ao se compreender a imaginação, inicia-se um processo de construção do entendimento adequado dos processos imaginativos, que deixam de afirmar idéias inadequadas⁵¹. É isto o que Spinoza quer dizer quando determina que “todas as idéias, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras”⁵². As idéias derivadas de sensações físicas são verdadeiras ao se compreender o que elas afirmam e o que elas não podem jamais exprimir. Spinoza não busca desconsiderar a imaginação como fonte de conhecimento, até porque o funcionamento mais freqüente da mente opera neste registro. A imaginação é a chave que nos abre o acesso ao mundo. Sem ela não sobreviveríamos⁵³. Todavia, é necessário evitar considerar a imaginação um meio hábil para o conhecimento da natureza das coisas que nos cercam e do nosso próprio corpo. Para tanto, são de suprema importância os outros dois gêneros de conhecimento: a razão e a intuição.

O segundo gênero de conhecimento é a razão⁵⁴. Tal modo de conceber a realidade se processa mediante as noções comuns. A teoria das noções comuns⁵⁵ permite conceber a razão de uma outra maneira, não como uma faculdade de conhecer formas ideativas que representariam as coisas ou então uma faculdade de compreender os fenômenos, mas sim como potência intelectual direcionada à

⁵¹ “Um afeto que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dele formamos uma idéia clara e distinta” (*Ética*, Parte V, Proposição III).

⁵² *Ética*, Parte II, Proposição XXXII.

⁵³ “É a imaginação que nos permite estabelecer elos com as coisas, no que estas têm de material e perecível. É ela que assegura a eficácia do nosso viver quotidiano, acompanhando-nos permanentemente quando nos situamos no tempo e na duração e só nos abandonando quando morremos. A mente não tem possibilidades de considerar os corpos exteriores existentes em acto de um outro modo que não seja pelo recurso à imaginação. Não há uma apreensão directa e imediata dos corpos exteriores. A apropriação que deles fazemos é mediata, através do nosso corpo (sensibilidade, mecanismos cerebrais, fisiológicos etc.). Sentimos e percebemos os corpos físicos por meio da imaginação; é ela que nos faculta a experiência afectiva dos mesmos. O que só é negativo quando abusivamente a transformamos em representação, em interpretação cognitiva do real” (FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, p. 575/576).

⁵⁴ *Ética*, Parte II, Proposição XL, Escólio II.

⁵⁵ A respeito do conceito de noções comuns, ver DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, Capítulo XVII. Trata-se de um texto primoroso acerca do tema, que expõe suas principais questões com clareza e poder de síntese extraordinários.

identificação de relações existentes entre as coisas. As noções comuns, portanto, expressam relações. O conceito de noção comum se apresenta definitivamente delineado na *Ética*, nos seguintes termos:

O que é comum a todas as coisas e se encontra tanto na parte quanto no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular⁵⁶; as coisas que são comuns a todas as coisas e existem igualmente no todo e nas partes não podem ser concebidas senão adequadamente⁵⁷; aquilo que é comum e próprio ao corpo humano e a certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano é habitualmente afetado e é comum e próprio tanto a cada uma de suas partes quanto ao todo, sua idéia existirá adequada na mente⁵⁸.

Estas três proposições enunciam as linhas fundamentais da teoria das noções comuns. Por elas é possível compreender as propriedades comuns existentes entre duas ou mais coisas, de modo a se estabelecer um conjunto de relações de conveniência e de não-conveniência entre tais coisas. Aquilo que se constitui em uma propriedade comum de duas ou mais coisas institui uma relação de conveniência entre elas. Tal concepção acerca das noções comuns termina por situar a razão no campo da identificação das relações de composição entre as coisas e das relações de oposição ou de decomposição entre elas. Ser racional, portanto, não significa contemplar as coisas e conhecer o seu significado profundo, mas identificar relações entre as coisas, relações estas que podem ser de composição ou de decomposição, e, a partir deste conhecimento, passar a formar encontros com aquilo que nos convém, ou seja, com aquilo cujas propriedades sejam comuns às nossas. Trata-se de uma razão eminentemente prática, e não de uma razão contemplativa. A racionalidade spinozana, tendo em vista a teoria das noções comuns, implica um regime de aconselhamento e orientação das condutas e dos encontros, visando à experiência de mais encontros com seres cujas propriedades nos sejam comuns e instituindo-se, desta maneira, mais relações de composição do que de decomposição.

As proposições acima explicitadas afirmam uma outra importante questão a respeito das noções comuns. Existe uma variação do grau de generalidade das noções comuns. Elas podem ser mais específicas ou mais genéricas, de acordo com a amplitude da noção comum em questão. Uma propriedade comum estabelecida apenas entre dois corpos se situa no menor grau de generalidade,

⁵⁶ *Ética*, Parte II, Proposição XXXVII.

⁵⁷ *Ética*, Parte II, Proposição XXXVIII.

⁵⁸ *Ética*, Parte II, Proposição XXXIX.

consistindo em noção comum mais específica. Quando Spinoza discorre sobre “aquilo que é comum ao corpo humano e a certos corpos exteriores”, encontra-se no campo das noções comuns mais específicas. Por outro lado, ao analisar “as coisas que são comuns a todas as coisas”, busca-se identificar as noções comuns mais genéricas. O conhecimento por noções comuns, portanto, varia de grau. As primeiras noções comuns formadas se referem, evidentemente, às mais específicas. Tais noções derivam de experiências com corpos exteriores. A partir de tais experiências, é possível delinear o que há em comum entre nosso corpo e cada um dos corpos exteriores. Em seguida, nada impede que se concebam as propriedades comuns entre nosso corpo e dois ou três corpos exteriores e assim sucessivamente, até se alcançar a totalidade da natureza. Tal concepção acerca do conhecimento do segundo gênero se manifesta com muita clareza mediante as pesquisas realizadas atualmente para avaliar as relações entre os seres que se inscrevem em um determinado ecossistema. Pode-se considerar um ecossistema o todo e os seres que dele participam, suas partes. As inúmeras redes de relações de interdependência constituídas em um determinado ecossistema configuram noções comuns existentes entre os componentes do mesmo. É evidente que as relações existentes entre dois animais que participam do ecossistema e as instituídas entre um animal e o ecossistema inteiro possuem graus distintos de generalidade.

A questão da maior ou menor generalidade das noções comuns suscita uma possível incompreensão do conceito de noção comum, incompreensão que deve ser de pronto sanada, para evitar confusões indevidas a respeito do segundo gênero de conhecimento. No que se refere às noções comuns, não é adequado concebê-las sob a lógica da distinção específica de seres pertencentes a um mesmo gênero. As noções comuns exprimem relações, não buscando organizar a realidade mediante formas abstratas ideativas a partir das quais as coisas existentes são classificadas. As idéias de gênero e de espécie se situam no âmbito do primeiro gênero de conhecimento, jamais das noções comuns. Um longo escólio na Parte II da *Ética* trata do assunto com excepcional nitidez, situando com precisão o que Spinoza entende por noções comuns. A reunião de um sem-número de coisas sob o mesmo gênero implica a construção de transcendentais, segundo o léxico spinozano. Os transcendentais são termos que, por um mecanismo de associação analógica, definem uma classe de coisas segundo dispositivos imaginativos. Dada a precisão do argumento exposto pelo autor, o

mais adequado é seguir suas próprias palavras para compreender o problema em questão.

Para nada omitir do que é necessário saber, acrescentarei brevemente as causas de onde tiraram a sua origem os termos ditos *Transcendentais*, como Ser, Coisa, qualquer coisa. Tais termos nascem de o corpo humano, uma vez que é limitado, ser capaz de formar distintamente em si mesmo um certo número de imagens ao mesmo tempo; caso tal número seja ultrapassado, as imagens começam a se confundir; e, se tal número de imagens que o corpo é capaz de formar em si, distintamente, ao mesmo tempo, é consideravelmente ultrapassado, elas se confundirão inteiramente entre elas [...] E, quando as imagens se confundem no corpo inteiramente, a mente também imaginará todos os corpos confusamente, sem qualquer distinção, e os compreenderá, por assim dizer, sob um mesmo atributo, a saber, sob o atributo do Ser, da Coisa etc. [...] É de semelhantes causas que nascem as noções que se chamam de universais, como o homem, o cavalo, o cão etc.. [...] Mas é necessário ressaltar que ninguém forma tais noções da mesma maneira; variam, em cada um, em razão da coisa que mais freqüentemente afetou o corpo e que a mente tem mais facilidade de imaginar ou de se recordar. Por exemplo, aqueles que contemplaram freqüentemente a estatura dos homens, a respeito do nome *homem* entenderão um animal de estatura ereta; mas aqueles que tenham o hábito de contemplar outra coisa formarão uma outra imagem comum dos homens, a saber, que o homem é um animal que pode rir, um animal bípede sem plumas, um animal racional. Da mesma forma, para todas as outras coisas, cada um formará, segundo a disposição de seu próprio corpo, imagens universais das coisas⁵⁹.

O trecho acima elucida uma série de possíveis dúvidas a respeito das noções comuns. O segundo gênero de conhecimento não se afirma a partir dos transcendentais, na medida em que tais idéias resultam da imaginação, e não das relações entre as coisas. Chamamos os bípedes sem plumas de seres humanos não em função das relações existentes entre os seres humanos, mas em virtude de um processo imaginativo que, por analogia, associa uma certa forma ideal aos seres humanos atualmente existentes. E tal forma humana se constrói a partir do hábito, da memória, ou seja, da imaginação. Percebe-se que a teoria do conhecimento spinozana valoriza o singular, que não deve aqui ser confundido com o individual. O singular é sempre aquilo que se compreende em um conjunto determinado de relações e que, a partir de tais relações, exprime um determinado grau de potência. Um ecossistema é singular, uma multidão é singular. A idéia abstrata de ‘ser humano’ não é singular, constituindo um transcendental. O singular não consiste em uma forma já dada, mas em uma atual expressão de certas noções comuns que exprimem relações de composição entre dois ou mais corpos. Assim, as noções comuns mais genéricas e as mais específicas não se distinguem em virtude de

⁵⁹ *Ética*, Parte II, Proposição XL, Escólio I.

formas ideativas. Uma noção comum mais genérica significa uma propriedade comum que pertence a um maior número de distintas singularidades. O movimento, por exemplo, é a noção comum mais genérica de todas, no âmbito da extensão, afinal todas as coisas existentes exprimem, de um certo modo, o movimento. O movimento não é um gênero que engloba todas as espécies de movimento, mas sim um modo infinito imediato que é expresso por qualquer corpo atualmente existente. Não seria esta idéia de movimento comum a busca incessante da física contemporânea quando tenta conjugar a física minimalista presente na teoria quântica com a física maximalista expressa na teoria da relatividade? Uma noção comum a todas as coisas, desde a menor partícula atômica até a maior das estrelas: eis uma idéia que não guarda qualquer relação com a lógica que divide um mundo em classes de seres, gêneros, e espécies intrínsecas a cada classe. Já a noção comum mais específica envolve aquela pertinente a dois corpos, apenas. Por exemplo, as propriedades comuns existentes entre o carbono e o oxigênio, que os permitem fundir-se em dióxido de carbono, são noções comuns substancialmente mais específicas do que a propriedade comum entre a teoria quântica e a teoria da relatividade. Assim, o discurso spinozano, ao tratar do segundo gênero de conhecimento, se permite falar em noções mais ou menos genéricas e mais ou menos específicas, sem chegar sequer perto de uma lógica fundada em transcendentais produzidos pela imaginação.

Resta, ainda, investigar as características do terceiro gênero de conhecimento, ao qual Spinoza atribui o nome de intuição. A intuição também configura um modo de percepção adequado, ao lado da razão, entretanto sua natureza é distinta da razão. No lugar das noções comuns, encontram-se as coisas singulares. Conhecer pela intuição significa conceber a essência das coisas singulares. A importância conferida por Spinoza ao singular determina um traço fundamental de sua teoria do conhecimento, traço este que o distancia ainda mais da tradicional lógica fundada na identidade genérica e na diferença específica.

O conhecimento do terceiro gênero apresenta mais uma posição particular do pensamento spinozano. Se todo o racionalismo ao longo da modernidade consagrou a razão como modo mais elevado de percepção, Spinoza adentra o debate a respeito da teoria do conhecimento adotando outra posição, na medida em que não deixa de reconhecer na intuição uma forma adequada de intelecção do real. Enquanto a razão é apta para reconhecer as noções comuns, a intuição

envolve o conhecimento das essências das coisas. “Tal gênero de conhecimento procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus em direção ao conhecimento adequado da essência das coisas”⁶⁰. Conhecer a essência das coisas significa concebê-las *sub species aeternitatis*, ou seja, sob o ponto de vista da eternidade. Enquanto o conhecimento produzido pelo segundo gênero de conhecimento identifica as propriedades comuns existentes entre as coisas na perspectiva da eternidade, a intuição afirma o conhecimento das próprias coisas singulares sob tal ponto de vista. Não é tarefa da razão explicar a essência das coisas singulares, mas da intuição⁶¹.

Embora o conhecimento intuitivo se processe em virtude da intelecção das essências singulares, em momento algum há distanciamento da existência das próprias coisas singulares. Conhecer sob o ponto de vista da eternidade não é o mesmo que conhecer as coisas sem relação com a existência. Tal postura guardaria resíduos de platonismo, o que não é possível afirmar a respeito da filosofia spinozana. Compreender as coisas singulares em sua essência significa, na verdade, intuir a natureza da existência das mesmas. Isto é, trata-se de concebê-las não segundo a duração, mas de acordo com a sua potência, com o seu esforço em perseverar na existência, o que se pode deduzir com clareza das palavras a seguir: “Aqui, por existência, não entendo a duração, isto é, a existência concebida abstratamente e como uma espécie de quantidade. Na verdade, falo da própria natureza da existência [...] Pois, embora cada uma das coisas singulares seja determinada por uma outra a existir de uma certa maneira, a força pela qual cada uma persevera na existência resulta da necessidade eterna da natureza de Deus”⁶². A eternidade, portanto, não é o mesmo que imortalidade, afinal a imortalidade se refere à duração, pois envolveria uma duração sem fim⁶³. O eterno se refere àquilo que não guarda qualquer relação com a duração, pois a duração marca exatamente a limitação de uma determinada existência⁶⁴. A natureza da existência não pode ser definida pelo seu negativo. Nenhuma coisa pode ser definida pelo que não é, pois o negativo em nada qualifica as coisas singulares.

⁶⁰ *Ética*, Parte II, Proposição XL, Escólio II.

⁶¹ *Ética*, Parte II, Proposição XLIV, Corolário II, Demonstração.

⁶² *Ética*, Parte II, Proposição XLV, Escólio.

⁶³ “Se prestarmos atenção à opinião comum dos homens, veremos que eles são, certamente, conscientes da eternidade de sua mente; entretanto, eles a confundem com a duração e atribuem-na à imaginação ou à memória, que eles crêem subsistir após a morte” (*Ética*, Parte V, Proposição XXXIV, Escólio).

⁶⁴ *Ética*, Parte V, Proposição XXIX, Demonstração.

Desta forma, a natureza da existência se exprime por intermédio do singular esforço em perseverar ínsito a cada modo finito. Os modos finitos, portanto, se concebem, sob o ponto de vista da eternidade, em virtude de sua participação no infinito. Considerar a posição do finito no infinito significa compreender o finito sob o ponto de vista da eternidade, pois a referência determinante para a intelecção do finito não é a duração – que é sempre finita –, mas a eternidade. O terceiro gênero de conhecimento envolve a concepção da conexão necessária entre a existência e a essência⁶⁵, separação esta que se processa pelo primeiro gênero, segundo o qual a essência seria um mero possível a se realizar, em maior ou menor grau, na existência.

A intuição exprime a compreensão da essência atual das coisas singulares e da essência de Deus. Trata-se de um modo de conhecimento pelo qual entendemos a nós mesmos, aos outros e à totalidade da natureza. No que consiste a concepção da essência atual das coisas? Segundo Spinoza, “nós concebemos as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto elas existem em relação a um tempo e a um lugar determinados, ou enquanto elas estão contidas em Deus e resultam da necessidade de sua natureza. E as que são concebidas desta segunda maneira como verdadeiras, ou seja, reais, nós as concebemos sob o ponto de vista da eternidade”⁶⁶. O termo ‘atual’, quando se refere à essência de alguma coisa, implica a compreensão da posição no infinito assumida pela essência, ou seja, a maneira pela qual tal essência toma parte na necessidade da natureza de Deus. Assim, a devida intelecção da essência atual não pode ser afastada da existência, do contrário se correria o risco de acreditar em uma essência possível concebida no intelecto divino e não expressa na existência atual da coisa vinculada a tal essência. O exemplo conferido por Spinoza, cuja função é melhor apresentar o conceito de intuição em sua teoria do conhecimento, se mostra de extrema utilidade para a apreensão do sentido da essência atual, cuja concepção assinala o terceiro gênero de conhecimento. Tal exemplo se encontra no trecho abaixo:

Explicarei tudo isso por um exemplo de uma só coisa. São dados, por exemplo, três números, para que se obtenha o quarto, que esteja para o terceiro como o

⁶⁵ “A eternidade é a própria essência de Deus, enquanto ela envolve a existência necessária. Portanto, conceber as coisas sob o ponto de vista da eternidade é conceber as coisas enquanto elas se concebem pela essência de Deus como entes reais, ou seja, enquanto elas envolvem, pela essência de Deus, a existência; e, por conseguinte, nossa mente, enquanto se concebe a si mesma a seu corpo sob o ponto de vista da eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus” (*Ética*, Parte V, Proposição XXX, Demonstração).

⁶⁶ *Ética*, Parte V, Proposição XXX, Demonstração.

segundo está para o primeiro. Os comerciantes não hesitarão em multiplicar o segundo pelo terceiro e em dividir o produto pelo primeiro, quer porque não esqueceram ainda o que ouviram dizer pelo seu professor, sem qualquer demonstração, quer porque eles o tenham muitas vezes experimentado em número simples, ou então pela força da Demonstração da Proposição 19 do livro 7 de Euclides, isto é, pela propriedade comum dos proporcionais. Mas, quando se trata de números muito simples, não há necessidade disso. Por exemplo, sendo dados os números 1,2,3, não há ninguém que não veja o quarto número proporcional é 6, e isso muito mais claramente, porque é da própria relação entre o primeiro e o segundo, que nós vemos de um só golpe de vista, que nós concluímos o quarto⁶⁷.

A passagem acima apresenta, em apenas um exemplo, as diferenças entre os três gêneros de conhecimento. No primeiro gênero, deduz-se o quarto número por uma operação matemática aprendida sem qualquer compreensão das razões da aplicação da mesma, por se ter ouvido o professor dizer ser tal operação adequada para resolver o problema. Pelo segundo gênero, compreende-se a propriedade comum entre os números na situação dada e, a partir daí, deduz-se o quarto número. Pelo terceiro, o quarto número é ‘visto’ de um só ‘golpe de vista’. Cabe frisar o termo ‘ver’, afinal as palavras usadas por Spinoza guardam um rigor acentuado. O verbo ‘ver’ não se encontra em tal escólio por acaso. A intuição não se processa mediante a compreensão de relações. Intuir é conceber instantaneamente, sem mediação da razão. A intuição, portanto, identifica sem mediações a posição de uma certa coisa inscrita na necessidade eterna da natureza de Deus. No exemplo apresentado, pela intuição se compreende a posição de cada um dos números da seqüência marcada por uma certa proporcionalidade, sem que se valha de qualquer operação matemática ou explicação racional. Ao intuirmos, identificamos a posição que ocupamos no interior da “ordem e conexão das causas”, bem como a posição que as demais coisas ocupam neste mesmo registro, ou seja, concebem-se nossa essência e as essências das coisas que nos cercam, de modo que, necessariamente, termina por se compreender a essência de Deus⁶⁸, causa fundadora da ordem e conexão das causas. Conhecer a si, às coisas e a Deus: nisso consiste compreensão pelo terceiro gênero de conhecimento⁶⁹.

Tendo em vista o que se expôs sobre os gêneros de conhecimento, torna-se nítida a razão pela qual Spinoza considera o segundo e o terceiro gêneros modos de percepção que exprimem idéias adequadas, enquanto o primeiro gênero

⁶⁷ *Ética*, Parte II, Proposição XL, Escólio II.

⁶⁸ *Ética*, Parte V, Proposição XXX.

⁶⁹ *Ética*, Parte V, Proposição XXXIX, Escólio.

termina por exprimir o campo da inadequação da percepção. Aquele que compreende as coisas de acordo com a razão e a intuição se assenhoreia de sua potência de pensar, pois compreende as relações entre as coisas que determinam propriedades comuns entre as mesmas e a posição no mundo assumida por si mesmo e pelos demais. Inclusive, ao se conceber a própria posição na produção necessária da substância, torna-se possível modificá-la com um grau maior de eficácia. “Tornar-se o que se é” significa compreender a própria potência e as relações entre as coisas existentes, de modo a se estar apto para encontrar meios de expressão cada vez mais intensos da própria natureza. Tal é a função prática do conhecimento. Cabe lembrar que o processo de liberação, que perpassa a ampliação da presença de idéias de segundo e terceiro gêneros e a conseqüente redução da influência das de primeiro gênero, é acompanhado de uma mutação da experiência afetiva, mutação esta que será analisada devidamente no tópico seguinte.

5.2.2. As três ordens da realidade e os afetos

A teoria dos gêneros de conhecimento somente se compreende em profundidade se estiver bem nítido o vínculo entre o conhecimento e os afetos. Os modos de percepção não se consideram formas desinteressadas de intelecção da realidade. Toda idéia carrega consigo uma potência determinada, não se tratando de uma pintura muda em um quadro⁷⁰. Não existe uma faculdade de conhecer que se dissocie do modo de vida expresso por uma certa singularidade. Os modos de conhecimento envolvem formas distintas de vida, não se tratando de meras representações, mais ou menos fidedignas, dos objetos percebidos. O entendimento não é uma faculdade que apreende os objetos e os representa, mas uma potência que afirma ou nega, ao conhecer. Toda idéia envolve uma afirmação e uma negação⁷¹. Uma idéia não consiste em um mero reflexo em preto-e-branco da realidade, mas em um modo de expressão da potência de pensar. Por se tratar de expressão da potência, as idéias causam variações da mesma naquele que as produz, envolvendo-se, no processo de produção de idéias, um necessário

⁷⁰ *Ética*, Parte II, Proposição XLIII, Escólio.

⁷¹ *Ética*, Parte II, Proposição XLIX, Escólio.

movimento de afirmação de afetos. Não há idéia desinteressada, não há idéia dissociada de um regime afetivo determinado. Assim, as idéias não implicam meras representações afirmadas por uma certa faculdade humana. Trata-se de modos de pensar e de ser, o que se busca demonstrar neste tópico.

Os três modos de percepção exprimem três ordens do real e envolvem distintos afetos que perpassam a experiência cognitiva. A argumentação aqui desenvolvida segue o raciocínio exposto por Gilles Deleuze em sua interpretação da relação entre a teoria do conhecimento de Spinoza e o processo de liberação do ser humano⁷². Tal interpretação considera a existência de três ordens do real – a ordem dos encontros, a das relações e a das essências⁷³ – que são acompanhadas dos modos de conhecimento respectivos e dos afetos passivos ou ativos afirmados por tais formas de pensar e agir.

A primeira ordem a se analisar é a ordem dos encontros, que também pode ser chamada de ordem comum da natureza. A realidade na ordem dos encontros é marcada por um regime de permanente afetação dos corpos entre si. Tal regime de permanente afetação, do ponto de vista de quem é lançado nele, se processa de maneira fortuita. Segundo Spinoza, “a mente não tem de si mesma, nem de seu próprio corpo, nem dos corpos exteriores um conhecimento adequado, mas somente um conhecimento confuso e mutilado, toda vez que ela percebe as coisas a partir da ordem comum da natureza, isto é, toda vez que ela é determinada do exterior, pelo choque fortuito das coisas, a contemplar isto ou aquilo”⁷⁴. A ordem comum da natureza é marcada por uma série de encontros que não dependem do poder de encadeá-los daquele que os experimenta, nisso residindo seu caráter fortuito. Assim, aquele que se encontra na ordem comum da natureza não se torna senhor de si, na medida em que sua potência de agir é amplamente superada pela potência das demais coisas. Deixar-se levar pela ordem comum da natureza implica não ser causa adequada dos próprios encontros formados, constituindo-se, desta forma, um campo afetivo marcado pelas paixões, jamais pelos afetos ativos.

Tendo em vista o regime da passividade que constitui a experiência afetiva da ordem dos encontros, o conhecimento produzido é o do primeiro gênero de conhecimento, pois a passividade se exprime tanto na extensão, onde se

⁷² Ver DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, Capítulo XV e Spinoza e as três éticas. In *Crítica e clínica*.

⁷³ A terminologia é de Gilles Deleuze.

⁷⁴ *Ética*, Parte II, Proposição XXIX, Escólio.

processam os encontros entre os corpos, quanto no pensamento, em função do paralelismo entre todos os atributos da substância. Tal conhecimento se afirma mediante o que Deleuze chama de signos. Tais signos seriam de duas naturezas: os signos escalares e os vetoriais. Os signos escalares envolvem o modo pelo qual produzimos idéias a partir das afecções percebidas pela mente. Já os vetoriais se referem à variação da potência que experimentamos ao formarmos encontros na ordem comum da natureza. Os signos escalares se dividem em quatro espécies: signos indicativos, abstrativos, imperativos e hermenêuticos⁷⁵. Os indicativos guardam relação com as sensações que se produzem no corpo e se percebem pela mente ao se formar um encontro, indicando a natureza do corpo afetado mais do que a do corpo afetante. Assim, ao formarmos um encontro com uma outra coisa, mais percebemos a natureza do nosso corpo do que a do corpo exterior. Já os signos abstrativos envolvem o processo de construção de idéias mediante a seleção de certas características das coisas percebidas pela imaginação. A definição de homem como animal vertical, racional, que ri ou bípede implume são tipos de manifestação dos signos abstrativos, cuja gênese se demonstrou no tópico anterior. Por último, os signos imperativos e interpretativos. Os signos imperativos carregam a lógica do finalismo. Ao nos depararmos com encontros que fazem algum tipo de mal à nossa natureza, muitas vezes acreditamos que tal mal é um castigo imposto por autoridades transcendentais a uma má conduta. A idéia de pecado original é um exemplo típico de signo imperativo. Já os signos interpretativos envolvem a crença na existência de seres humanos especiais, dotados de certa privilegiada capacidade, que são alçados a um patamar superior dentre os seres humanos. Tais indivíduos seriam capazes de compreender determinadas mensagens cifradas, como os oráculos e os profetas, apresentando o sentido oculto de determinados fenômenos, cuja causa se desconhece. Por fim, os signos escalares se manifestam de três maneiras distintas. Podem envolver uma variação positiva da potência de agir, um decréscimo ou então uma flutuação da própria, o que já se analisou anteriormente quando se expôs a questão da flutuação da alma e da relação entre potência de agir e potência de padecer.

A ordem dos encontros, portanto, expressa o campo de intervenção da imaginação. Aquele que experimenta única e exclusivamente tal ordem do real se

⁷⁵ A respeito da classificação dos signos aqui usada, ver DELEUZE, Gilles. Spinoza e as três “Éticas”. In *Crítica e clínica*, p. 157/158.

encontra fadado à servidão, pois não possui qualquer potência para encadear de outro modo seus encontros, senão mediante a atuação da fortuna. Viver permanentemente arrastado pela ordem comum da natureza é o mesmo que se deixar levar pelas paixões, sem qualquer poder de ingerência sobre os próprios afetos. A afirmação da liberdade deve passar pelas outras ordens do real, afinal a total submissão à ordem dos encontros conduz à absoluta preponderância da fortuna em relação à potência de agir. Antes de analisar a ordem das relações e a das essências, cabe fazer apenas uma ressalva. Todos os seres humanos estão necessariamente inscritos na ordem comum da natureza ao longo de toda a existência. A proposta spinozana estabelece que a conquista da liberdade se realiza mediante a submissão da ordem comum da natureza à potência conquistada ao se entrar na experiência da ordem das relações e/ou da ordem das essências. Trata-se não de desconsiderar a vida afetiva e os encontros que lhe são correlatos, mas de descobrir os caminhos que permitam selecionar os encontros e, por conseguinte, os próprios afetos.

A ordem das relações se considera de fundamental importância para que se vislumbre o processo de liberação expresso na obra de Spinoza. Tal ordem se exprime pelas noções comuns. As noções comuns afirmam relações de composição entre duas ou mais coisas, relações estas que se constituem a partir das propriedades comuns das coisas. Como formamos noções comuns? Tais noções são formadas a partir dos encontros. O segundo gênero de conhecimento nasce do primeiro gênero. Na ordem dos encontros, podem ser identificados dois tipos de afetos opostos, derivados da experiência: a alegria e a tristeza. As paixões alegres se originam em virtude de encontros que reforçam a potência de agir daquele que se alegra. Isto ocorre em razão de existirem propriedades comuns entre as coisas que se encontram, constituindo-se, desta forma, uma relação de composição. Já a tristeza é causada pela experiência de uma relação de decomposição, que enfraquece a potência de agir e o esforço em perseverar na existência de quem se entristece. Assim, a partir da experiência da alegria, é possível conceber as propriedades comuns que subsistem entre nosso corpo e as demais coisas. A alegria produz, simultaneamente, um aumento da potência de pensar e da potência de agir, na medida em que há um paralelismo necessário entre ambas. O aumento da potência de agir implica o aumento da de pensar e o conseqüente decréscimo da potência de padecer e de perceber. Quem se

assenhoreia das idéias derivadas das relações de composição, experimentadas nos encontros formados na ordem comum da natureza, passa a conceber as noções comuns, adentrando o segundo gênero de conhecimento e compreendendo a ordem das relações.

Para que não se cometa nenhum equívoco a respeito da distinção entre a ordem das relações e a ordem dos encontros, cabe ressaltar que as duas guardam conexão entre si. A ordem das relações se concebe mediante determinadas condições em virtude das quais os modos passam à existência e conservam as relações que os constituem. Na ordem dos encontros, identificam-se relações entre os modos, que não cessam de se compor e de se decompor. Tal é a conexão entre as duas ordens: a das relações estabelece as condições de composição de relações, condições essas que regulam os encontros formados pelos modos. No entanto, uma outra distinção considerável deve ser analisada. Enquanto na ordem dos encontros as relações se apresentam sob a perspectiva tanto da composição quanto da decomposição, no que se refere à ordem das relações, somente subsistem relações de composição. Quando se analisa a ordem dos encontros, percebe-se que os encontros estabelecidos pelos modos aí presentes determinam ou a composição ou a decomposição dos mesmos, sob o ponto de vista dos modos. Em se tratando da ordem das relações, apenas se visualiza o regime da composição. Aquilo que, na perspectiva de um modo, se considera uma decomposição de suas relações, na ótica da ordem das relações se entende como uma relação que compõe um outro modo. Apenas na ordem dos encontros há decomposição, pois o ponto de vista adotado é o da individualidade modal. Já na ordem das relações somente se afirmam relações de composição, pois a decomposição de um modo imediatamente determina a composição de um novo modo. A morte é, assim, um fenômeno da ordem dos encontros, jamais da ordem das relações, pois um corpo cujas relações se decompõem dá lugar, necessariamente, a um novo corpo, que se compõe de outras relações e se afirma em seu lugar. Isto ocorre em função de os corpos, que não cessam de se compor e de se decompor, não se encontrarem na ordem das relações que os constituem, mas sim na ordem comum da natureza, ou seja, na ordem dos encontros. Sob o ponto de vista da ordem das relações, o que ocorre invariavelmente é um regime de permanente composição de relações, jamais de decomposição, afinal, sob o ponto de vista da totalidade dos encontros que se afirmam na natureza, todo encontro carrega consigo uma determinada

relação que se compõe a partir dele. A decomposição se situa no campo dos encontros, apenas⁷⁶ e tão-somente, pois em tal ordem não se tem em perspectiva o infinito encadeamento de encontros estabelecidos na natureza. A ordem das relações, por sua vez, exclusivamente determina as condições que orientam e regulam regimes de composição modal na ordem dos encontros, não havendo razão que sustente a possibilidade de inserção de um regime de decomposição quando se trata da ordem das relações.

Tendo em vista o real valor da ordem das relações, vislumbra-se qual a natureza dos afetos experimentados por quem a compreende, ao formar noções comuns, passando a orientar seus encontros segundo o que se deduz da ordem das relações. Tal orientação dos encontros implica a experiência de um novo tipo de alegria, não mais passiva, mas de caráter ativo. Quem seleciona com eficácia os encontros a formar de acordo com o segundo gênero de conhecimento se torna causa adequada dos próprios afetos. Os afetos de que somos causa adequada não podem ser considerados afetos passivos, na medida em que eles se explicam por nossa potência, e não pela potência das causas externas. Esta linha de raciocínio se depreende das seguintes proposições: “na medida em que os homens são dominados pelos afetos, que são paixões, podem ser contrários uns aos outros”⁷⁷ e “na medida em que os homens vivem sob a direção da Razão, só nessa medida eles concordam sempre necessariamente em natureza”⁷⁸. Ou seja, aqueles que vivem sob o domínio da ordem comum da natureza tanto podem concordar quando discordar, vindo a compor ou decompor relações. Já os que vivem sob a direção da razão, ao experimentarem a alegria ativa, terminam por concordar, instituindo relações sólidas de composição entre si, ampliando a potência coletiva e individual de agir. Viver sob a conduta da razão é o mesmo que selecionar os

⁷⁶ “Vemos que, de cierta manera, todo es composición en el orden de las relaciones. Todo es composición en la Naturaleza. Cuando el veneno descompone la sangre, es solamente de acuerdo con la ley que determina las partes de la sangre a entrar en una nueva relación que se compone con la del veneno. La descomposición no es sino el inverso de una composición. Pero la pregunta sigue en pie: Por qué ese inverso? Por qué las leyes de composición se ejercen también como leyes de destrucción? La respuesta debe ser: porque los cuerpos existentes no se encuentran en el orden en el que sus relaciones se componen. En todo encuentro, hay composición de relaciones, pero las relaciones que se componen no son necesariamente las de los cuerpos que se encuentran. Las relaciones se componen *según leyes*; pero los cuerpos existentes, estando ellos mismos compuestos de partes extensivas, se encuentran *poco a poco*. Las partes de uno de los cuerpos pueden, pues, ser determinadas a tomar una nueva relación exigida por la ley perdiendo aquella bajo la que pertenecían a esse cuerpo” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 228).

⁷⁷ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXIV.

⁷⁸ *Ética*, Parte IV, Proposição XXXV.

encontros segundo as orientações deduzidas a partir das noções comuns, assegurando-se um modo de vida assentado na alegria ativa, que passa a sobrepor os afetos passivos, tanto de tristeza, quanto de alegria⁷⁹. É importante frisar que mesmo aqueles que vivem sob a conduta da razão não deixam de experimentar afetos passivos, afinal até os que se orientam pela razão continuam submetidos à ordem comum da natureza. Viver segundo a razão não significa tornar-se um império em um império. No entanto, os afetos ativos são mais intensos e mais numerosos, reduzindo-se o grau de passividade consideravelmente⁸⁰.

Por fim, a ordem das essências⁸¹. Considerando a expressão da potência divina, Spinoza apresenta com muita clareza que Deus não apenas é causa eficiente da existência das coisas, mas também de suas essências⁸². Além dos encontros que ocorrem no plano da existência e das relações que regulam as condições segundo as quais tais encontros se processam, há as essências, que não deixam, por sua vez, de se exprimir existencialmente. A essência de algo é determinada por um grau de intensidade, por uma potência expressiva. Assim, não se trata de uma possibilidade lógica ou de um ideal normativo que serve de parâmetro para avaliação da perfeição da coisa existente. Toda essência se exprime, afinal não subsiste potência que não se afirme no real⁸³. Um grau de intensidade prescinde de qualquer quantidade correspondente, de modo que, na ordem das essências, percebem-se as coisas sob o ponto de vista da eternidade, pois é possível prescindir de qualquer relação com a duração das coisas, para intuir a potência expressiva das mesmas. Cabe ressaltar que não guardar relação com a duração não significa desconsiderar a existência, mas sim compreender as coisas em sua singularidade, sem referência aos encontros extrínsecos a elas.

Percebe-se com muita facilidade que o terceiro gênero de conhecimento nada mais é do que a intuição do que se afirma pela ordem das essências. Formar idéias do terceiro gênero de conhecimento importa em intuir a posição de cada

⁷⁹ “Enquanto não somos dominados pelos afetos que são contrários à nossa natureza, temos o poder de ordenar e encadear as afecções do nosso corpo segundo a ordem do intelecto” (*Ética*, Parte V, Proposição X).

⁸⁰ “Quanto mais perfeição uma coisa tem, mais ela age e menos ela padece; e, inversamente, quanto mais ela age, mais perfeita é” (*Ética*, Parte V, Proposição XL).

⁸¹ Ver *Tratado da Reforma*, § 101.

⁸² *Ética*, Parte I, Proposição XXV.

⁸³ “As essências não são nem possibilidades lógicas, nem estruturas geométricas; são partes de potência, isto é, graus de intensidade físicos. Elas não têm partes, mas são elas mesmas partes, partes de potência, à maneira de quantidades intensivas que não se compõem de quantidades menores” (DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia Prática*, verbete “Essência”, p. 79).

singularidade na ordem e conexão das potências, ordem esta na qual tudo é conveniência. Todas as essências, necessariamente, convêm entre si⁸⁴, em virtude da impossibilidade de anulação ou de decomposição de essências. O fenômeno da decomposição se restringe às partes extensas, processando-se apenas no âmbito da ordem dos encontros e sob o ponto de vista daquilo que se decompõe, mesmo porque, sob o ponto de vista da natureza inteira, o real é um permanente regime de composição entre os corpos. No que concerne às essências, pensar em termos de decomposição das mesmas não faz sentido, do contrário se estaria inserindo a duração no plano das essências, transformando-se as mesmas em quantidades, e não em intensidades expressivas. Tanto isto é verdade que Spinoza considera que “a mente não está sujeita a afetos que se relacionam com as paixões senão enquanto dura o corpo”⁸⁵. A passividade, experiência que carrega em si a tristeza e a conseqüente tendência à decomposição, só existe na duração. Na ordem das essências não é possível conceber um regime de passividade, donde se conclui que a experiência afetiva daquele que forma idéias do terceiro gênero de conhecimento se refere, por necessidade, à alegria ativa. O segundo e o terceiro gêneros, portanto, possibilitam a construção de um outro modo de ser e agir, no qual se desenvolve a atividade expressiva de quem consegue alcançá-los. Assim, “quanto mais a mente compreende as coisas pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento, menos ela padece de afetos que são maus e menos ela tem medo da morte”⁸⁶. Tendo em vista este aspecto comum entre tais gêneros de conhecimento, é preciso traçar com precisão a relação entre ambos, permitindo-se compreender o papel que cada um exerce no processo de ampliação da potência de agir e de afirmação da liberdade.

A Parte V da *Ética* expõe não apenas o terceiro gênero de conhecimento e tudo aquilo que dele decorre. Para que se conceba adequadamente o terceiro gênero, inevitavelmente se deve entender o movimento intelectual e afetivo que conduz ao mesmo, o que se apresenta em tal parte da *Ética*. Na medida em que o conhecimento que produzimos sempre se acompanha de um determinado regime de afetos, alcançar um certo gênero de conhecimento envolve, necessariamente, a experiência de afetos correlatos a tal gênero. Assim, a passagem de um gênero do

⁸⁴ DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 229.

⁸⁵ *Ética*, Parte II, Proposição XXXIV.

⁸⁶ *Ética*, Parte V, Proposição XXXIX.

conhecimento a outro constitui, também, uma mudança dos afetos, afinal inexistente conhecimento dissociado dos mesmos. Tal modificação precisa ser compreendida devidamente, a fim de se entender a seguinte afirmação de Spinoza: “o esforço ou o desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode nascer do primeiro gênero, mas sim do segundo”⁸⁷. A comprovação deste enunciado se dá mediante a diferença dos afetos que perpassam, de um lado, o primeiro gênero de conhecimento e, de outro, o segundo e o terceiro gêneros. Enquanto naquele os afetos são passivos, nestes se encontram afetos ativos. Por conseguinte, sob a égide do primeiro gênero, flutua-se permanentemente da tristeza para alegria e da alegria para a tristeza, dependendo tal flutuação de causas externas. Já sob a vigência do segundo e do terceiro gêneros, situam-se os afetos ativos, sempre de alegria, inaugurando-se um modo de vida segundo o qual os afetos resultam de ações, e não de paixões. Ora, se a atividade marca a experiência afetiva do segundo e do terceiro gêneros, este só pode nascer daquele e jamais do primeiro, pois o regime afetivo que acompanha o terceiro gênero é incompatível com a imaginação.

Alcançar o terceiro gênero requer um processo de fortalecimento da potência de agir, cuja causa é o segundo gênero. Para tanto, devem-se formar, antes de mais nada, idéias claras e distintas de nossos afetos⁸⁸, compreendendo-se suas causas. Ao serem entendidas com adequação as causas dos afetos, torna-se possível evitar ou estimular os encontros que estão na origem dos mesmos. A seleção dos encontros e dos afetos depende da ação da razão, que orienta, segundo as noções comuns já conhecidas, tal seleção. Mais uma vez as palavras de Spinoza constituem fonte primária e fundamental para a inteligência precisa do problema:

Por este poder de ordenar e de encadear corretamente as afecções do corpo nós podemos fazer com que não sejamos facilmente afetados por maus afetos. Com efeito, requer-se mais força para contrariar os afetos ordenados e encadeados segundo uma ordem estabelecida pelo intelecto do que contrariar afetos incertos e vagos [...] Por exemplo, nós pusemos entre princípios de vida que é necessário vencer o ódio pelo amor ou pela generosidade e não compensar o ódio com um ódio recíproco. Mas, para este preceito da razão nos estar sempre presente, quando necessário, devemos pensar e meditar freqüentemente nas injúrias dos homens e na maneira e na via pela qual podem ser repelidas pela generosidade [...] Aquele que se empenhar pelo próprio amor à liberdade a governar seus afetos e seus apetites, esforçar-se-á, tanto quanto puder, em conhecer as virtudes e suas causas e em encher a alma de contentamento que nasça do conhecimento verdadeiro; esforçar-se-á em contemplar o menos possível os vícios dos homens,

⁸⁷ *Ética*, Parte V, Proposição XXVIII.

⁸⁸ *Ética*, Parte V, Proposição III e Proposição IV.

denegrindo-os e se contentando com uma falsa espécie de liberdade. E, aquele que observar diligentemente estas coisas (o que não é difícil, com efeito) e as praticar, em muito pouco tempo poderá dirigir a maior parte de suas ações sob o império da razão⁸⁹.

O trecho acima descreve com muita clareza o processo de seleção dos afetos, movimento essencial para a ampliação da potência de agir e, por consequência, da potência de pensar. Ao se ampliar, pelo uso da razão, a potência intelectual, abre-se o caminho para a intelecção das idéias de terceiro gênero. O papel da razão, portanto, envolve o fortalecimento da atividade para que, ampliando-se a potência de agir por intermédio da seleção dos encontros e dos afetos, seja possível formular idéias a respeito da essência singular das coisas e de Deus. Compreender a ordem das essências implica um certo modo de vida já livre, fundado na razão, modo este que não se adquire por livre vontade, mas por um longo processo de formação das noções comuns em nossa mente e de aquisição da potência de agir, mediante a qual, ao serem selecionados os encontros e os afetos, experimentamos um maior número de afetos ativos⁹⁰.

Por fim, viver sob o ponto de vista da razão e viver sob o ponto de vista da ordem das essências não são exatamente a mesma coisa. Apesar de a razão afirmar um modo de vida em que a liberdade se faz presente, a potência de pensar e de agir se amplia quando se compreende a ordem das essências. Aquele que alcança o terceiro gênero de conhecimento, além de se conceber como parte da natureza, passa a tomar parte na mesma, por visualizar sua posição singular no infinito⁹¹. Em suma, pelo terceiro gênero de conhecimento se aprofunda a potência de intervir no real, ampliando-se a intensidade dos afetos ativos em relação aos afetos passivos, que subsistirão enquanto houver duração.

⁸⁹ *Ética*, Parte V, Proposição X, Escólio. Ver também *Ética*, Parte V, Proposição XX, Escólio.

⁹⁰ Acerca desta passagem, ver TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Spinoza*, p. 185-193.

⁹¹ “A razão, operando com as propriedades comuns, concebe as modificações como “sendo parte” de um todo, enquanto a intuição, operando com as essências, apreende as modificações como “tomando parte no todo”. O estado de regime indica uma relação interna de pertencimento e uma união – ser parte de, tomar parte em. Os modos, enquanto dotados de propriedades comuns ao todo e enquanto essências singulares dotadas de mesma força interna que a causa geradora, não são espécies de um gênero, nem individualidades substanciais, mas forças singulares (*conatus*), diferenciação infinitamente infinita da mesma substância. A natureza de cada modo singular, portanto, só pode ser compreendida por sua relação interna com o absoluto. Seu ser encontra-se nessa relação e é esta que o põe em movimento, fazendo-o passar do “ser parte” ao “tomar parte” na potência infinita a que pertence” (CHAUI, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*, p. 49).

5.2.3. Os milagres e os signos

No tópico anterior, analisaram-se as ordens do real, identificando-se quais gêneros de conhecimento e quais regimes afetivos se experimentam ao se ter por norte tais ordens. Percorrida esta etapa, abre-se o caminho para compreender a posição da idéia de milagre na filosofia spinozana, o que se pretende realizar neste tópico do presente capítulo.

Um dos momentos mais expressivos do *Tratado Teológico-Político* é o seu Capítulo VI, intitulado “Dos milagres”. Neste trecho de sua obra, Spinoza enfrenta, sem tergiversar, o tema dos milagres, analisando o fenômeno sob a ótica de uma filosofia que se recusa a se confundir com a teologia. Ao afirmar o regime da necessidade, ele refuta a possibilidade de os milagres serem compreendidos na qualidade de acontecimentos cuja causa se encontraria em Deus, que, mediante os milagres, manifestaria a sua onipotência ao realizar coisas extraordinárias.

O que seriam os milagres? Um milagre é um acontecimento produzido pela vontade de Deus, que se determina em contradição com as leis necessárias da natureza. Em razão de o hábito ensinar a todos que determinados fatos se sucedem necessariamente a outros, quando um evento extraordinário e grandioso parece romper tal cadeia necessária de acontecimentos, julga-se que Deus se fez manifestar mediante um ato de suspensão temporária e pontual das leis comuns da natureza, operando em desconformidade a elas, o que se demonstra pelas próprias palavras de Spinoza

“O vulgo, com efeito, pensa que a providência e o poder de Deus nunca se manifestam tão claramente como quando parece acontecer algo de insólito e contrário à opinião que habitualmente faz da natureza, em especial se resultar em seu proveito ou vantagem [...] Por outras palavras, pensa que Deus está inativo quando a natureza age de acordo com a ordem normal e que, por seu turno, a potência da natureza e as causas naturais estão paradas quando Deus age”⁹².

É interessante realizar uma análise minuciosa do trecho acima citado, pois ele contém determinados elementos que indicam em que nível de conhecimento Spinoza compreende o que se convencionou chamar de milagre. Os termos “parecer”, “opinião”, “habitualmente”, “julgar”, “crer” são indicativos da concepção spinozana de que a idéia de milagre não manifesta senão um conhecimento mutilado e parcial da realidade. O milagre envolve, nesse aspecto,

⁹² *Tratado Teológico-Político*, Capítulo VI.

mais a ignorância humana e a sua imaginação do que o entendimento adequado dos fenômenos da natureza. Desta maneira, a existência dos milagres só pode ser compreendida mediante a percepção de que tal crença tem por origem a ignorância das causas necessárias para produzir um fenômeno determinado da natureza e a imensa admiração em relação a uma obra da natureza, que é interpretada como uma ação extraordinária da divindade. O milagre seria o momento em que Deus afirmaria o seu poder absoluto e excepcional, instituindo um acontecimento extraordinário que, no que se refere às leis da natureza, é considerado uma exceção às mesmas. A tese segundo a qual a ação divina se revela mediante a exceção milagrosa é adequada quando separada a vontade do intelecto de Deus, o que possibilita a afirmação, de caráter metafísico, da contingência e da possibilidade. Tendo em vista que o regime de necessidade é estabelecido sem restrições no pensamento spinozano, os milagres não podem existir concretamente, mas apenas no imaginário da opinião vulgar dos homens. Os milagres, portanto, envolvem o primeiro gênero de conhecimento, no qual se constitui um regime de signos escalares e vetoriais.

Para refutar a existência dos milagres, Spinoza enuncia quatro teses que indicam a sua compreensão sobre a matéria. Tais teses são as seguintes: a natureza mantém uma ordem fixa, eterna e imutável; os milagres não são indicativos da existência de Deus; ao contrário, eles mais negam do que afirmam sua existência e sua potência; nas Escrituras, os decretos divinos concernem à própria ordem da natureza, e não a exceções a tal ordem; por último, os milagres devem ser interpretados em sua dimensão histórica, e não como conhecimento adequado dos fenômenos que ocorrem na natureza. É fundamental perceber que todo o encadeamento do raciocínio spinozano a fim de refutar os milagres se baseia nas teses já demonstradas neste trabalho. A identidade entre a potência e a essência de Deus e entre sua vontade e seu entendimento indica que as leis comuns da natureza derivam da necessária expressão de sua ação, ação essa que é marcada pela necessidade interna da natureza de Deus, o que configura a sua livre necessidade⁹³. Em suma, os pressupostos necessários à devida compreensão do caminho percorrido por Spinoza para refutar a tese da existência dos milagres,

⁹³ Neste sentido ver CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 196.

que afirmariam o poder de Deus, já estão definidos na análise aqui realizada acerca do conceito de Deus e de suas derivações.

A primeira tese enunciada por Spinoza envolve a concepção de que a existência dos milagres não é admissível, pois a natureza é eterna, fixa e imutável, ao menos no que se refere ao regime necessário de produção daquilo que é e existe na natureza. A ordem das relações, ou seja, as suas leis que instituem as condições em que se processam a composição e a decomposição das coisas, as relações de causa e efeito e as de implicação lógica, é sempre a mesma. Qualquer variação das coisas existentes há de se compreender mediante tais mecanismos de produção do que é e existe. Isto ocorre porque não há que se falar em entendimento divino criador, afinal a ação divina não se realiza mediante a compreensão de possíveis no seu entendimento. Desta maneira, Spinoza estabelece que “as leis universais da natureza são meros decretos de Deus que resultam da necessidade e da perfeição da natureza divina. Se, por conseguinte, acontecesse na natureza algo que repugnasse às suas leis universais, repugnaria, necessária e igualmente, ao decreto, ao entendimento e à natureza de Deus”⁹⁴. A crença nos milagres ainda incorre no erro de exaltar a possibilidade de que Deus venha a agir contra a sua própria natureza. Na medida em que a ação divina é determinada pela sua própria natureza, ao se desdizerem as leis da natureza, que exprimem essa necessidade intrínseca à sua ação, Deus agiria em desconformidade à própria necessidade interna de sua natureza, o que é um absurdo sem qualquer fundamento lógico e racional, segundo Spinoza. As leis da natureza resultam da infinita e absoluta potência de Deus. Afirmar os milagres implica negar que a potência de Deus é absoluta, pois o absoluto não admite exceção. Se a natureza de Deus se afirma sempre de maneira absoluta, não há que se falar em milagre.

Além do exposto acima, crer em milagres significa entender que Deus haveria criado uma natureza tão impotente e tão dependente de sua intervenção, que suas leis padeceriam de ineficácia, sendo necessário Deus continuamente agir no auxílio da natureza, para que ela se conservasse e as coisas se passassem conforme Deus quisesse⁹⁵. Deus, assim, não exprimiria sua onipotência ao

⁹⁴ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo VI.

⁹⁵ “Teríamos de admitir que Deus criou uma natureza de tal maneira impotente e que as suas leis e regras são tão ineficazes que se vê freqüentemente obrigado a vir de novo em seu auxílio se quer

determinar a criação das leis da natureza, agindo segundo apenas parte de sua infinita potência. Tal tipo de afirmação não possui qualquer sentido, pois, se Deus é onipotente, necessariamente a sua ação há de exprimir o que ele é de maneira absoluta, e não apenas parcial. Em razão de a potência divina ser absoluta e infinita, as leis da natureza, que dela resultam, são necessariamente eternas. O tema da eternidade retorna à discussão ontológica ao se pôr em questão o milagre. O que está em jogo são as verdades eternas oriundas da ação divina. “Uma verdade eterna é necessariamente existente e constitui uma lei da Natureza que, por sua própria definição, não pode ser contrária à potência divina, nem suspendê-la, uma vez que a verdade eterna, lei natural e decreto divino são o mesmo”⁹⁶. As leis da natureza não podem ser desditas, pois elas são e existem desde toda a eternidade, de maneira que sua negação implicaria contrariedade à própria potência de Deus, o que não faz qualquer sentido. Segundo Spinoza, “se a virtude e a potência da natureza são os próprios decretos de Deus, então somos obrigados a admitir que a potência da natureza é infinita e que as suas leis são tão amplas que se estendem a tudo o que é concebido pelo entendimento divino”⁹⁷. A potência de Deus e seus decretos não se distinguem, na medida em que não há qualquer diferença entre aquilo que Deus concebe e aquilo que ele realiza. Deste modo, as leis da natureza efetivadas pela substância estão no entendimento divino e se afirmam na natureza desde toda a eternidade.

A segunda tese enunciada por Spinoza acerca dos milagres envolve a concepção de que os milagres não são provas da existência de Deus. Na verdade, os milagres mais refutam do que confirmam sua existência. O primeiro movimento estabelecido no *Tratado Teológico-Político* para fundamentar tal afirmação envolve a percepção de que a existência de Deus não se dá ao conhecimento por si mesma. É pela dedução das noções comuns e do que a partir delas se alcança – o terceiro gênero de conhecimento – que se demonstra a existência de Deus. “Assim como aquele que não conhece corretamente a natureza do triângulo ignora que os seus três ângulos são iguais a dois retos, também o que concebe a natureza divina confusamente não vê que nela está

que ela se conserve e que as coisas se passem conforme deseja. Mas isso, presumo, não faz sentido” (*Tratado Teológico-Político*, Capítulo VI).

⁹⁶ CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 197.

⁹⁷ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo VI.

incluída a existência”⁹⁸. Para compreender a natureza de Deus e, por conseqüência, a sua existência, é fundamental possuir o conhecimento adequado de noções inabaláveis que não envolvam qualquer dúvida. Tais noções, por serem concebidas a partir de suas causas, remontam a Deus, causa primeira de todas as coisas, o que conduz à compreensão de que Deus age segundo uma ordem necessária de causalidade. Mas isso só é possível quando se adquire um conhecimento preciso das coisas, pois, ao se desconhecem as causas que as produzem, não há como sequer pensar na existência divina, pois dela também se duvidará. Portanto, só é possível conceber que Deus é causa de todas as coisas na mesma medida em que é causa de si, de maneira que sua essência envolve a sua existência, se conhecermos adequadamente as coisas de que Deus é causa e o regime de causalidade que as produz.

Ter dúvida acerca dessas questões interrompe a possibilidade de adquirir conhecimento adequado, pois tal conhecimento é marcado pela adequada intelecção das causas. Caso se desconheça como uma coisa foi produzida, é impossível conceber Deus, que é causa de todas as coisas e das leis da Natureza que regem a produção de tais coisas. É preciso construir pelo intelecto a idéia de Deus, demonstrando tal processo de construção. Em suma, “se fosse concebível que tais noções pudessem ser alteradas por alguma potência, qualquer que ela fosse, então duvidaríamos se elas eram verdadeiras e, conseqüentemente, duvidaríamos também da nossa conclusão, isto é, da existência de Deus, e jamais poderíamos estar certos de alguma coisa”⁹⁹. Deste modo, os milagres, longe de confirmarem a existência de Deus, negam a existência de uma ordem natural eterna e necessária, cuja causa é a própria potência de Deus. Assim, ao se duvidar da existência de tal ordem, duvida-se também da existência de Deus, de modo que, segundo Spinoza, pelos milagres mais se duvida do que se tem certeza de que Deus existe.

O milagre não conduz à compreensão da potência de Deus. Ele não se explica por sua causa, na medida em que da própria definição de milagre se extrai o desconhecimento da causa que produziu o evento milagroso. Assim, o milagre não pode envolver qualquer vínculo com a potência infinita de Deus, na medida em que ele não se explica por ela. Ao contrário, o milagre se opõe àquilo que

⁹⁸ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo VI.

⁹⁹ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo VI.

Deus faz por necessidade. O milagre institui a contingência na ação divina, o que já se refutou anteriormente. Em função de os milagres tornarem confuso o conhecimento da causalidade produtora das coisas existentes na natureza, trata-se de uma obra limitada. O milagre envolve um conhecimento parcial e mutilado, guiado pela imaginação, o que bloqueia o entendimento humano. Não é possível que ele exprima uma potência infinita de pensar ou de agir, mas apenas uma limitada potência de imaginar. “Sendo o milagre uma obra limitada e que nunca exprime mais do que uma certa e limitada potência, é evidente que de um tal efeito não podemos concluir a existência de uma causa cuja potência seja infinita; no máximo, de uma causa cuja potência seja maior”¹⁰⁰. É impossível chegar ao infinito por intermédio da afirmação dos milagres. E, ao não se conhecer o infinito, não é admissível adquirir uma adequada compreensão da infinita potência da substância.

Para encerrar a demonstração da segunda tese, de acordo com a qual a potência e a existência de Deus são negadas pela noção de milagre, Spinoza indica que crer em milagres é sinal de ateísmo, diferente do que acredita o vulgo. O milagre só pode ser compreendido como fato que ultrapassa a compreensão humana, pois “se supuséssemos que ele destrói ou interrompe a ordem da natureza, ou repugna às suas leis, não só não poderia, como já dissemos, fornecer nenhuma idéia de Deus, como até subverteria aquela que Dele temos naturalmente, fazendo-nos duvidar de Deus e de tudo o mais”¹⁰¹. Isto é, Spinoza não considera a possibilidade de as leis naturais serem subvertidas pelos milagres, de maneira que a única forma de se compreenderem fenômenos milagrosos é perceber que eles são fruto da ignorância das causas que os produziram, causas essas que necessariamente se inscrevem na ordem comum da natureza. Acreditar no inverso implica considerar que os milagres subverteriam a ordem necessária posta por Deus desde toda a eternidade, indo de encontro aos decretos divinos. Tal posição, sem dúvida, seria sinal de ateísmo, pois se definiria uma exceção à potência infinita e absoluta da natureza. E afirmar exceção ao absoluto é, ao fim e ao cabo, negá-lo.

A terceira tese acerca dos milagres visa a circunscrever o real sentido das narrativas bíblicas, de maneira a determinar a finalidade das Escrituras, finalidade

¹⁰⁰ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo VI.

¹⁰¹ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo VI.

essa que se distingue imensamente do conhecimento racional. Spinoza demonstra que as Escrituras apresentam um estilo de narrativa que visa a conferir aos acontecimentos da natureza um caráter extraordinário e grandioso, buscando, mediante a utilização de uma certa retórica, produzir devoção e obediência nos corações e nas mentes dos seres humanos. Isto é, a função das Escrituras não se volta para a busca do conhecimento adequado, mas para produção e perpetuação da obediência.

Spinoza torna nítido que nas próprias Escrituras está expresso que os milagres têm causas naturais que vieram a concretizá-los. Assim, chega a afirmar o seguinte:

“Para que os egípcios fossem infestados pela lepra, foi necessário que Moisés atirasse cinza ao ar. Igualmente os gafanhotos, foi graças a uma ordem natural de Deus, ou seja, graças ao vento de leste que soprou durante todo um dia e uma noite, que invadiram a terra dos egípcios, tal como depois a deixaram graças a um vento fortíssimo que soprou de oeste. E foi ainda por uma ordem semelhante de Deus que o mar abriu caminho para os judeus, ou seja, devido ao Euro, que soprou fortemente durante toda uma noite”¹⁰².

Fica claro que as narrativas bíblicas deixam transparecer, nas entrelinhas, as causas naturais que vieram a produzir os fenômenos milagrosos. Os milagres consistem, portanto, em efeitos de causas naturais inscritas na ordem da natureza, e não uma exceção a tal ordem. “É necessário aceitar que, embora suas circunstâncias e causas naturais nem sempre e nem todas estejam descritas, sem elas os milagres não acontecem”¹⁰³. Em suma, milagres não acontecem sem causas ordinárias, naturais e imanentes. A extraordinariedade dos milagres só pode ser compreendida como mecanismo voltado para instituir a obediência a um Estado teocrático, o Estado hebreu, que se valia do discurso religioso para conquistá-la¹⁰⁴ e preservá-la. Tal questão fica evidentemente estabelecida na passagem seguinte: “Mostrei que a Escritura não explica as coisas pelas suas causas próximas; descreve-as, sim, pela ordem e com as frases mais adequadas para incentivar os homens, e principalmente o vulgo, à devoção. Por esse motivo se fala com bastante impropriedade de Deus e das coisas, uma vez que não pretende convencer a razão, mas impressionar e ocupar a fantasia e a imaginação

¹⁰² *Tratado Teológico-Político*, Capítulo VI.

¹⁰³ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo VI.

¹⁰⁴ Ver CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 203.

dos homens”¹⁰⁵. Em suma, a função dos milagres é política, função essa que se exprime por meio de um gênero retórico de exposição dos fatos e de suas causas naturais. Os milagres não possuem qualquer função cognitiva, não sendo úteis para comprovar a existência de Deus ou a manifestação de seu poder absoluto e infinito. A razão de sua afirmação nos textos bíblicos era a de incutir no povo hebreu a certeza de ser o povo eleito por Deus, o que conduziria à devoção e à obediência às ordens dos profetas, que levavam ao conhecimento dos homens aquilo que Deus determinou ser o certo a se fazer ou o pecado a não se cometer¹⁰⁶.

Em suma, Spinoza reorienta radicalmente a compreensão acerca dos milagres, estabelecendo uma crítica contundente e precisa sobre as interpretações das Escrituras, que visam a enxergar nos mesmos algum tipo de poder sobrenatural de Deus, mediante o qual se estabeleceriam exceções à ordem comum da natureza pela ação extraordinária de Deus. Toda a argumentação desenvolvida por Spinoza se sustenta na afirmação da ontologia do necessário, para se construir uma adequada inteligência do conceito de Deus.

Os milagres, portanto, não podem ser compreendidos como se fossem efeitos de causas sobrenaturais que suspendem pontualmente o regime de causalidade. Para conceber adequadamente a idéia dos milagres, deve-se

¹⁰⁵ *Tratado Teológico-Político*, Capítulo VI.

¹⁰⁶ Spinoza demonstra que o método por ele utilizado para tratar dos milagres foi inteiramente distinto do que utilizou para analisar as profecias. No caso das profecias, Spinoza se viu obrigado a fazer a história das profecias, buscando identificar qual o seu conteúdo. As profecias envolvem, no entender de Spinoza, juízos de caráter moral, tendo a função de tornar evidente para o povo hebreu quais os padrões de conduta a serem seguidos no intuito de assegurar a convivência pacífica. Ou seja, estão contidos nas profecias juízos de valor, que não podem envolver verdades eternas, o que obriga quem as analisar a levar em consideração o seu sentido histórico. De acordo, inclusive, com o que afirma Spinoza, “a certeza profética não era, evidentemente, uma certeza matemática, mas apenas moral, conforme consta também da própria Escritura” (*Tratado Teológico-Político*, Capítulo II). Já os milagres podem ser concebidos pela razão, desde que não se deixe impressionar o leitor das Escrituras pelo estilo retórico da narrativa adotada. É possível perceber, ao ler as narrativas bíblicas, que os milagres são efeitos de causas naturais, causas essas que aparecem nas entrelinhas da narrativa ou mediante metáforas utilizadas para impressionar o vulgo. Em suma, os milagres não podem ser explicados senão pela razão, visto que os fenômenos chamados de milagres obedecem à ordem comum da natureza. As profecias e os milagres se distinguem, portanto. Exatamente em razão desse fato, Spinoza adotou diferentes formas de abordagem nos dois casos. As profecias têm por função relembrar a lei dos hebreus, tratando de acontecimentos relacionados ao homem. Os milagres têm a finalidade de provocar a devoção e a crença na eleição do povo hebreu. Além disso, tratam de fatos naturais. Assim, crer nas profecias significa seguir uma conduta moral estabelecida como correta nas Escrituras, o que é sinal de piedade. Já crer nos milagres significa negar a potência absoluta de Deus, isto é, ser ímpio. “O milagre não é essencial para a salvação e pode ser julgado pelos critérios da razão, pelos quais crer nas profecias é signo de piedade verdadeira e, em milagres, de inegável impiedade” (CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 205).

vislumbrar sua natureza imaginativa e a função política por eles exercida. Trata-se de noções que se situam no campo dos signos hermenêuticos, cuja origem envolve o seguinte processo: “nossas sensações e percepções nos fazem pensar em seres supra-sensíveis que seriam sua causa última, e, inversamente, nós nos figuramos a esses seres à imagem desmesuradamente aumentada daquilo que nos afeta (Deus como sol infinito, ou então como Príncipe ou Legislador)”¹⁰⁷. Tal definição se enquadra perfeitamente na idéia de milagre. O milagre se funda na percepção de um fenômeno cujas causas se ignoram. Assim, produz-se uma imagem de um ser transcendente que, em virtude de desígnios insondáveis à compreensão humana, seria dotado do poder de estabelecer e de suspender a ordem de causalidade inscrita na realidade em que se situa o homem. Esta linha de raciocínio supõe um Deus à imagem de um legislador ou de um príncipe soberano, bem como de uma antropoformização da realidade divina. Deus atuaria segundo uma lógica análoga à forma de atuar humana. Tal signo hermenêutico guarda íntima relação com signos imperativos. A partir do momento em que os milagres constituem a prova do poder absoluto de Deus, a obediência política deve ser estruturada em termos também análogos à imagem de Deus formada pelo signo hermenêutico. Se o poder divino se manifesta de tal maneira, o poder político se legitimará caso se oriente por instrumentos análogos aos expressos na forma de operar aqui descrita. Os tiranos, que subordinam a ordem política e jurídica aos seus mais variados e misteriosos desígnios, apenas agem de maneira análoga à forma de atuar da divindade, legitimando-se desta maneira. Assim, em função de haver semelhança entre as monarquias absolutas e o poder de Deus, subsiste o dever moral de obediência aos monarcas absolutos. Os signos hermenêuticos terminam por se associar aos imperativos por intermédio dos milagres.

A função dos milagres, por conseguinte, não envolve qualquer relação com o conhecimento adequado. Na verdade, os milagres consistem em uma forma de se pensar a ação divina que termina por sustentar uma específica maneira de legitimar a ação política. Assim, o uso dos signos associados aos milagres é imprescindível para construir uma certa concepção de estrutura político-jurídica, estrutura esta que, apesar de as monarquias absolutas não mais gozarem do *status*

¹⁰⁷ DELEUZE, Gilles. Spinoza e as três “Éticas”, p. 157.

de melhor regime, ainda reverberam, em certa medida, no discurso jurídico-político contemporâneo. No tópico seguinte se investigará tal questão.

5.3. A refutação do dualismo ser versus dever-ser e a recusa da exceção

Para encerrar o presente capítulo, cumpre investigar dois problemas que concernem à teoria do direito e à teoria política. Tais problemas consistem no dualismo entre ser e dever-ser e na afirmação da exceção como fundamento da soberania. Ambos podem ser revistos sob a perspectiva da obra spinozana, que, sem sombra de dúvida, constitui um caminho possível para pensá-los com o auxílio de outro raciocínio, que permita refutar as implicações neles inscritas.

5.3.1. O pensamento jurídico e a oposição ontologia versus deontologia

Uma das mais arraigadas noções existentes na formulação do pensamento jurídico se refere à presença de um dualismo constitutivo da realidade, que produz uma perspectiva teórica dominante. Este dualismo se inscreve na separação entre dois registros da realidade, que desenvolveriam lógicas distintas. São eles a ontologia e a deontologia, mais precisamente, o mundo do *ser* e o mundo do *dever-ser*. Uma das principais fontes de inspiração da mencionada concepção teórica, ao menos uma das mais citadas, é a obra de David Hume, *Tratado da natureza humana*, em que se incluiria um esboço dessa disjunção entre o mundo daquilo que é e do que deve ser, entre os fatos e os valores¹⁰⁸. A moral e o direito representariam um conjunto de normas cuja lógica não poderia ser associada ao

¹⁰⁸ “Em todo sistema moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a uma outra por um *deve* ou *não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve* ou *não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes” (HUME, David. *Tratado da natureza humana*, Livro III, Parte I, Seção I, p. 509). Uma interessante abordagem crítica sobre o problema pode ser encontrada em LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC, 2004. p. 163 à p. 215.

regime de causalidade, mas a uma outra maneira de compreender a relação entre as mesmas. Enquanto os fatos se associariam por mecanismos causais, no que concerne às normas, outra dinâmica associativa se consagraria.

A dualidade constitutiva do real se comprovaria mediante a explicitação de princípios diferentes em cada uma das ordens de realidade. De um lado, o princípio da causalidade, informador da conexão entre os fatos presentes no campo daquilo que *é*. De outro, o princípio da imputação, em razão de que se conceberia e se visualizaria com adequação a associação entre as normas, que funda uma certa cadeia normativa. Imputação e causalidade são descritas e caracterizadas exemplarmente na obra de Hans Kelsen, cuja prioritária preocupação teórica consistia na instauração da autonomia do conhecimento jurídico, motivo que conduziu o autor na tarefa de identificar uma lógica específica ao se produzir o conhecimento jurídico. O raciocínio do autor em sua obra *Teoria pura do direito* será aqui exposto, para que se revelem os pressupostos de uma posição teórica que, por sua radicalidade na busca da pureza da teoria do direito, serve de paradigma para compreender os fundamentos do dualismo constantemente afirmado pela tradição jurídica.

Imputação e causalidade exercem uma semelhante função na produção do conhecimento. Consideram-se princípios análogos de intelecção do real, mediante os quais a construção de proposições jurídicas ou de enunciados fáticos se estabelece. O princípio da causalidade permite associar uma certa causa a seu efeito, instituindo-se um enunciado circunscrito ao mundo dos fatos. Por sua vez, o princípio da imputação também exerce a função de conectivo intelectual entre uma conduta e sua possível consequência prevista pela ordem jurídica. Um enunciado fático se descreve da seguinte maneira: se A ocorrer, B necessariamente segue de A. Assim, caso se aqueça um certo líquido a uma certa temperatura e sob certa pressão atmosférica, seu ponto de ebulição ocorrerá a partir de uma determinada temperatura, necessariamente. Já uma proposição jurídica se apresenta nos seguintes termos: se A ocorrer, B deve seguir de A. Valendo-se de um exemplo específico, cometido um homicídio simples, ao autor deve ser imputada uma pena, de acordo com o art. 121 do Código Penal, de 6 a 20 anos de reclusão¹⁰⁹. Enquanto uma causa produz necessariamente um efeito, a

¹⁰⁹ “Nas proposições jurídicas, isto é, nas proposições através das quais a ciência jurídica descreve o seu objeto, o Direito – quer seja um Direito nacional ou o Direito internacional –, é aplicado

uma conduta deve ser atribuída uma conseqüência jurídico-normativa, ainda que não se realize concretamente tal conseqüência. Desta percepção se deduz a inevitabilidade da ordem da natureza, que opera no âmbito do *ser*, e da mera previsibilidade da ordem jurídica, que caracteriza a realidade circunscrita ao *dever-ser*. Segundo Kelsen,

“a proposição jurídica formulada pela ciência do Direito não assume a significação autoritária da norma jurídica por ela descrita: o “dever-ser” tem, na proposição jurídica, um caráter simplesmente descritivo. Porém, do fato de a proposição jurídica descrever algo, não se segue que esse algo descrito seja um fato da ordem do ser, pois não só os fatos da ordem do ser, mas também as normas do dever-ser, podem ser descritos”¹¹⁰.

A empreitada intelectual kelseniana é de tal maneira radical na afirmação da distinção entre ser e dever-ser que se instaura uma divisão no interior das ciências sociais. Se, por uma perspectiva tradicional, as ciências da natureza se distinguem em certa medida das ciências sociais, Kelsen termina por cindir as ciências sociais em dois tipos, aproximando uma dessas espécies das próprias ciências da natureza. Subsistiriam, de um lado, as ciências sociais causais e, de outro, as ciências sociais normativas. Entre elas, como facilmente se deduz, revela-se uma diferenciação considerada a partir da afirmação dos dois princípios de intelecção do real, o princípio da causalidade e o princípio da imputação. “A Psicologia, a Etnologia, a História, a Sociologia são ciências que têm por objeto a conduta humana na medida em que ela é determinada através de leis causais, isto é, na medida em que se processa no domínio da natureza ou da realidade natural”¹¹¹. Tais campos do conhecimento instituem uma forma de leitura das condutas humanas indissociável das causas que levam tais condutas a se efetivar. Todavia, as ciências sociais, no universo teórico kelseniano, são passíveis de outro modo de descrição do real, modo este que se sustenta pelo princípio da imputação. Trata-se do plano das ciências sociais normativas. As ciências sociais normativas, nas quais se inclui a ciência do direito, se delinham por um objeto específico e

efetivamente um princípio que, embora análogo ao da causalidade, no entanto, se distingue dele por maneira característica. A analogia reside na circunstância de o princípio em questão ter, nas proposições jurídicas, uma função inteiramente análoga à do princípio da causalidade nas leis naturais, com as quais a ciência da natureza descreve o seu objeto. Proposições jurídicas são, por exemplo, as seguintes: Se alguém comete um crime, deve ser-lhe aplicada uma pena; se alguém não paga uma dívida, deve proceder-se a uma execução forçada do seu patrimônio” (KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 86).

¹¹⁰ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 88.

¹¹¹ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 95.

por um princípio orientador da reflexão também particular. O objeto de investigação desta área do saber se instaura mediante a análise das estruturas normativas, sejam morais, sejam jurídicas, vigentes em uma determinada sociedade. No entanto, o objeto de disciplinas como a sociologia do direito envolve também a problematização a respeito das normas jurídicas. Assim, o que definitivamente qualifica as ciências sociais normativas, que passam, no entendimento kelseniano, a compor um universo teórico singular, é a imputação. Ou seja, enquanto a sociologia aborda o fenômeno jurídico a partir da causalidade, a ciência do direito constrói o saber que lhe compete valendo-se da lógica da imputação. Enquanto o regime de causalidade se sustenta em relações de causa e efeito, o regime de imputação consagra uma lógica formal fundada em premissas e conseqüências logicamente dedutíveis dos enunciados normativos positivamente instituídos. O trecho abaixo ilustra com clareza o real sentido do que Kelsen chama de ciências sociais normativas.

Uma distinção essencial existe apenas entre as ciências naturais e aquelas ciências sociais que interpretam a conduta recíproca dos homens, não segundo o princípio da causalidade, mas segundo o princípio da imputação; ciências que não descrevem como se processa a conduta humana determinada por leis causais, no domínio da realidade natural, mas como ela, determinada por normas positivas, isto é, por normas postas através dos atos humanos, se deve processar. Se o domínio considerado por estas ciências é contraposto, como uma esfera de valores, de valores que são constituídos por normas positivas, isto é, normas que são postas no espaço e no tempo através de atos humanos, e que, por isso, o objeto destas ciências sociais não é irreal, que também a ele lhe pertence ou corresponde uma realidade qualquer – só que, neste caso, é uma realidade diferente da natural, a saber, uma realidade social. Ciências sociais deste tipo são a Ética, isto é, a ciência da Moral, e a Jurisprudência, a ciência do Direito¹¹².

Tendo em vista o exposto, cumpre fazer uma ressalva fundamental. As ciências sociais normativas não determinam normas jurídicas ou morais. Sua função se situa, pura e simplesmente, na identificação dos sentidos possíveis das normas jurídicas ou morais vigentes em uma determinada sociedade. A ciência do direito, por exemplo, não produz o direito. Ela é responsável por investigar os possíveis campos de aplicação das normas jurídicas vigentes. Assim, sua atividade se desenvolve mediante o uso da lógica formal, que termina por desvendar os conteúdos admissíveis das normas jurídicas em vigor. A ciência do direito não cuida da aplicação propriamente dita das normas jurídicas positivas. Tal encargo se dirige aos órgãos competentes, que detêm o poder de conferir eficácia às

¹¹² KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 96.

normas jurídicas, exigindo seu cumprimento e fazendo executar suas disposições quando necessário.

A divisão dualista considerada pela doutrina jurídica majoritariamente tem em Kelsen um de seus representantes mais célebres. No pensamento deste autor se inserem determinadas questões que são implicitamente consideradas e que devem ser explicitadas por qualquer crítica a se tecer contra o dualismo. Três delas serão aqui analisadas: a pressuposição de uma divisão na estrutura ontológica do real entre natureza e cultura, a inserção do *dever-ser* no campo do possível, que pode ser afastado, e do *ser* no registro do necessário, não subsistindo qualquer hipótese de desconsideração de suas implicações, e a fundação do direito na idéia de dever.

Distinguir o *ser* do *dever-ser* requer uma divisão anterior, também de cunho dualista. Os dualismos, na verdade, não param de se reproduzir. Todo dualismo pressupõe outro que lhe dá origem. A filosofia cartesiana é exemplar neste sentido, na medida em que os dualismos não cessam de se desdobrar no sistema de Descartes. O mesmo raciocínio se aplica ao sistema erigido por Kelsen e pela grande maioria da teoria do direito. O dualismo em análise se funda na divisão da realidade em dois grandes blocos: o mundo da natureza e o mundo da cultura. Os fenômenos da natureza se caracterizam por um movimento automático e necessário, impulsionado pela causalidade, que afeta tudo o que pertence ao mundo natural. O *ser* é a natureza. Tal natureza opera mediante relações de causa e efeito, não subsistindo qualquer possibilidade de, ao se verificar uma causa certa e determinada, não ocorrer o efeito correspondente à mesma. Mesmo o ser humano participa deste tipo de procedimento automático, no momento em que se verifica nele um modo de operar tipicamente natural, movido por impulsos que dizem respeito ao registro do real fundado na causalidade. Já o mundo da cultura implica a intervenção daquilo que singularizaria o ser humano dentro do império da natureza: seu intelecto. Trata-se de um mundo criado pela ação intelectual do ser humano, que constrói seus símbolos e produz sentido a partir da afirmação do discurso, de seu *logos*. Kelsen chega a radicalizar tal visão, pois associa ciências como a sociologia e a psicologia às ciências naturais, desconsiderando sua dimensão simbólica e a própria atividade de interpretação dos signos que circundam tais ramos do saber, símbolos estes que também possuem uma certa força normativa. Termina o autor por conferir exclusividade à ciência do direito e à ética, no que concerne ao estudo dos fenômenos humanos que possuem uma

lógica própria e, por isto, qualificam a particularidade da existência humana em relação ao resto da natureza. Persiste em sua argumentação a cisão entre natureza e cultura. A posição kelseniana, que parte da cisão entre natureza e cultura para alcançar o dualismo *ser versus dever-ser*, se confirma no instante em que o autor considera que tal dualismo é efeito de uma evolução espiritual do homem moderno, pois as culturas “primitivas” – termo empregado por Kelsen – não possuem tal compreensão, terminando por construir uma imagem animista da natureza, estendendo a ela a capacidade de punir e de estabelecer normas, tal qual os seres humanos possuem¹¹³.

A distinção entre o mundo dos fatos e o mundo das normas se verifica também em outro sentido. Os fatos, em virtude de serem permeados pela causalidade, não se afastam ao se configurar uma certa cadeia causal. Sempre que uma causa eficiente atua, um efeito necessariamente seguirá tal causa, inexistindo qualquer hipótese em que uma causa não dê ensejo a determinado efeito. Já na ordem da imputação uma outra realidade se põe. Nada garante que, dada uma conduta ilícita, será aplicada a sanção a ela correspondente. A única conclusão a que se pode chegar é a de que deve ser aplicada a sanção, caso tal conduta ilícita venha a ocorrer. O mundo do *dever-ser* termina por se configurar apenas no plano ideativo e do possível. Trata-se de um conjunto de operações lógicas que nada devem ao real efetivamente existente, pois este é de outra ordem, aquela relativa aos fatos e à necessidade.

Por fim, a questão da origem do direito. Em um real essencialmente normativo, ou seja, deontológico, como pensar o princípio de qualquer ordem jurídica? O artifício teórico usado por Kelsen remonta à idéia de norma fundamental. Uma norma jurídica se funda, necessariamente em outra norma jurídica, que estabelece os critérios de validade da primeira. Assim, não é difícil

¹¹³ “Conseqüentemente, não pode existir, na consciência do primitivo, algo como natureza no sentido da ciência moderna, isto é, uma ordem de elementos que estão ligados uns com os outros segundo o princípio da causalidade. Aquilo que, do ponto de vista da ciência moderna, é natureza, é, para o primitivo, uma parte da sua sociedade como uma ordem normativa cujos elementos estão ligados entre si segundo o princípio fundamental da imputação. O dualismo da natureza, com uma ordem causal, e da sociedade, como uma ordem normativa, o dualismo de dois métodos diferentes para ligar entre si os elementos dados, é completamente alheio à consciência primitiva. O fato de tal dualismo existir no pensamento do homem civilizado é o resultado de uma evolução espiritual durante a qual se alcança a distinção entre seres humanos e outros seres, entre homens e coisas ou pessoas e coisas – distinção que é desconhecida do primitivo –, e a explicação causal das relações entre as coisas se liberta e separa da interpretação normativa das relações entre os homens” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 94).

imaginar uma cadeia normativa que remonta à primeira norma jurídica instituída ou, para usar uma expressão kelseniana, à primeira constituição histórica. Qual seria o fundamento de validade de tal norma ou conjunto de normas? A norma fundamental kelseniana exerce a função de validar em último grau a ordem jurídica. Trata-se de um pressuposto lógico-transcendental, que tem por finalidade permitir que se pense o direito positivo sem qualquer referência a uma autoridade exterior e transcendente em que se fundamente o direito positivo. Ecos da *Crítica da razão pura*, sem sombra de dúvida, o que o próprio autor reconhece explicitamente¹¹⁴. E qual seria o real sentido da norma fundamental? Mais uma vez, às palavras do autor:

Como uma ciência jurídica positivista considera o autor da Constituição que foi historicamente a primeira como a autoridade jurídica mais alta e, por isso, não pode afirmar que a norma “devemos obedecer às ordens do autor da Constituição” é o sentido subjetivo do ato de vontade de uma instância supra-ordenada ao autor da Constituição – v.g. Deus ou a natureza –, ela não pode fundamentar a validade desta norma num processo silogístico. Uma ciência jurídica positivista apenas pode constatar que esta norma é pressuposta como norma fundamental – no sentido que acabamos de patentear – na fundamentação da validade objetiva das normas jurídicas, e bem assim na interpretação de uma ordem coercitiva globalmente eficaz como um sistema de normas jurídicas objetivamente válidas¹¹⁵.

A norma fundamental envolve, na verdade, um dever originário no qual se sustenta toda a ordem jurídica. Na busca do fundamento de validade da ordem jurídica, o mérito de Kelsen é expor, sem ressalvas, aquilo que grande parte dos doutrinadores do direito afirma explícita ou implicitamente. Kelsen termina por levar às últimas conseqüências a teoria do direito de sua época. Por tal motivo, não escapa de fundar o direito no dever. A teoria pura se aproxima, em certa medida, da tradição jusnaturalista, seja de qual época for. O direito em Kelsen permanece assentado em deveres lógico-transcendentais. A relação direito-dever não se rompe no sistema kelseniano. Na verdade, apenas ganha outros contornos, não mais transcendentais, mas transcendentais. Talvez por isto já se tenha dito que Kelsen é, na verdade, quase positivista. Mas esta já é uma outra questão, que não diz respeito ao tema do presente trabalho.

¹¹⁴ Neste sentido, ver KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 224-228.

¹¹⁵ KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 227.

5.3.2. A exceção miraculosa e o conceito de soberania

O conceito de exceção desvela questões essenciais para a compreensão de como se construiu o poder do Estado ao longo da modernidade e em que fundamentos se assentou a legitimação da soberania moderna. Neste sentido, a obra de Carl Schmitt pode ser considerada exemplar, afinal o autor expõe com precisão os resíduos teológicos que se encontram implicados na teoria política moderna e que foram, de certo modo, esquecidos pela tradição, sem nunca haverem deixado de influenciar um sem-número de discursos políticos e jurídicos ao longo da modernidade. Por tal razão, a obra de Schmitt é prioritária no estudo da reflexão política e jurídica moderna. Crítico do liberalismo, Schmitt não se cansou de apontar as relativizações e neutralizações da transcendência realizadas por tal tendência de pensamento, tendência esta que nunca abandonou a transcendência, havendo, apenas e tão-somente, temperado sua influência com a imanência instaurada ao fim do medievo. Este é, sem sombra de dúvida, o grande mérito do pensamento conservador de Schmitt: recusando a dialética entre imanência e transcendência, elabora um arsenal crítico de considerável profundidade, que auxilia a compreender os principais aspectos da modernidade hegemônica.

No que consiste o estado de exceção? Trata-se de um conceito que se situa em uma zona de sombreamento. Não se pode afirmar que o estado de exceção se caracteriza por pertencer apenas ao campo do direito ou ao da política. Na medida em que, pela declaração da exceção, configura-se a suspensão do direito vigente, torna-se evidente que não é possível considerá-lo uma noção essencialmente jurídica, pois, de um certo modo, o estado de exceção termina por escapar ao direito positivo, afinal ele o suspende. Não consiste tal conceito em um problema meramente jurídico, portanto. O estado de exceção envolve, assim, uma zona de indiferenciação entre o direito e a política. Se, por um lado, o estado de exceção não existe sem uma ordem jurídica posta, por outro, seria paradoxal supor que o próprio direito positivo estabelecesse sua própria suspensão, além de uma lacuna normativa a respeito da regulação das situações de emergência em que o estado de exceção se revela¹¹⁶. O impulso para decretação da exceção se realiza em

¹¹⁶ “A simples oposição topográfica (dentro/fora) implícita nessas teorias parece insuficiente para dar conta do fenômeno que deveria explicar. Se o que é próprio do estado de exceção é a

situações-limite, nas quais a própria sobrevivência da ordem normativa se encontre ameaçada. Isto é, o estado de exceção é determinado por um regime de urgência e necessidade quanto à sua decretação, pois, caso tal medida excepcional não se adote, o Estado pode vir a desconstituir-se. O discurso da emergência, da necessidade e da crise extrema se afirma pelo estado de exceção que, por sua própria condição excepcional, confere poderes também excepcionais ao executor da exceção, para contornar a crise instaurada, suspendendo-se o direito, busca-se mantê-lo íntegro, a fim de que, ao se superar a crise, seja o direito reconstituído nos termos em que vigia à época da eclosão da emergência.

O discurso exposto busca legitimar o estado de exceção a partir de sua finalidade. Em virtude de o estado de exceção voltar-se para a salvação do Estado e do direito vigente, deve-se suportar aquilo que ele implica de negativo – a suspensão do direito e a configuração de uma ordem excepcional – no intuito de se proteger a ordem suspensa de danos irreversíveis. O estado de exceção, nesses termos, exprime um paradoxo. O direito, para ser salvo, precisa ser suspenso temporariamente. Não residiria em medida desta natureza o próprio fim do direito vigente? Vale lembrar que a República de Weimar jamais se reestruturou após a suspensão, decretada por Hitler, da ordem jurídica que a sustentava. Paralelamente à questão da salvação do Estado pela decretação da exceção, desenvolve-se um problema que se inscreve na definição da própria natureza da exceção, segundo a opinião de Schmitt. A exceção guarda relação com o direito na medida em que ele é sua própria causa eficiente. Toda ordem normativa envolve um regime de repetição, cuja causa instituinte se encontra fora da ordem, ou seja, na exceção. Decidir sobre a exceção implica, portanto, um ato de afirmação da soberania. Não à toa, Schmitt enuncia explicitamente que é soberano quem decide sobre o estado

suspensão (total ou parcial) do ordenamento jurídico, como poderá essa suspensão ser ainda compreendida na ordem legal? Como pode uma anomia ser inscrita na ordem jurídica? E se, ao contrário, o estado de exceção é apenas uma instituição de fato e, enquanto tal, estranha ou contrária à lei; como é possível o ordenamento jurídico ter uma lacuna justamente quanto a uma situação crucial? E qual é o sentido dessa lacuna? Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A suspensão anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica. Donde o interesse das teorias que, como a de Schmitt, transformam a oposição topográfica em uma relação topológica mais complexa, em que está em questão o próprio limite do ordenamento jurídico” (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 39).

de exceção¹¹⁷. A análise schmittiana sobre o estado de exceção deixa expostas todas as principais questões que envolvem o conceito, constituindo-se em peça primordial para se compreender os resíduos teológicos da exceção. Em suma, Schmitt elabora o conceito de estado de exceção não como instrumento de tutela da ordem vigente, mas como mecanismo de instituição de uma nova ordem.

Para Schmitt, o conceito de soberania somente se apresenta com adequação se for entendido como conceito limite. Por se constituir em um ponto de inflexão crucial para a estruturação do poder e do direito, o conceito de soberania deve ser entendido não a partir do caso normal, mas do caso limite¹¹⁸. Dado o sentido extremo da soberania, a identificação do detentor da soberania reside não na norma, mas na exceção. Em circunstâncias excepcionais, em que a exceção assume o lugar da norma, identifica-se o protagonista da decisão política excepcional, a quem se atribui o poder soberano¹¹⁹. O sujeito em quem se concentra a soberania é apto a pôr o direito, a estabelecer as normas vigentes. Tal atividade de constituição do direito, por não caber na normalidade da ordem, sendo externa à ordem normativa, se expressa pela decisão excepcional afirmada no estado de exceção. “Deste modo, definir soberania como decisão sobre o estado de exceção significa dizer que o ordenamento está à disposição de quem decide [...] Em suma, é a exceção que revela o fundamento da ordem jurídica, portanto, da normatividade. A normatividade está, assim, subordinada às condições efetivas de sua instauração, ou seja, às decisões fundadoras da ordem jurídica”¹²⁰. A noção de decisão, já analisada no capítulo anterior, se completa com a exceção. Decidir de modo absoluto implica decidir excepcionalmente e, mediante a imposição da decisão, constituir a ordem normativa a vigorar. A decisão excepcional, tomada em circunstâncias também excepcionais, possui

¹¹⁷ SCHMITT, Carl. Una definición de la soberanía. In *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 23.

¹¹⁸ “Un concepto limite no es algo confuso, como suele manejarse en la terminología imprecisa de la literatura popular, sino un concepto extremo. Por consiguiente, su definición no puede basarse en el caso normal sino en el caso limite” (SCHMITT, Carl. Una definición de la soberanía. In *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p. 23).

¹¹⁹ “El caso excepcional, no descrito en el orden jurídico vigente, pueda a lo sumo definirse como un caso de necesidad extrema, de peligro para la existencia del Estado o algo semejante, pero no describirse de forma concreta. Solo en estas circunstancias cobra actualidad la pregunta acerca del sujeto de la soberanía, o sea sobre la soberanía en sí” (SCHMITT, Carl. Una definición de la soberanía. In *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p. 23).

¹²⁰ BERCOVICI, Gilberto. *Constituição e estado de exceção permanente*: Atualidade de Weimar. Rio de Janeiro: Azougue, 2004. p. 66.

caráter instituinte e se localiza na origem de uma nova ordem normativa determinada¹²¹.

Nos termos expostos por Schmitt, o conceito de exceção e, por conseguinte, o de soberania guardam íntima relação com a idéia de milagre. Por se tratar de um ato voluntário, a decisão sobre a exceção interrompe uma cadeia normativa, suspendendo o direito. O mesmo ocorre com o milagre, afinal o milagre rompe com a causalidade imanente em favor de uma causa transcendente excepcional, que produz um determinado fenômeno, que não ocorreria se fossem seguidas as causas existentes na natureza. Ao mesmo tempo, a soberania se inaugura por uma decisão que, do ponto de vista normativo, surge do nada, configurando-se uma criação *ex nihilo*¹²². O poder do soberano guarda, portanto, uma dupla similitude com o poder de um Deus transcendente. O soberano é capaz de suspender uma ordem normativa vigente e, a partir de tal suspensão, se torna apto para fundar uma outra ordem a partir do nada. Tal decisão instituinte possui um caráter de ruptura absoluta e pontual, que se concretiza mediante um ato voluntário e pessoal do detentor da soberania. O trecho abaixo confirma o que se exprimiu até este momento:

Uma decisão soberana é excepcional – como o milagre, em que Deus interrompe com um acontecimento extraordinário o curso ordinário das coisas. É, por isso mesmo, incondicionada, ou seja, não depende de qualquer condição (econômica, social, jurídica, cultural, histórica) e não se submete a nenhuma condição. Por conseguinte, é instantânea, despojada de qualquer lastro temporal – é um início absoluto, sem vínculo com um passado e sem prolongamento num futuro¹²³.

Como já exposto no capítulo anterior, a passagem acima explicita o caráter pontual e de ruptura absoluta que a decisão schmittiana carrega em seu âmago. A percepção de Schmitt sobre o problema da soberania o conduz para o passado, o que se comprova quando Schmitt busca na teologia e na monarquia absoluta os fundamentos da soberania. Segundo Schmitt, um dos erros da modernidade foi desconsiderar a qualidade voluntária e personalista da decisão, dissolvendo-a na

¹²¹ “La excepción es lo que no puede subordinarse a la regla; se sustrae a la comprensión general, pero al mismo tiempo revela un elemento formal jurídico específico, la decisión, con total pureza. En términos absolutos, el caso de excepción existe cuando apenas há de crearse la situación en la que los preceptos jurídicos pueden valer” (SCHMITT, Carl. Una definición de la soberanía. In *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p. 28).

¹²² “En términos normativos, la decisión surge de la nada. La fuerza jurídica de la decisión es algo distinto del resultado de su fundamentación. La atribución no se establece con la ayuda de una norma sino al revés: el punto de atribución determina qué es la norma y cuál la verdad normativa” (SCHMITT, Carl. El problema de la soberanía. In *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p. 40).

¹²³ CHAUI, Marilena. O retorno do teológico-político. In CARDOSO, Sérgio (org.). *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 106.

idéia de vontade popular¹²⁴. A verdadeira expressão da soberania se manifesta nos instantes em que alguém toma as rédeas do processo político, o que se processa com perfeição na monarquia absoluta. Não por acaso Schmitt propõe a figura do líder como sujeito capaz de pôr em movimento o povo, uma unidade orgânica estática. Em *Estado, movimento e povo* Schmitt busca superar aquilo que ele entende por imobilismo e neutralização da política, que teria sido o legado fundamental da modernidade. Sua proposta, sem dúvida, envolve um certo retorno às origens teológicas do poder soberano, fundando-se no conceito personalista de decisão excepcional. No entendimento de Schmitt, a política é teológica, possuindo pleno sentido apenas se considerada de tal perspectiva. Ao tentar retirar os fundamentos teológicos da política, o liberalismo a teria neutralizado, provocando a permanente crise em que se desenvolveu a modernidade.

Descrito o conceito de exceção e de soberania, se a soberania reside em quem decide sobre a exceção, resta uma pergunta a ser respondida: qual o real conteúdo da decisão tomada pelo soberano? A resposta a tal questão é apresentada com clareza em *O conceito do político*, obra na qual Schmitt cunha o significado da divisão entre amigo e inimigo, para pensar o núcleo constitutivo da política. Segundo Schmitt, Hobbes teria sido o primeiro autor da modernidade a demarcar a distinção entre amigo e inimigo, ao construir sua teoria política¹²⁵, distinção essa que também fora trabalhada pelos teólogos do medievo, com as finalidades que seu tempo exigia¹²⁶. Schmitt em *O conceito do político* retoma o problema da dicotomia entre amigo e inimigo para delinear a natureza específica do processo político. Enquanto a ética, a estética e a economia trabalham, respectivamente,

¹²⁴ “Para Rousseau, la *volonté générale* se vuelve idéntica a la voluntad del soberano; no obstante, el concepto de lo general adquiere al mismo tiempo una determinación cuantitativa también en su sujeto, es decir, el pueblo se erige en soberano. De esta manera se pierde el elemento decisionista y personalista del concepto de soberanía manejado hasta ese momento [...] En la lucha entre intereses y coaliciones opuestas, la monarquía absoluta significó la decisión y de esta manera fundó la unidad estatal. La unidad representada por un pueblo no tiene el mismo carácter decisionista; se trata de una unidad orgánica, y con la conciencia nacional forman las ideas del todo orgánico del Estado” (SCHMITT, Carl. Teología política. In *Carl Schmitt, teólogo de la política*, p.50/51).

¹²⁵ “Per Hobbes il Político non è più neutralità, ma la chiara demarcazione della linea dell’amicizia. Egli vive già nell’epoca dell’*amity line*, nell’epoca dei pirati e dei bucaneri di successo” (SCHMITT, Carl. *Ex captivitate salus*. In *La tirannia dei valori*. Roma: Antonio Pellicani Editore, 1987. p. 678).

¹²⁶ “Questi teologi del Medioevo cristiano hanno tramandato a epoche successive e ben diversamente ateggiate le antiche formule del nemico del genere umano, dello *hostis publicus* e dello *hostis generis humani*. Ma con tali dottrine e con tali concetti essi etavano in tutto e per tutto sul terreno ed entro le istituzioni dell’ordine ben organizzato di una *auctoritas* e persino di una *potestas spiritualis* della Chiesa di Roma” (SCHMITT, Carl. *Ex captivitate salus*, p. 73).

com as categorias de bem e mal, belo e feio, rentável e não-rentável, a lógica da política se insere na distinção entre amigo e inimigo¹²⁷. O amigo e o inimigo não guardam qualquer correspondência com as noções semelhantes que formamos em nossa vida privada¹²⁸. O verdadeiro inimigo político não se refere a qualquer tipo de paixão individual. O inimigo político é assim declarado pelo soberano. Inimigo é aquele que consiste em ameaça ao Estado. Trata-se do inimigo público, e não privado. O inimigo afirma a negação de um certo modo de existência, modo este que se erige em princípio de identificação daqueles que se reconhecem como amigos¹²⁹. Schmitt, ao analisar etimologicamente o conceito, associa a idéia de inimigo político à de *hostis*, e não à de *inimicus*¹³⁰. Cabe, portanto, ao Estado decidir acerca do inimigo público. A hostilidade estatal se dirige contra o inimigo, que o próprio Estado determina quem virá a ser. Nitidamente se constrói o conceito de política sob o ponto de vista da guerra. Ao se delinear a fronteira da amizade e da inimizade, instaura-se a possibilidade de inaugurar, a qualquer tempo, um regime de guerra contra tudo o que o inimigo representa.

Ao se adentrar a temática da guerra, clareia-se a relação entre a dicotomia amigo/inimigo e a decisão do soberano sobre a exceção. Se o soberano é competente para decidir a respeito da caracterização do inimigo público e se a guerra determina a relação entre amigo e inimigo, decidir sobre tal questão significa decidir sobre a exceção. Em um só ato, o soberano constitui o modo de vida em que reside a fonte da amizade e determina o modo de vida que se afigura como ameaça ao modo de vida inscrito na relação de amizade¹³¹. Ao se definir o inimigo, instaura-se uma situação de permanente estado de guerra, uma crise permanente, uma exceção sem fim. A política, portanto, é marcada por uma incessante crise, ou seja, uma certa forma de guerra. Não se trata de uma guerra necessariamente militar, ou seja, de um combate armado entre duas unidades

¹²⁷ SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

¹²⁸ SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*, p. 58.

¹²⁹ SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*, p. 57.

¹³⁰ SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*, p. 60.

¹³¹ “Lo que decide es siempre y solo el caso de conflicto. Si los antagonismos económicos, culturales o religiosos llegan a poseer tanta fuerza que determinan por si mismos la decisión en el caso limite, quiere decir que ellos son la nueva sustancia de la unidad política. Y si carecen de la fuerza necesaria para evitar una guerra acordada en contra de sus propios intereses y principios, eso significa que no han alcanzado todavía el punto decisivo de lo político [...] Sea ello como fuere: como consecuencia de la referencia a la posibilidad limite de la lucha efectiva contra un enemigo efectivo, una de dos: o la unidad política es la que decide la agrupación de amigos y enemigos, y es soberana en este sentido (no em algún sentido absolutista), o bien es que no existe en absoluto” (SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*, p. 69).

políticas. A guerra total se apresenta no cenário da hostilidade que caracteriza a noção dicotômica constitutiva da política. Guerra total significa um regime de confrontação em várias frentes, incluindo vários tipos de armas a serem usados contra o inimigo. Nela se envolvem confrontações de ordem econômica, psíquica, moral e mesmo publicitária, que podem ou não se associar a mecanismos militares de confrontação¹³².

A exceção se completa definitivamente com a dicotomia característica da política. Não apenas se completa, mas se define como guerra total contra a ameaça que o inimigo representa, contra o negativo. Na origem da política se encontra, portanto, o embate contra o negativo, um modo de vida cujo sentido existencial é lutar contra sua própria negação. Partindo da exceção miraculosa e da criação *ex nihilo*, chega-se à guerra total, que confirma o poder soberano em seu sentido absoluto. A política schmittiana transforma as relações políticas em confrontos orientados para a morte e para a aniquilação do que se julga corporificar o negativo. Instaure-se a política sob o signo da força e do voluntarismo de ruptura, sem quaisquer vínculos com um processo constitutivo da potência da multidão. Uma nova teologia política¹³³, um movimento de reconquista dos pressupostos teológicos, em busca da superação da crise inaugurada pela modernidade.

5.3.3. A imanência democrática contra o dualismo e contra exceção

¹³² “La llamada guerra total cancela la distinción entre combatientes y no combatientes y conoce, junto a la guerra militar, otra no militar (guerra económica, propagandística etc.), como emanación de la hostilidad. Pero aquí la cancelación de la distinción entre combatiente y no combatiente es una superación dialéctica (en sentido hegeliano). No significa pues que, por ejemplo, los que antes no eran combatientes se hayan convertido pura y simplemente en combatientes de los de antaño. Son las dos partes las que cambian, y la guerra se hace ahora en un plano nuevo, intensificado, como activación ya no solo militar de la hostilidad. El carácter total consiste aquí en que ámbitos de la realidad de suyo no militares (economía, propaganda, energías psíquicas y Morales de los que no combaten) se ven involucrados en la confrontación hostil” (SCHMITT, Carl. Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo. *In O conceito do político*, p. 138/139).

¹³³ “Por que a religião? Porque ela estabelece o vínculo da ordem política com a verdade, isto é, com a realidade última, de maneira a dar a essa ordem uma sacralidade e uma santidade tais que os cidadãos queiram matar e morrer para defendê-la. Em suma, a religião traz para a política algo que lhe é essencialmente necessário: a transcendência da origem do poder. *A teologização do poder é o único recurso eficaz contra a modernidade*. É nesse ponto preciso que Strauss encontra Schmitt. Assim como para este último a origem do Estado é a decisão absoluta do soberano que, como Deus, age por criação *ex nihilo*, para Strauss a fundação política é sempre obra de um grande legislador, cuja genialidade está em oferecer ao povo um mito de origem capaz de, simultaneamente, produzir respeito e devoção e suscitar o medo” (CHAUI, Marilena. O retorno do teológico-político, p. 131).

As questões analisadas acima podem ser concebidas a partir do sistema de pensamento construído por Spinoza. O dualismo enunciado pela tradição jurídica e a afirmação da exceção como fundamento da soberania podem ser deixados de lado, compreendendo-se a natureza do direito e a origem da ordem jurídico-política sob outra perspectiva, caso se investiguem tais problemas sob o ponto de vista da filosofia spinozana. Cabe ressaltar que tais questões não foram enfrentadas de maneira detalhada por Spinoza. No entanto, muitos aspectos de sua obra permitem deduzir sua posição a respeito destes problemas tão em voga na teoria do direito contemporânea.

O primeiro problema a ser enfrentado envolve o dualismo *ser versus dever-ser*, cujos argumentos fundamentais já se expuseram. Um pensamento que foi invariavelmente considerado monista certamente não é afeito a dualismos. Essa primeira constatação é suficiente para indicar que o tão propalado dualismo jurídico não cabe na teoria de Spinoza. Mas qual caminho se adotaria para uma refutação consistente de uma noção que parece evidente por si mesma? As normas jurídicas, afinal, podem ser descumpridas, enquanto as leis naturais jamais. Não seria flagrante a existência de um dever-ser constitutivo da realidade jurídica, na medida em que o dever-ser carrega consigo a possibilidade de descumprimento de leis jurídicas? Para o efetivo esclarecimento desses questionamentos, necessita-se analisá-los sob a perspectiva da teoria dos modos finitos e infinitos.

A teoria dos modos spinozana envolve duas dimensões a serem observadas, a dos modos infinitos e a dos modos finitos. Os modos infinitos demarcam um registro da realidade que afirma dois tipos de modos: os modos infinitos imediatos e os modos infinitos mediatos. Um exemplo típico de modo infinito imediato é a idéia de Deus, ou entendimento divino. Deus, ao agir, compreende sua potência de agir mediante sua potência de pensar, expressa no atributo pensamento. Assim, termina por afirmar um modo infinito imediato do atributo pensamento, cujo conteúdo é a concepção adequada da potência de agir de Deus. Ao agir, Deus imediatamente exprime a idéia de sua ação. Tal noção não pode sofrer variação, na medida em que, em virtude da potência absoluta da substância, a expressão da potência de agir não possui antes nem depois, não diz respeito à duração. Ora, qualquer idéia de modificação implica, necessariamente, o conceito de duração, afinal, sem medidas de tempo precisas, é impossível verificar o que era e o que atualmente é, comparando as duas situações, para que

se verifique uma possível mudança. A idéia de Deus, portanto, não sofre qualquer tipo de variação. O mesmo vale para a extensão. O modo infinito imediato do atributo extensão, pelo paralelismo, necessariamente possui as mesmas propriedades do modo infinito imediato do atributo pensamento. Assim, trata-se também de uma noção que não é passível de modificação, pois não guarda qualquer relação com a duração. Trata-se, enfim, da lei do movimento e do repouso, inscrita em todas as proporções singulares de movimento e de repouso infinitamente variáveis, que rege o universo físico, conferindo-lhe totalidade. O modo infinito imediato, no que concerne ao atributo extensão, se estabelece pelo que há de comum entre todos os modos finitos da própria extensão: o movimento-repouso.

Já o modo infinito mediato, a *facies totius universi* – a fisionomia do universo inteiro –, se constitui a partir do modo infinito imediato. De acordo com o exposto anteriormente, a idéia de fisionomia do universo inteiro pode ser aplicada tanto à extensão quanto ao pensamento. No que tange à extensão, fisionomia do universo inteiro significa “a conservação e constância das causas e de suas leis sob a infinita mudança e variação das coisas singulares”¹³⁴. Tal noção de modo infinito mediato se refere ao universo físico e ao ideativo. Assim, as causas e as leis que regem a variação das coisas singulares extensas permanecem, mesmo quando do desaparecimento de certas coisas singulares, que se modificam em outras de natureza distinta. Subsiste também uma constância de causas e leis que regulam a variação das idéias, que não cessam de produzir outras idéias mediante uma certa ordem e conexão das mesmas, fazendo todo o sentido o célebre adágio que consagra o paralelismo: a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas. Isto é, tanto na extensão, quanto no pensamento, há uma certa face do universo inteiro, subsistindo uma mesma forma de encadeamento das idéias e das coisas em ambos os estratos da realidade. As idéias sucedem-se umas às outras da mesma maneira que as coisas afetam umas às outras.

A perspectiva de mudança, de transformação, somente se verifica no âmbito dos modos finitos. Os modos finitos se projetam na duração, sendo afetados por um sem-número de causas, que ajudam ou prejudicam a perseverança

¹³⁴ Chauí, Marilena. *A nervura do real*, p. 881.

na existência, ao reforçar ou enfraquecer as relações singulares de movimento-reposo que compõem os modos finitos da extensão, por exemplo. O mesmo vale para a realidade ideativa. Uma mente se compõe mediante uma certa forma de organização de relações entre as idéias que derivam das afecções experimentadas pelo corpo de que a mente é idéia. Tal forma de conexão entre as idéias institui um certo modo de ser de uma mente, cujo esforço em perseverar busca preservá-lo diante de idéias que tendam a destituir a configuração das relações constitutivas da mente.

Tendo em vista a variabilidade dos modos finitos, a hipótese afirmada pelo dualismo entre ser e dever-ser pode ser reconsiderada pela distinção entre modos finitos e modos infinitos. Deve-se concordar integralmente com a teoria do direito no momento em que ela afirma que as normas jurídicas podem ser violadas sem que sequer as respectivas sanções se apliquem; as normas jurídicas são, ainda, passíveis de serem aplicadas de variadas maneiras, de acordo com as distintas situações. Todavia, seria a realidade natural inafastável, operando deterministicamente sem a possibilidade de as leis naturais serem violadas ou então aplicadas segundo um regime de temperamento das mesmas? Não haveria nessas afirmações uma simples imagem a que se atribui o *status* de conhecimento adequado e definitivo? Subsiste uma área, ao menos, do conhecimento da natureza em que jamais se considerou aplicável o argumento exposto pela teoria do direito: a medicina. Independente de se discutir se a medicina é ou não uma ciência, é primordial identificar uma lição fundamental sua a fim de se repensar a discussão em questão. Há muito a medicina apresenta a percepção de que cada corpo é singular. Cada corpo reage de modo distinto ao mesmo tratamento, não havendo uma fórmula específica com vistas a curar alguém de uma enfermidade determinada. Cada paciente deve ser percebido em sua singularidade, pois um tratamento eficaz para um paciente, se aplicado a outro, pode lhe ser prejudicial. Os corpos humanos possuem particularidades que desaconselham considerá-los universalmente. Isto é, o suposto universalismo causal, que se inscreveria na ordem da natureza, sob o signo de um princípio de causalidade pálido e repetitivo, não se confirma pela medicina, conhecimento adequado sobre o corpo humano. E não seria o corpo humano uma parte da natureza? É evidente que a medicina não deixa o conceito de causa de lado. A causa é que não se concebe abstrata e universalmente, pois ela não se afasta de seus efeitos e daquilo em que se projeta.

A causa, ou seja, a enfermidade, não pode ser pensada dissociada do corpo em que se exprime e dos sintomas – os efeitos – que este mesmo corpo apresenta. A causalidade não é um arquétipo universal, mas um movimento expressivo que institui uma certa relação entre determinados microorganismos e um certo corpo, relação esta que tende a decompor tal corpo humano. É evidente que os corpos humanos afirmam certas propriedades comuns. No entanto, ao não serem levadas em consideração suas singularidades, o risco de um tratamento ineficaz é mais acentuado. Pode-se enxergar um certo tipo de tratamento da mesma forma que se enxerga uma norma jurídica: trata-se de um “dever-ser” que pode ser afastado, caso as especificidades do corpo humano em questão sugiram outro método terapêutico. A prudência também se aplica à medicina. E não se processariam as decisões judiciais no mesmo sentido? Contudo, a medicina ou a psicologia – medicina da alma – não pertencem ao campo das ciências vinculadas ao princípio da causalidade, segundo Kelsen?

Percebe-se o seguinte: na medicina, um corpo pode não reagir a um tratamento, mesmo em circunstâncias que indiquem ser tal terapia a mais recomendada. Ora, estaria tal corpo violando uma ‘lei’ da natureza de todos os corpos? Ou as ‘leis’ de sua natureza não seriam adequadas ao procedimento terapêutico em questão? Não se deve, todavia, concluir que direito e medicina são a mesma coisa ou que as noções que constituem a medicina são aplicáveis para compreender os fenômenos jurídicos. A propriedade comum entre ambos os ramos do conhecimento aponta em outra direção. Tanto a medicina, quanto o direito se afirmam no âmbito dos modos finitos. O conhecimento medicinal e o jurídico investigam fenômenos que dizem respeito à realidade de coisas finitas, sujeitas à modificação de suas relações de movimento e repouso que as conduza à decomposição definitiva, ou seja, à morte. É a confusão entre finito e infinito que instaura a inadequada dualidade entre ser e dever-ser.

No que consistem os modos finitos da extensão, por exemplo? Trata-se de uma certa organização das relações de movimento e repouso que determinam a constituição física de tal corpo. E uma organização política? Não poderia ser pensada também segundo tal raciocínio? Se o direito da Cidade é determinado pela potência da multidão, potência esta que deriva de um movimento de constituição pelo qual se afirma um processo de composição de relações entre aqueles que se submetem ao direito da Cidade, não se estaria diante de uma certa

organização das relações de movimento e repouso? A violação das leis da Cidade, portanto, se caracteriza como um ato que tende a decompor as relações constitutivas da própria Cidade, ato este que pode vir a passar impune a ponto de se destruir o regime em vigor. O mesmo pode vir a ocorrer com um corpo determinado, cujas relações constitutivas podem ser destruídas por outro corpo. As relações de tal corpo são, ao fim e ao cabo, as ‘leis’ que o constituem. Não seriam tais leis ‘naturais’? A passagem abaixo exprime com clareza o problema:

Sem dúvida as leis de um Estado são freqüentemente violadas; mas as de todos os organismos particulares também o são, porque as causas exteriores os impedem de se conformar inteiramente à sua natureza: as leis da *facies totius universi* são as únicas a jamais sofrer a menor derrogação. O *imperium* (soberania), tanto quanto o homem, não é um império em um império; mas, como o homem, e como qualquer ser, constitui uma totalidade voltada para si e dotada, por essa razão, de uma autonomia relativa¹³⁵ (tradução livre).

A teoria do direito, simbolizada exemplarmente por Kelsen, confunde os domínios do finito e do infinito. As chamadas leis naturais também podem ser ‘violadas’, quando são compreendidas sob o ponto de vista dos modos finitos. As relações particulares de movimento e repouso, que sustentam um certo modo finito da extensão, dão lugar a outras relações ao se decomporem em virtude de um mau encontro. O mesmo ocorre com as leis jurídicas, que podem ser violadas a ponto de se derrubar um governo democrático e se instituir a tirania, modificando-se sobremaneira a natureza do regime vigente. As violações, portanto, nos dois casos, podem variar de grau, mas todas tendem à decomposição de certas relações de movimento e repouso. O finito se distingue do infinito na medida em que a existência finita se atrela à duração. Assim, sob o ponto de vista da finitude, as modificações não cessam de ocorrer, enquanto do ponto de vista do infinito a realidade não varia. As chamadas causas inafastáveis, tão comuns a ciências como a física, na verdade exprimem o ponto de vista do infinito. Assim, no instante em que os físicos buscam estabelecer uma teoria que unifique a relatividade e a lógica quântica, encontram-se no interior de uma empreitada pautada pela dedução matemática de um modo infinito imediato, ou seja, a lei geral do movimento, aplicável a qualquer fenômeno físico, desde a realidade microscópica até à realidade de dimensões gigantescas, na qual a relatividade surge como explicação dos fenômenos. Este já era o objetivo de Newton, de Kepler, Copérnico ou Galileu: expressar matematicamente o modo infinito

¹³⁵ MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. p. 348.

imediate da extensão, deduzindo-se uma fórmula geral aplicável a qualquer fenômeno físico. Neste sentido, seria possível pensar em termos do invariável, da inafastabilidade dos enunciados da física.

A refutação do dualismo conduz a duas conseqüências. A primeira delas se refere à distinção entre natureza e cultura, noção que percorre o dualismo considerado como verdadeiro pela doutrina jurídica hegemônica. Toda a filosofia spinozana é voltada para inserir o ser humano na ordem comum da natureza, desconsiderando-se a tese segundo a qual seria o homem um império em um império. O ser humano é parte da natureza, não consistindo em uma exceção dentre as demais coisas existentes. Disso resulta que o direito constituído pela potência da multidão exprime parte da potência da natureza, não se tratando de um dever-ser culturalmente estabelecido, que se destaca de modo absoluto da ordem comum da natureza.

A questão da potência constituinte da multidão apresenta a segunda conseqüência da refutação do dever-ser. Ao se pensar o direito sob a perspectiva da potência, abandona-se qualquer transcendentalismo ou qualquer transcendência. O fundamento do direito não consiste em um dever de obediência inscrito em uma norma transcendente ou em uma hipótese lógico-transcendental. A fundamentação do direito se inscreve na imanência da atividade instituinte da multidão, mediante a qual se compreende que o processo de constituição da potência é o próprio processo de constituição do direito. Direito é o que se exerce, o que se constitui em ato, de modo pleno e atual, jamais um conjunto de normas abstratamente consideradas, cujo fundamento último remonta a uma norma que exprime um dever originário, dever este que encontraria guarida na decisão de uma autoridade transcendente – Deus – ou em uma operação especulativa da razão. Neste mesmo sentido, Antonio Negri afirma o seguinte:

O positivismo spinozista é puramente aparente, se o entendermos em termos rigorosos e modernos: com efeito, é mera positividade da potência. Historicamente, é fruto daquela colossal reversão dos termos operada pelo assim chamado paralelismo spinozista: o paralelismo afirma a identidade dos dois pólos, nega absolutamente a separabilidade deles. Assim a relação *multitudo* – direito civil nega a separabilidade dos dois termos e reporta o dualismo à identidade. Mas esta identidade é sempre a da potência. O direito civil spinozista destrói o direito natural, destrói qualquer afirmação separada da lei, reintroduz a normatividade na processualidade constitutiva do ser humano. Ou seja, nega as próprias condições nas quais é possível falar de positivismo jurídico: condições que prevêm a transcendência do valor da lei dentro do processo de produção jurídica, que supõem uma orgânica potência da normatividade enquanto tal –

separada, portanto, eminente. O positivismo legalista não ocorre em Spinoza porque não pode ocorrer, porque é contraditório e aberrante em relação a todas as condições do sistema e à sua forma metafísica. O justo é um processo constituído pela potência. As leis, as definições singulares do delito, do legal e do ilegal são filtros formais de uma progressão material e coletiva do humano. O positivismo spinozista é a positividade da potência¹³⁶.

Por fim, a recusa da concepção de Schmitt acerca do direito e da política. As posições teóricas de Spinoza e de Schmitt não poderiam ser mais antagônicas. Enquanto Schmitt afirma explicitamente que toda política é teológica, para Spinoza toda teologia é política. Schmitt defende um retorno aos princípios teológicos constitutivos da tradição européia medieval e, em parte, moderna. Spinoza, por sua vez, sustenta a necessidade de se conceber e de se praticar uma política sem qualquer resíduo teológico, caminho fundamental para a constituição efetiva de um regime democrático¹³⁷. Para Spinoza, a teologia é a política sacralizada¹³⁸, pois sua finalidade envolve a sustentação de regimes teocráticos ou monárquicos absolutos, nos quais os governantes são representantes divinos no mundo. Schmitt, ao contrário, entende que a política moderna é a teologia secularizada, tendência que se apresentou, após as guerras religiosas, com o fim de pacificar os conflitos desta natureza. O processo de secularização implicaria, na verdade, um encobrimento dos verdadeiros princípios norteadores da política, que se encontrariam inscritos na teologia¹³⁹.

A tese de Schmitt importa na consideração de um paralelo analógico existente entre conceitos teológicos e conceitos políticos ou jurídicos. Assim, a figura do Deus transcendente se confirma na do monarca absoluto, *legibus solutus*. O mesmo vale para o estado de exceção, que exerce, sob o ponto de vista do direito, a mesma função do milagre na teologia. Entretanto, já se expôs no presente capítulo a percepção que Spinoza afirma acerca dos milagres. No entendimento spinozano, não se pode elevar a idéia de milagre ao *status* de conceito, na medida em que se trata de uma imagem que formamos ao nos surpreendermos com determinados fenômenos naturais, cujas causas nos são desconhecidas. O milagre, portanto, não pode constituir um ponto de apoio para o

¹³⁶ NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*, p. 253.

¹³⁷ “Com efeito, se para Schmitt toda política é teológica, para Espinosa, ao contrário, toda teologia é política e, portanto, podemos conceber e praticar uma política não-teológica. Ou melhor, graças à especificidade da política podemos compreender sob que condições ela pode ser sufocada pelo poder teológico-político” (CHAUI, Marilena. O retorno do teológico-político, p. 114).

¹³⁸ CHAUI, Marilena. O retorno do teológico-político, p. 123.

¹³⁹ CHAUI, Marilena. O retorno do teológico-político, p. 123.

pensamento político-jurídico de Spinoza, em virtude de se tratar de uma imagem que carrega consigo um regime de signos imperativos e hermenêuticos. A base teológica do estado de exceção, primordial no pensamento de Schmitt, se dissolve no interior do sistema spinozano, concluindo-se que o apelo ao estado de exceção implica, na verdade, um artifício usado para legitimar a derrubada de um determinado regime, normalmente com vistas à instauração da tirania. Antes de adentrar esta crítica à idéia de estado de exceção, que se explicita no *Tratado Político*, é importante investigar de que maneira a dicotomia amigo / inimigo pode ser desconsiderada ao se pensar a política com lentes spinozanas.

O processo constitutivo da potência da multidão e do direito comum da Cidade já foi amplamente analisado no presente trabalho. Tal processo se desenvolve mediante um regime de coletivização dos afetos, cujo impulso inicial é desencadeado pela alegria de estar em comunidade. Os vínculos de cooperação, ao instituírem um outro nível da ação humana, ampliando a própria potência individual, afirmam afetos de alegria derivados da relação de comunidade instituída. A política reside, portanto, em um processo de institucionalização da potência coletiva, cuja existência se deve a um regime afetivo originário fundado na alegria. O movimento de fundação política pressupõe um permanente processo de construção e conservação de mecanismos de cooperação, sem os quais a vida em coletividade não se sustentaria. A política spinozana não carrega consigo qualquer índice de paranóia persecutória dirigida contra um inimigo público a ser aniquilado, por afirmar um modo de vida que negaria o modo de vida daqueles que se consideram amigos políticos. Este tipo de comunidade, que pode vir a existir, encontra-se, na verdade, a um passo do estado de guerra e da atribuição do poder a um tirano, a quem invariavelmente se confere o poder de desencadear a guerra contra o inimigo público. A tirania e a guerra consistem, na verdade, na própria antítese da política, pois elas instauram um processo de desestruturação dos mecanismos de cooperação que permitem a constituição da potência coletiva e dos direitos comuns. Isto não significa dizer, evidentemente, que as organizações políticas não devam defender-se daqueles que ponham em risco a sua existência. Todavia, a determinação dos que a põem em risco não se dá pela definição abstrata de uma categoria de pessoas que negam o modo de vida de uma certa comunidade. Identifica-se o agressor da vida em comum a partir das ações orientadas por paixões antipolíticas, ou seja, ações que visem a desconstituir o

direito comum da Cidade, bloqueando a potência da multidão. A política spinozana não corresponde à alegria fundada na tristeza, tão comum aos regimes de tirania, ou à paranóia persecutória que busca pôr fim a uma raça, a uma classe ou a qualquer agrupamento de seres humanos abstratamente considerados. A ameaça ao direito comum se corporifica não em idéias gerais, mas em indivíduos perfeitamente identificáveis, que agem contra a potência coletiva e que buscam aprisioná-la, submetendo-a ao seu poder. A política é positividade da potência, e não a negatividade do ódio contra o inimigo.

A crítica definitiva do estado de exceção se consubstancia no Capítulo X do *Tratado Político*. Spinoza analisa a lição maquiaveliana que propõe o retorno aos princípios quando, em um certo regime, se inicia um processo de corrupção dos seus princípios constitutivos. Nesse caso, torna-se primordial uma intervenção concreta para que se reafirmem os fundamentos em que se assenta o regime político. Tal intervenção pode vir a se processar mediante uma legislação prudente ou mediante a virtude excepcional de um homem¹⁴⁰. Quanto à primeira solução, Spinoza nada tem a opor. Contudo, no que concerne à segunda, suas ressalvas são firmes e explícitas. O exemplo histórico usado por Spinoza é o instituto romano da ditadura. Tal instituto previa que, de cinco em cinco anos, fosse criado um ditador para averiguar os atos dos senadores e dos funcionários e para conduzir o Estado de volta a seus princípios. A primeira ressalva exposta por Spinoza é a seguinte: “Mas, aquele que se aplica a evitar os males de um Estado precisa aplicar remédios que convenham à sua natureza e que possam ser retirados de seus próprios fundamentos”¹⁴¹. Isto é, uma democracia não deveria se valer de um instituto como a ditadura, pois nela a concentração de poder nas mãos de um só, mesmo temporariamente, contradiz os fundamentos e a natureza da própria democracia. O mesmo argumento se aplica à aristocracia. A ditadura, portanto, consiste em um risco para o Estado democrático ou aristocrático. Poderes excepcionais atribuídos a um ser humano de virtude excepcional, por necessidade de retorno aos princípios, e suspensão da ordem instituída: tal caráter da ditadura enuncia com muita clareza certas propriedades do estado de exceção. A fim de se tornar ainda mais explícita a posição de Spinoza, é importante observar suas

¹⁴⁰ *Tratado Político*, Capítulo X, § 1.

¹⁴¹ *Tratado Político*, Capítulo X, § 1.

palavras, nas quais se nota uma nítida contrariedade em relação ao instituto da ditadura:

Porque o poder ditatorial é absoluto, ele não pode deixar de fazer recair um terrível perigo sobre todos, sobretudo se, como se requer, é nomeado a prazo fixo, pois, então, todo homem ávido de glória disputará esta honra com o mais extremo ardor. Por outro lado, é certo que, em tempos de paz, se considera menos a virtude do que a opulência, de forma que, quanto mais soberba tiver um homem, mais facilmente obterá honrarias. Talvez seja esta a razão pela qual os romanos tinham o costume de nomear um ditador não a prazo fixo, mas apenas quando uma necessidade fortuita a isso os obrigava. Mas o simples “rumor de uma ditadura”, para usar os termos de Cícero, importunava os bons cidadãos. Certamente porque o poder de um ditador é absoluto exatamente como aquele de um rei, não sem um grande perigo para a República se muda o Estado aristocrático em Estado monárquico, ainda que temporariamente¹⁴².

O discurso spinozano se apresenta nitidamente avesso ao instituto da ditadura. A atribuição de poderes excepcionais a um único indivíduo, por qualquer motivo, termina por produzir uma alteração na própria estrutura do Estado, pois, para retornar aos princípios, seria necessário perverter ainda mais os mesmos. Nada mais paradoxal do que a ditadura, instituto que afirma o estado de exceção. O voluntarismo personalista representado pela ditadura é visto com ressalvas por Spinoza, pois constitui uma porta aberta à instauração da tirania. A mudança abrupta e irrefletida de regime, como já analisado, faz a liberdade dos cidadãos depender da boa vontade do governante absoluto, que passa a deter poderes excepcionais. Schmitt, por sua vez, enxerga a fonte da soberania no voluntarismo personalista, expresso em sua máxima potência quando um único indivíduo decreta a exceção, constituindo uma nova ordem normativa e política. Para Spinoza, a fundação abrupta e voluntarista de uma nova ordem político-jurídica significa uma contradição com o princípio constituinte da potência da multidão, a democracia. Democracia é prática ininterrupta e progressiva, um processo de constituição e ampliação permanente da potência da multidão, jamais um governo instituído por um único ato excepcional, que cinde de modo absoluto a realidade político-jurídica, instaurando-se uma criação *ex nihilo*, a partir do nada. A crítica da exceção pressupõe uma crítica da imagem de um Deus transcendente, que se afirma por intermédio da criação *ex nihilo*, transposta para o mundo humano pela teologia-política. E tal crítica termina por se configurar em uma crítica da monarquia absoluta e de seus fundamentos teológicos.

¹⁴² *Tratado Político*, Capítulo X, § 1.

A refutação dirigida contra a exceção implica, na verdade, uma positividade: a consideração da democracia como princípio da política, forma de governo necessária para afirmação da liberdade. Democracia esta que não se sustentaria sem um arsenal ontológico e ético que, fundado na causalidade imanente e na potência da alegria, pudesse fazer frente à metafísica da transcendência vigente no século XVII. Não que a imanência por si mesma institua a democracia. O capitalismo comprova que é possível imanência sem democracia. Todavia, sem imanência a democracia se perde nas malhas da transcendência, terminando por servir de instrumento de legitimação de formas de governo em que o poder se concentra nas mãos de poucos, nas quais os direitos pressupõem deveres de obediência aos donos do poder até o momento em que todos sejam aptos a partilhar o poder. Da mesma forma, sem a imanência a democracia pode ser compreendida como um fim a se realizar, como uma mera promessa de um futuro democrático. A imediatidade da imanência recusa tal imagem. Democracia é forma de governo atualmente constituída, na qual a potência da multidão não se deixa apreender nas malhas de poder aristocráticas ou monárquicas. A democracia não é o termo final do processo, mas o próprio processo constitutivo da democracia, em ato, pleno e atual.

Sem sombra de dúvida, o discurso spinozano estabelece uma máquina de guerra contra os resíduos de transcendência ou de transcendentalismo que não cansam de se reproduzir nas mais diversas teorias jurídicas ainda nos dias de hoje. Dualismos, exceções, tiranias, direitos que necessitam de deveres para se afirmarem: todas essas noções ainda em voga podem ser reconsideradas. Mas tal reconsideração é tão difícil quanto rara, o que se comprova pela própria obra de Spinoza. É preciso partir da ontologia, redefinir suas noções, a fim de construir outra ética, outro direito e outra política.