

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

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

LEONARDO RIBEIRO\*\*

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL

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

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

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

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

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

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

## Introdução

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

como efeito (Cf. BRITO, 1957, p. 195-196<sup>1</sup>); [3º.] há, por conseguinte, o subentendido e “incontestável” fato de que na ontologia de Spinoza só existe, ao fim e ao cabo, *uma única relação lógica possível* entre Deus e o universo dos modos, qual seja, *uma relação estrita de imanência*. Logo, Spinoza só pode ser um filósofo da imanência, dizem.

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

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

Para tanto, toma-se como ponto de partida a análise do escólio da proposição XXIX

<sup>1</sup> Aqui, o comentador diz: “tanto importa afirmar [...] Deus está no universo [...] como [...] universo está em Deus”.

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

da primeira parte da *Ética* [*Ethica – ordine geometrico demonstrata, 1677*]<sup>3</sup>, paralelamente às exegeses de outras referências textuais<sup>4</sup>, já que essas auxiliam a elucidação daquele [escólio há pouco abordado]. Além do mais, essa opção metodológica é constituída justamente em função daquilo a que se destina o escólio da EIPXXIX, qual seja, demonstrar a síntese de um triplo processo em uma só e mesma ontologia: [A.] o processo [*autoprodução de si*] especificamente *horizontal* e interno à *causa sui*, substância, Deus ou a unidade dos atributos – *aquilo que existe em si e por si mesmo* [*in se est, et per se*]; [B.] o processo [*produção de outrem*] por meio do qual a *causa sui* posiciona-se *verticalmente* como *causa efficiens* [ou imanente]<sup>5</sup>, desdobrando o universo [tríade dos modos infinitos imediatos, infinitos mediatos, e finitos] enquanto algo distinto *de/em si* [*outrem*]; [C.] o processo [*relacional*] em que se demonstra que, apesar de ser produto ou efeito distinto de Deus *ou* seus atributos [*causa sui*], o universo persevera relacionando-se imanentemente *com* ele, conquanto, em primeira instância, Deus ou seus atributos persistirem numa “perspectiva” transcendente ou ainda distante [*causa sui* não estritamente *efficiens/immanens*] em “despeito” a esse mesmo universo – o que prova a hipótese fundamental deste trabalho.

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

## O Escólio da EIPXXIX

Ao intitular, em EIPXXIXs, Deus, substância, *causa sui* ou atributos de *natureza naturante* [*naturam naturantem*] e o universo dos modos [infinitos imediatos, infinitos mediatos e

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

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

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

finitos] de *natureza naturada* [*naturam naturata*], Spinoza explicitamente assume uma postura precavida. E relativamente a quê? Ao que parece, o pensador setecentista quer prudentemente se precaver de uma possível confusão em sua ontologia, a saber: a não percepção [por parte do leitor] dos planos específicos ou distintos de Deus [*causa sui*, Ser ou multiplicidade dos atributos / natureza naturante] e dos modos [natureza naturada/efeitos os quais seguem *de/em* Deus]. Portanto, segundo Spinoza, é necessária a reiteração [como critério de prudência] de que deve haver clara distinção entre as essências respectivas de Deus e daquilo que desse último segue como universo [ou modos], mesmo e apesar do universo [ou modos] ser determinado imanentemente ou “pela necessidade da natureza divina [...] a existir e a operar de uma maneira definida” (EIPXXIX). Justamente por isso: “antes de prosseguir [com outras proposições]<sup>6</sup>, quero aqui explicar, ou melhor, lembrar<sup>7</sup>, o que se deve compreender por natureza naturante e por natureza naturada<sup>8</sup>” (EIXXIXs, GII, p. 71), diz o pensador [o que não exclui, decerto, inferências sobre as relações lógicas entre ambos os conceitos].

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

Como se percebe, na citação acima há factualmente a distinção entre as essências de Deus e universo, o que se decorre quando são mais precisamente intituladas como natureza naturante e natureza naturada. Ademais, para além da distinção conceptual entre essas duas

<sup>6</sup> Observação nossa.

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

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

essências, o corpo da EIPXXIXs efetua remissões (EIPXIVcI; EIPXVIIcII) as quais, por seu lado, dizem respeito exclusivamente à Deus/substância/atributos/natureza naturante. De certa maneira, esse informe demonstra um “favorecimento expositivo” do último [pelo critério da quantidade de informações a ele relacionados] em detrimento da concepção de natureza naturada/universo/modos [sem remissões específicas].

Nesse momento inicial, esses termos [Deus ou natureza naturante / modos ou natureza naturada] serão então explanados em determinado sentido “cronológico” [1. “favorecido” conceito de Deus; 2. modos], o que também se justifica em função da empresa spinozana demonstrada já no *Breve Tratado*, aonde abordaria o primeiro dos termos no oitavo capítulo [*da natureza naturante*] e o segundo deles no nono capítulo [*da natureza naturada*] – uma vez que o último do primeiro dependeria para ser abordado<sup>9</sup>.

#### A. Deus e a autoprodução de si

De acordo com o escólio acima citado, as orações [ou eixos] atribuídas a Deus [natureza naturante] são: [*eixo α.*] o que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido; [*eixo β.*] os atributos os quais exprimem a essência eterna ou infinita da substância ou Deus<sup>10</sup>; [*eixo γ.*] a liberdade absoluta de Deus<sup>11</sup>. Apresentar primeiramente [tópico A.] Deus a partir da sobreposição desses três eixos [orações de EIPXXIXs] proporciona um panorama adequado da compreensão daquilo: [tópico B.] através do qual o universo ou plano dos modos [natureza naturada] é constituído *a posteriori* e diferencialmente; [tópico C.] com o que esse mesmo universo se relaciona em lógica transcendente e imanente.

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

<sup>9</sup> Cf. *Breve Tratado*, parte I, capítulos 8 e 9.

<sup>10</sup> Eixo que remete a EIPXIVcI e a EIPXVIIcII.

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

Dizer que - no exórdio do EIPXXIXs - a natureza naturante ou divina é aquilo cuja existência é *em si e por si* indica, clara e primeiramente, uma espécie de processo existencial dado *em e por* Deus. Isto é, esse processo não apenas persiste como um imutável dado *em* Deus, mas é posto *por Ele* [si] próprio. Assim, Deus/substância é aquele que vivencia o processo de sua existência (homóloga à sua *essência*: cf. EIPXX) na medida em que *Ele* mesmo *o põe* em si, sendo, portanto, *causa de “sen” si* [*causa sui*]. Por isso, “por substância [*substantiam* – Deus/causa de si] entendo [*intelligo*] o que existe *em si e por si* é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (EIDef.III; GII, p. 45)<sup>12</sup>. Conclui-se: o Deus que “experimenta” a sua existência processual como *si* e que, do mesmo modo, instaura-a é, lógica e respectivamente, *experimentador* e *produtor* dessa existência; em outras palavras, Deus é a razão causal (*causa sive ratio*) da conjuntura essencial [ou existencial] a qual vivencia no seu próprio interior (cf. EIDef.III/EIDef.I, onde tal enunciado está bem delineado numa espécie de fusão – apesar dessas definições não utilizarem como “sujeito principal” a nomenclatura Deus<sup>13</sup>, mas respectivamente *substância* e *causa sui*<sup>14</sup>). Logo, isso leva a inferência de que não há, por conseguinte, instâncias externas constituintes do plano existencial de Deus [substância/*causa sui*], pois “o que faz com que a substância [Deus] exista também segue exclusivamente de sua própria natureza [...]” (EIPXId.)<sup>15</sup>.

Realmente, mesmo que o escólio da EIPXXIX [no itinerário do *eixo α*. aqui em questão] não remeta imediata e diretamente a EIDef.I [*causa sui/em si e por si*], é de se observar como a última é paradigmática [ou no que tange às explicações sobre Deus] não só para o primeiro [o escólio referido], mas para toda a EI<sup>16</sup> [*De Deo*]. Assim, **por um lado** se deve concordar com o que defende Emanuel A. Fragoso (2001), ao enunciar na mesma esteira de Delbos (2002) que: “sem a *causa sui* definida, Spinoza não poderia provar a existência divina e nem sequer postular a sua existência” na EI (FRAGOSO, in UNOPAR *Cient., Hum. Educ.*, v.2, n°1, 2001, p.84) – *causa sui* [Deus] também disposta indiretamente como natureza naturante

<sup>12</sup> Grifos meus.

<sup>13</sup> Que será pela primeira vez expressa na EIDef.VI.

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

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

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

[em oração ou eixo *α.*] de EIPXXIXs. Portanto, “a [EIdéf.I da]<sup>17</sup> *causa de si funda* a ontologia [...]” spinozana (*Ibidem*)<sup>18</sup>, isto é, legítima-a linguisticamente “enquanto abertura e fundamento do sistema” e do Deus de Spinoza (FERREIRA, *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*, 1993, p. 272) - o que não exclui a importância da EIdéf.III<sup>19</sup> acerca do ente.

**Por outro lado**, é necessária a discordância para com Deleuze (1968), uma vez que desvaloriza as definições I a V da EI (campo também ocupado pelas def.I e def.III sobre o ente). Como essa desvalorização se dá? Através da defesa deleuziana [no itinerário da interpretação do Deus de Spinoza] de que as definições em jogo são estritamente nominais, ou melhor, não têm profundidade ontológica<sup>20</sup>, apesar de serem necessárias ao mecanismo de futuras demonstrações concernentes ao ente – “*au mécanisme des démonstrations futures*” (DELEUZE, 1968, p. 65) –, tal como a que está presente em EIPXXIX [ponto de partida para este tópico: *eixo α. de EIPXXIXs*]. Ademais, é patente o esforço do pensador contemporâneo em voltar-se apenas para a EIdéf.VI – objeto privilegiado –, subvalorizando paralelamente as cinco primeiras definições da EI (consideradas como nominais em “despeito” a Deus). Segundo o intérprete, essa postura pode ser justificada uma vez que, no tocante ao fundamento ou gênese da existência [ou essência] vivenciada *por/em* Deus [substância; *causa sui*], a sexta definição da primeira parte da *Ética* é mais *real* [ou mais

<sup>17</sup> Observação nossa.

<sup>18</sup> Sobre essa temática e do ponto de vista da história da filosofia, Delbos, na terceira lição de seu *O espinosismo*, crê que o conceito spinozano de *causa de si* é ressonante herdeira da concepção de *causa de si* cartesiana: [...] quaisquer que sejam as origens primeiras e quaisquer que tenham sido as vicissitudes do conceito de “causa de si”, é sem dúvida alguma a Descartes que Espinosa tem-no tomado (DELBOS, 2002, p. 37-8). Ora, é exatamente devido a essa herança cartesiana que Spinoza pôde adaptar o conceito em questão às suas próprias exigências, tornando possível à sua maneira a demonstração acerca do movimento real cujo próprio Ser [causa de si] se autoproduz e se entende, o que para Descartes seria inconcebível: “Spinoza não pensará mais a *causa sui* como lugar da incompreensibilidade divina [tal como Descartes], mas como modelo de inteligibilidade integral do real [...]” (ROCHA, *in Conatus*, v.3, n°5, 2009, p. 78).

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

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

consistente de um ponto de vista ontológico]: *la définition réelle de Dieu (Ibidem)*<sup>21</sup>. Isto é, de acordo com Deleuze, a EIdéf.VI (ao lado de sua *explicatio*) é a que melhor desvela o processo interno [*a priori* inominável] por meio do qual a existência [ou essência] de Deus é incutida nele e por ele [na mesma medida em que a vivencia intelectivamente], definindo-o, ao fim e ao cabo, de forma mais completa. E por quê? Porque nela [EIdéf.VI] *o argumento da causa sui [existência em si e por si de Deus]* se apresenta *enquanto multiplicidade expressiva*<sup>22</sup> de atributos; nela [EIdéf.VI], a *causa sui*, substância ou Deus que põe o “seu” *si* e vivencia intelectivamente<sup>23</sup> esse *si* como sua existência é o mesmo que *imperar divinamente como multiplicidade dos atributos em infinita expressão*<sup>24</sup>. Sem esse dado, não haveria a completa determinação do ente, diz Deleuze.

Apesar da discordância para com Deleuze<sup>25</sup>, compreende-se o seu procedimento metodológico, pois, de fato, Deus [*natura naturans*] enquanto existência *em si e por si, causa sui* ou substância [respectivamente nas definições EIdéf.I e EIdéf.III] muita coisa ainda não é ao lhe faltar o acréscimo *da totalidade múltipla dos atributos em expressão* - exposta em EIdéf.VI<sup>26</sup> [e não nas outras definições]. Por conseguinte, mesmo que não possam ser desvalorizadas como estritamente nominais [algo contrário à empresa de Deleuze], deve-se, contudo, concordar que definições como EIdéf.I e EIdéf.III não dão conta da *plena conjuntura* daquilo que é *em si e por si*, isto é, Deus ou natureza naturante [intrínseca, por exemplo, ao escólio da EIPXXIX]. Nesse itinerário e retroativamente, a EIdéf.VI é também fundamental [só que em segunda

<sup>21</sup> Como se verá adiante, isso é, de certo modo, verdadeiro.

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

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

<sup>24</sup> Talvez seja especificamente por causa de seu “virtuosismo” que a EIdéf.VI seja a primeira das definições da EI a utilizar por “mérito próprio” a nomenclatura Deus [além de substância ou *causa sui*].

<sup>25</sup> No que concerne à desvalorização [por intitulação de nominais] de todas as cinco primeiras definições.

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

oração ou eixo  $\beta$ .] <sup>27</sup> pautado em EIXXIXs] para o melhor esclarecimento do *em si e por si* da natureza naturante [Deus], ou melhor, para impedir a *vacuidade* desse conceito como a simples *causa sui* na EIdéf.I ou como a estrita *substância* na EIdéf.III – (FERREIRA, 1993, p. 274).

**eixo  $\beta$ . de EIPXXIXs** [atributos os quais exprimem a essência eterna ou infinita de Deus]

Após enunciar no escólio da EIPXXIX uma primeira oração [eixo  $\alpha$ : *a causa sui, substância ou aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido*] para delinear a natureza naturante [Deus], Spinoza apresenta aos seus leitores uma segunda [oração ou eixo  $\beta$ .] como homóloga estruturalmente à primeira: *a causa sui, substância, Deus [natureza naturante], além de existir em si e por si, é, ao mesmo tempo, a totalidade de atributos, cada um dos quais exprime por si uma essência [ou existência] <sup>28</sup> eterna e infinita [aeternam, et infinitam essentiam exprimunt] (EIPXXIXs.; GII, p.71). Como desdobrar essa homologia, ou melhor, como aprofundá-la?*

Estabelecer a identidade da natureza naturante, Deus, substância, *causa sui* [existência em si e por si] com a *totalidade dos atributos em expressão eterna e infinita* [conjunto de existências expressivas concebidas por si: EIPX] significa inferir o seguinte: Deus ou unidade da existência [*si*] posta por si é o mesmo que a conjuntura dos atributos em existência [*si*] posta por eles mesmos [*si* múltiplo ou *ratio existendi*] através de suas próprias expressões simultâneas. Disso, é possível a extração de uma dupla observação: [1.] o *si* ou unidade existencial de Deus [em si e por si] é homólogo ao *si* ou múltiplo existencial dos atributos [cada um *por si* mesmo]; [2.] Deus como substância ou *causa sui* [existência em si e por si] e Deus como *multiplicidade dos atributos os quais se exprimem existencialmente por si mesmos* são um único e mesmo Deus sob dois pontos de vista em conciliação. Nesse sentido, o ente em questão é *existência posta como si e por si enquanto unidade [causa sui/substância] múltipla [atributos em expressão]* <sup>29</sup> – Uno e múltiplo em conciliação –. Em outras palavras, a *existência [si]* de Deus [a qual é posta por ele próprio como *causa sui ou substância*] é o mesmo que o conjunto *das divinas existências* expressivas [*si*] dos

<sup>27</sup> Logo, a EIdéf.VI estará adiante coligada ao eixo  $\beta$ . selecionado em EIPXXIXs.

<sup>28</sup> Observação nossa.

<sup>29</sup> Aqui não se trata de priorizar o fato da *causa sui* ser *em si e por si* e cada um dos atributos ser especificamente *por si* em seu gênero expressivo [cf. EIPXd e s]. Para esse trabalho o que mais importa é estabelecer a identidade entre os dois “*si*”: o da *causa sui* como unidade divina e o da conjuntura existencial dos atributos como múltiplo divino. Além do mais, a partir da identidade dos dois *si*, acredita-se que o *por si* dos atributos encarados em especificidade [os quais não são certamente *em si*] pode transmutar-se num *em si e por si*, já que os mesmos atributos estariam sendo abordados do ponto de vista de sua conjuntura existencial total [não-especificada], a qual é, de resto, homóloga a da *causa sui* [*em si e por si*].

atributos [postas por eles próprios]<sup>30</sup>. Assim, “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos [*infinitis attributis*], cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EIdéf.VI.; GII, p.45).

Portanto, Deus como ente único e absolutamente infinito em existência ontológica<sup>31</sup> é existência [*sí*] una de atributos infinitos em seus gêneros (EIdéf.VI*explicatio*) de idêntica importância. Eis então a homologia entre a unidade da natureza naturante ou Deus [substância ou *causa sui*] e de Deus como totalidade dos atributos, uma vez que os dois postulados não se excluem ou se contradizem, mas se sobrepõem ou se acrescem um ao outro; o que é provado tanto pela EIdéf.VI (daí sua importância) quanto pela soma das orações ou dos eixos **α.** e **β.** pautados no escólio da EIPXXIX – neste último, a partir do conectivo *ou seja*: “por natureza naturante [*naturam naturantem*] devemos compreender o que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido [eixo **α.**], *ou seja*, aqueles atributos da substância que exprimem [cada um deles]<sup>32</sup> uma essência eterna e infinita [...] [eixo **β.**]”<sup>33</sup>.

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

Deve-se concluir: Deus é causa livre [*libera*] (oração ou eixo γ.da EIXXIXs), visto que é causa a qual “existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é

<sup>30</sup> Para Deleuze (1968), apontar que Deus *é atributos em expressão total* significa aprofundar o processo autoprodutor por meio do qual o ente se põe em si e por si mesmo [*uma genealogia da própria substância*], e, com efeito, vivencia-se intelectual ou objetivamente. Nesse itinerário, e partindo da EIdéf.VI (homólogo ao eixo **β.** de EIPXXIXs), o intérprete enuncia aos seus leitores: que a *expressão atributiva* ou autoprodução divina [*causa sui*/substância] pode ser postulada através das contrações verbais do verbo *exprimir* [*exprimer*]: [1] por um lado, os *atributos exprimem* (*expriment*) a substância divina; [2.] por outro lado, a *substância* nos atributos *se exprime* (*s'exprime*); [3.] e, de resto, a *essência* dessa mesma substância *é exprimida* (*exprimée*) em sua totalidade *dos/nos* seus atributos constituintes. (Cf. p.49 - *Les triades de la substance* - de *Spinoza et le problème de l'expression*)

<sup>31</sup> Cf. também EIPXIXc; ao qual a oração **β.** da natureza naturante em EIPXXIXs faz remissão.

<sup>32</sup> Observação nossa.

<sup>33</sup> É justamente por causa de enunciados como esse que Delbos, em *o espinosismo*, já apontaria que a conjuntura dos atributos spinozanos concebida como substância *não é* em contrapartida: uma totalidade numérica (como também crê Chauí, em *Nervura do real*, p. 840-43, 1999); não é constituída por atributos enquanto *propriedades, qualidades exemplares, substâncias* apresentadas como simples analogias distintas da substância única - que dessa última sairiam, ganhariam independência e, por fim, estabeleceriam cisões internas em Deus. Decerto, ao definir à sua maneira a conjuntura dos atributos, Spinoza nega as definições das conjunturas atributivas da tradição teológico-cartesiana, segundo as quais os atributos são definidos como uma multiplicidade analógica de substâncias distantes [longínquas] da substância “principal e *a priori* incognoscível” (Cf. DELBOS, 2002, p. 43-5). Cf. também proposição XIII (*Uma substância absolutamente infinita é indivisível*) e cartas XXXV e XXXVI a Juan Hudde, aonde Spinoza aponta que os atributos da substância não podem ser nem substâncias, nem propriedades, nem qualidades, e, por isso, não devem demarcar divisão interna [como o faz Descartes] de Deus (*causa sui*), visto que Ele [substância ou totalidade dos atributos] é absolutamente indivisível.

determinada a agir” (EIDef.VII.; GII, p.46)<sup>34</sup>; ou como está enfatizado no segundo corolário da EIPXVII<sup>35</sup>: “Segue-se [...] que só Deus é causa livre. Pois *só* Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...] e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...]. Logo (pela def.7), só ele é causa livre” (EIPXVIIcII).

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

Chauí (2011) apresenta uma interessante discussão sobre a diferença entre o binômio liberdade/necessidade segundo a tradição teológico-metafísica e o campo da *livre necessidade* ontológica em acordo com Spinoza. Nesse escopo, a comentadora diz acerca da primeira: “partindo das distinções aristotélicas, a tradição teológico-metafísica posterior estabeleceu um novo conjunto de distinções com que pretendia separar liberdade e necessidade” (CHAUÍ, 2011, p. 122). Para tal tradição a liberdade é radicalmente distinta da necessidade. A última [*a necessidade*] jaz apenas na natureza efêmera do universo ou em seus organismos intrínsecos, dos quais a conjuntura está submetida ao regime imperativo de leis mecânicas gerais e necessárias [propriedades da grande física mundana]<sup>36</sup>. Nesse sentido, a necessidade e seu regime

<sup>34</sup> Ademais, “[...] uma coisa existe necessariamente se não houver nenhuma razão ou causa que a impeça de existir. Se, pois, não pode haver nenhuma razão ou causa que impeça que Deus exista ou que suprima a sua existência, deve-se, sem dúvida, concluir que ele existe necessariamente” (EIPXIc.). No *Breve Tratado* o tema da liberdade enquanto aquilo que é propriamente pertencente à Deus já havia sido abordado. Nessa obra, Spinoza chega a enfatizar que o ente encontra-se numa espécie de homologia com *liberdade e perfeição*, quase não havendo distinção entre os três termos [Deus, liberdade e perfeição] (Cf. BT, parte I, capítulo 4, (5)).

<sup>35</sup> Que o próprio EIPXXIXs faz remissão no tocante à liberdade absoluta da natureza naturante ou Deus.

<sup>36</sup> Como se pode observar, o mundo imutável das necessidades [universo enquanto algo mecânico] que acima está ressaltado ganha complexidade explicativa [o que aqui não pode ser abordado mais a fundo] com o modelo de racionalidade científica em desenvolvimento na passagem do século XVI para o XVII [que, apesar dos embates com a igreja em situações específicas, não nega radicalmente a tradição teológico-metafísica determinada acima – com ela podendo até mesmo entrar por vezes em consonância]. Tal modelo é representado pela: “teoria heliocêntrica do movimento dos planetas de Copérnico, [...] leis de Kepler sobre as órbitas dos planetas, [...] leis de Galileu sobre a queda dos corpos, [...] grande síntese da ordem cósmica de Newton e finalmente na consciência filosófica que lhe conferem Bacon e sobretudo Descartes” (SANTOS, B. V., 1988, p. 3).

intrínseco ao universo nada teria a ver com Deus, posto que, para a teologia-metafísica tradicional, esse ente é *livre* [diametralmente oposto às leis necessárias *do/no* universo ou conjunto que aprisiona organismos]. E por que livre? Porque ele [Deus] é o único a ser em si uma “Boa” vontade infinita: condição pessoal através da qual, com seus atos de livre deliberação ou escolha de *possíveis transcendentés* [instrumentos “corretivos” das insuficiências do universo *necessário* sob contínuo crivo divino], promove *a posteriori* transmutações *do/no* apanágio mundano, isto é, *das/nas* imutáveis leis necessárias que lhe são intrínsecas. Assim, para a tradição em jogo, uma determinada deliberação da vontade divina é - além de critério demarcador de uma liberdade teológica - a única condição da ruptura consequente para com as leis necessárias do universo em servidão [o qual é, justamente por isso, campo dos martírios do homem, por exemplo]. Como ressonância [e no contexto evolutivo dessa tradição<sup>37</sup> nos seiscentos], o homem [*apesar do livre arbítrio*] não possui liberdade para transformar *verdadeiramente* [sem culpa ou sem pecar] a si mesmo e as coisas do mundo circundante, a não ser através do acesso reflexivo de sua alma à Livre Vontade [*Voluntas*] de uma instância externa [Deus], a qual é detentora de um “plano diretor” com número infinito de mudanças *possíveis* [e passíveis de escolha por deliberação] para o universo. Assim, agindo como representante dessa vontade ou inteligência extramundana livre [*vontade de Deus*] e num plano para escolhas divinas possíveis [“*organismo espiritual*” de Deus], a alma do homem pode operar conscientemente ou sem erro a seleção de uma determinada mudança “milagrosa” para o mundo, o *topos* das imutáveis leis necessárias. Por conseguinte, a livre vontade de Deus passa, de resto, a controlar por analogia a vontade *do/no* homem que, por seu lado, reflete o espírito do ente em sua alma, tornando-se, por isso, ser moral e verdadeiramente livre de erros. Como aponta Lívio Teixeira: “A verdade terá assim um critério extrínseco [...] porque vem de Deus [...] é uma criação da vontade divina” (TEIXEIRA, 2001, p. 128). Conclui-se ademais: é desse modo que Deus mesmo efetua-se como espírito infinito no mundo das necessidades, isto é, transforma-o de fora através da mediação da alma humana enquanto “sua imagem e semelhança” [livre para atuar adequadamente na geografia da indeliberável matéria universal]<sup>38</sup> (CHAUÍ, 2011, p. 126).

<sup>37</sup> Christophe Miqueu expõe que os principais representantes dessa tradição foram Platão, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, os escolásticos e Descartes: “todos os grandes nomes da filosofia ocidental, cada um de maneira singular, caucionaram – ou foram interpretados da maneira como foram caucionados – a ideia de uma criação emanada de uma divindade de poder absoluto [...]” (Cf. MIQUEU, 2009, in *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, p.120-21).

<sup>38</sup> Tal procedimento é complexificado na filosofia de Descartes, em que a faculdade da livre vontade [livre arbítrio] do homem deve obedecer ao crivo do entendimento anímico, uma vez que é a partir do último enquanto *cogito* que se pode [porque é passível de acesso ao entendimento divino] se instituir uma verdadeira ideia e, por

É justamente contra essa percepção de *liberdade* intrínseca ao Deus da Vontade [oposto ao universo em servidão *de/em* leis *necessárias*] que Spinoza se posiciona radicalmente, constituindo uma diferente noção para o ente. Seu Deus [o de Spinoza] não é Vontade [Pessoa] consciente livre e nem é conceito exterior à necessidade [aquilo que é estrito às leis do mundo]. O ente spinozano é, de outra forma, a *liberdade absoluta ou a hipostasiação de uma necessidade propriamente involuntária* [impessoal; sem Vontade] - necessidade para além ou aquém das exigências internas às leis do universo. Em outras palavras: em Spinoza, a liberdade divina não é escolha teológica [ou antropomórfica] de dados possíveis para a criação ou transformação do mundo necessário, mas é, de outro modo, unidade atributiva livre ou necessidade autodeterminante impessoal a qual, certamente por isso, põe-se em si e por si<sup>39</sup> sem a mediação de uma consciência voluntária [escolha pessoal]; e que, em segundo sentido, constitui por livre *potência* [*Dei potentia*] o universo como seu efeito [independentemente da egocêntrica Vontade ou Querer atuante no mundo por estrita mediação da alma humana] (CHAUÍ, 2011, p.127)<sup>40</sup>.

Além do mais, a livre necessidade spinozana é em realidade dividida em duas: a livre necessidade em si e por si [Deus ou atributos] e a livre necessidade em outrem [Deus *no*

consequente, uma prática de transformação do mundo. Tal é o *preâmbulo de uma verdadeira filosofia* ou uma *ideologia cartesiana* como enunciaria Gilles-Gaston Granger. Cf., por exemplo, Introdução e *Segunda e Terceira meditações* in DESCARTES. *Meditações*. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Tradução de J. Guinsburg e de Bento Prado Junior. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

<sup>39</sup> Exatamente o contrário de uma Pessoa/Deus exterior [em verdade, o espelho divino do homem] que, com sua consciência ou livre vontade teológica, escolhe *de/em* si algumas dentre as infinitas mudanças possíveis a serem projetadas no mundo à distância [por intermédio estrito da alma do próprio homem], tal como um monarca à espreita, o qual, contudo, não se ausenta um instante sequer do seu imperceptível castelo imperial (cf. BRITO, 1957, p. 219-223)

<sup>40</sup> É exatamente isso que justifica, para Jacobi (em *Sobre a doutrina de Espinosa em Cartas ao senhor Moses Mendelssohn; 1ª edição de 1785/ 2ª edição - com oito apêndices - de 1789*), a possibilidade da apresentação do spinozismo enquanto a mais pura expressão de uma racionalidade ontológica ateaista, uma vez que privilegia a elucidação do fundamento das coisas [Deus] gnosiológica e distintamente da teologia tradicional (que, em si, pressupunha o Deus pessoal da Vontade deliberadora de eixos possíveis para o universo). Contudo, esse Deus spinozano não deixa de ser profundamente criticado pelo próprio Jacobi [homem de fé precursor da teleologia filosofia da história], o qual, em disputa epistolar com Lessing [resoluto defensor de Spinoza], acaba por, mesmo que sem querer, estimular retroativamente [ao lado do Kant crítico de Spinoza em *Crítica da faculdade do juízo*] a agradável apreciação dos textos do pensador setecentista na Alemanha a partir de 1790. Tal estímulo será um dos grandes pontos de partida para a revitalização do próprio spinozismo [e para desenvolvimento consequente do idealismo alemão]. Ali, o spinozismo também seria visto como importante instrumento de combate às tradições teológicas em contexto alemão; *vide*, por exemplo, o combate de Schelling – com o objetivo de “salvar a nova filosofia transcendental, tal como ela surgia com Fichte” (VACCARI in *cadernos espinosanos*, v. XXXIV, p. 167-192, 2011) – ao conservadorismo dos teólogos do instituto universitário de Tübingen [que haviam distorcido determinados pressupostos morais kantianos para reiteração forçada de suas práticas ortodoxas em academia]. Cf. JACOBI, F.H. “Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa” in: *Entre Kant e Hegel*. Joãozinho Beckenkamp (Org). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.41-66; FERREIRA, M.R. “O papel de Jacobi na Recepção de Spinoza” in: *Pensar a cultura portuguesa – Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caetano*. Lisboa: Colibri, 1993, p. 347-361; segundo volume (*as aventuras da imanência*) de *Espinosa e outros hereses* (1993), de Yirmiyahu Yovel.

universo] - que da primeira depende para existir. Com efeito, adiante é também preciso tratar de Deus como livre necessidade *em outrem*<sup>41</sup>: o próprio processo de constituição do universo pelo Deus de Spinoza ou a “identificação da Substância [Deus] com a potência que legitima a organização do infinito, proporcionando a sua transição para o tempo” (FERREIRA, 1993, p.289). Só assim será possível perceber consistentemente o *modus operandi* da potência divina como produção do mundo [livre necessidade ou Deus *em outrem*], o que permite anunciar por fim: a sua diferença para com o criacionismo voluntário do universo por parte da tradição teológico-metafísica há pouco anunciada; as relações lógicas de transcendência e de imanência entre Deus e o universo spinozanos.

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

O que segue da livre necessidade absoluta em si e por si [natureza naturante, Deus, atributos]? É como bem testemunha o escólio da EIPXXIX: “Por *natureza naturada* [...] compreendo tudo o que segue da *natureza [naturante ou livre necessidade em si e por si]* de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, *todos os modos*<sup>42</sup> *dos atributos de Deus* [...]” (EIPXXIXs)<sup>43</sup>. Primeiramente, no itinerário da interpretação desse fragmento de texto, é possível enunciar que há [além da homologia já tratada entre Deus – livre necessidade em si e por si – e a expressão dos atributos]: a identidade radical entre os termos *natureza naturada* e *modos*, posto que são demonstrados como a mesma coisa, qual seja, tudo aquilo que decorre da livre necessidade absoluta em si e por si [Deus/atributos/natureza naturante]. Assim, o que segue daquilo que se põe livre e necessariamente em si e por si [natureza naturante/Deus/atributos em expressão] é factualmente a natureza naturada ou modos [universo]. Decerto, segundo Spinoza, “De uma causa [livre] dada e determinada segue-se necessariamente um efeito” (EIIax.III)<sup>44</sup> ou natureza naturada [modos]. Mas isso não basta, pois essa natureza naturada só segue ou é produzida por meio da especificidade de um determinado processo divino, o qual deve ser anunciado a seguir.

Esse processo é expresso por Spinoza como aquele através do qual a livre necessidade [Deus; *causa sui*] não apenas persiste em si mesma “horizontalmente”, mas opera enquanto

<sup>41</sup> O que ainda não foi feito até aqui.

<sup>42</sup> Modos infinitos imediatos; infinitos mediatos e finitos. Cf. proposições XXI a XXV da EI.

<sup>43</sup> Grifos e observações nossos.

<sup>44</sup> Colchete e observação nossos

*potência* vertical (ou *causa sui* em *verticalidade/causa immanens/efficiens*; cf.EIPXVIcIcIIcIII) a “duplicação” ou diferenciação de si como *ourem* [natureza naturada]<sup>45</sup>. De fato, é como bem delinea Ferreira (1993, p. 281): “[...] porque a “causa sui” é *também* causa imanente é possível estabelecer pontes entre a Substância [Deus] e os existentes” [*ourem*; natureza naturada; modos]<sup>46</sup>. Todavia, reitera-se que esse *ourem* [natureza naturada, modos, universo] não é *literalmente* a livre necessidade divina [natureza naturante, atributos, *causa sui*], mesmo e apesar do *ourem* ser em certa medida o “duplo” da última [a qual, por seu lado e como agora se sabe, o produz - o *ourem* - com específica *potência vertical, causa efficiens ou immanens*]. De outra forma, esse *ourem dos modos* se apresenta internamente enquanto “encarnação atual” diferenciada [natureza naturada] do *si* da livre necessidade *de/em* Deus [atributos; natureza naturante]. Logo, “há uma fronteira nítida entre a natureza naturante – Deus enquanto potência que necessariamente se manifesta – e a natureza naturada – Deus como manifestação ou concretização nos modos existentes” (FERREIRA, *in Conatus*, v. 4, nº 8, Dez., 2010, p. 85-86).

Contudo, além dessa fronteira ou *hiato* - constituído pelo enfoque específico na clara distinção das duas realidades naturais envolvidas -, não é concomitantemente possível abandonar [como já se subentende] a seguinte inferência tética em filigrana: além do *hiato* entre as naturezas apresentadas [naturante/Deus; naturada/modos/desdobramento de Deus] subjaz em coexistência paradoxal e dedutiva o postulado da *unidade* de ambas [persistência filosófica de um postulado da imanência]. Certamente esse postulado tem por garantia o termo *Natureza* na célebre fórmula *Deus, ou seja, a Natureza* [*Dei, sive Naturae potentia* da EIVPIVd, GII, p.213, em remissão ao corolário da EIPXXIV]. Esse termo – no que tange à conexão ou unidade entre natureza naturante [Deus] e natureza naturada [modos do Deus desdobrado] em hiato apodítico –, conclama para si: [a.] o fato de que é termo [Natureza ou Deus] remissivo tanto à natureza naturante quanto à natureza naturada<sup>47</sup>; [b.] o enunciado de que a *Natureza* interna à frase *Deus, ou seja, a Natureza* é elo conjuntivo a partir do qual se sustenta a união ou conexão forçada da Natureza naturante com seu efeito [Natureza naturada]. Mais precisamente: a *Natureza* é *sutura divina* [porque do próprio Deus] através da qual se promove a união perseverante entre natureza naturante [Deus/atributos] e natureza naturada [modos ou efeitos

<sup>45</sup> Isso é justamente o que Deleuze em seu *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) intitulará de segundo processo expressivo dos atributos de Deus, os quais *o exprimem* [num primeiro momento] em si e por si para, por conseguinte, *se exprimem* dos e nos modos da substância divina. (Cf. novamente p.49 - *Les triades de la substance* - de *Spinoza et le problème de l'expression*).

<sup>46</sup> Colchetes, observação e grifo nossos.

<sup>47</sup> Seja ela constituída de modos infinitos ou finitos; cf. EIPXXI a EIPXXIX.

de Deus], mesmo que, por outro lado, ainda persista - ao fundo da superfície da união expressa - uma abissal fissura em meio a essas mesmas naturezas [hiato persistente por “de trás” do elo conjuntivo ou da própria Natureza/Deus - natureza naturante/causa + natureza naturada/efeito]. Inversamente, conclui-se: enunciar *Deus, ou seja, a Natureza* [natureza naturante + natureza naturada<sup>48</sup>] não significa, com efeito, decretar a negação radical da bipartição *a priori* de Deus mesmo *em* duas “faces distintas” [natureza naturante/causa ≠ natureza naturada/efeito]<sup>49</sup>. Portanto, a “face” ou *si* de Deus [*causa sui*/natureza naturante/atributos em expressão] e a “face” de seu desdobramento processual como *outrem* [natureza naturada; modos; Deus ou atributos desdobrados] são *instâncias forçosamente íntimas [unidas], porém ainda distintas*. É decerto isso que evidencia, de resto, o patente paradoxo interno à ontologia spinozana, uma vez que permanece envolvida numa lógica argumentativa cujo enunciado geral é positivamente regido pela *univocidade ou bipartição do Ser divino em naturezas naturante e naturada* (Cf. DOMINGUES, 1991, p.111-112).

### C. As relações lógicas entre Deus e universo

Decerto, esse é o pressuposto lógico basilar a partir do qual Spinoza explicita ao fim do escólio de EIPXXIX<sup>50</sup> uma relação lógica verificável<sup>51</sup> entre Deus [*natureza naturante/causa sui* enquanto estrita potência vertical: *causa immanens/efficiens*] e a essência dos modos do universo [*natureza naturada/efeito* distinto ou diferenciado *de* e *em* Deus ou atributos - *causa immanens*], a saber: uma relação existencial de primeiro tipo, qual seja, de *imanência*. Realmente, essa relação se caracteriza pela evidência spinozana de que as essências dos modos [natureza naturada] são instâncias ontologicamente unidas a Deus ou à totalidade dos atributos [natureza naturante], posto que só “existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas” (EIPXXIXs), embora, por outro lado, decorrerem como *distintas de/em* Deus

<sup>48</sup> Se é assim, tanto quanto a natureza naturante, a natureza naturada [ou modos] possui um valor intrínseco de realidade ou essência inquestionavelmente concreta e eterna. Portanto, acima [em corpo de texto principal] não se concorda, ademais, com interpretações de comentadores tais como Léon Brunschvicg, Alan Hart e Jonathan Bennet, os quais reduzem os modos ou natureza naturada a simples dados provisórios exteriores e finitos da imaginação [“sem consistência ontológica”], desconsiderando expressamente a *essência* interna e infinita dos mesmos. Cf. FERREIRA, 1993, p.298-299 e Ep.XII a L. Meyer.

<sup>49</sup> Afinal de contas, “imprensar” uma natureza na outra não recobre ou preenche em definitivo o abismo anunciado entre elas, posto que, nesse caso, se opera apenas uma diminuição da sua espessura.

<sup>50</sup> O principal objeto de análise desse artigo.

<sup>51</sup> Define-se acima uma relação [imaneente] processual imediatamente verificável [segundo o enunciado paradoxal da *unidade bipartida* enfatizada acima] entre Deus e os modos por meio do critério da comparatividade dessa mesma relação com uma outra [transcendente], não perceptível à primeira vista [que será tratada adiante].

mesmo [*si* de Deus – natureza naturante/atributos – diferenciado *de/em si* mesmo como *outrem* – natureza naturada/essências dos modos]. Se é assim, as três essências internas à terminologia modos/natureza naturada em EIPXXIXs, ou melhor, **a essência dos modos infinitos imediatos** (“o que segue da natureza absoluta de um atributo de Deus” - EIPXXI), **a essência dos modos infinitos mediatos** (“o que segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo [...] deve também existir e ser necessariamente infinito” - EIPXXII) e **a essência dos modos finitos** (“[...] modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”, não-absoluta devido aos constrangimentos externos da finitude – EIPXXVc) **estão relacionadas com e em Deus enquanto elementos os quais nele imanentemente decorrem enquanto algo distinto do próprio Deus [da natureza naturante ou da totalidade dos atributos]<sup>52</sup>**. Aliás, é em vias de dar contínua ênfase a esse primeiro tipo de relação demarcada [imaneente] que, num enunciado inverso [ou seja, partindo em outras passagens da EI no sentido da natureza naturada, dos modos ou do *outrem de/em* Deus para Deus], Spinoza tece em termos precisos: [1.] o *outrem* [modos do universo] é natureza daquilo que [de sua perspectiva ou de seu ponto de vista interno] “existe [como efeito distinto - EIIax.I -] *em outra coisa* [Deus ou liberdade necessária absoluta], por meio da qual também é concebido” (EIIdef.V)<sup>53</sup>; [2.] justamente por isso, dessa outra coisa [Deus] o *outrem* depende imanentemente em unidade relacional, perseverando [ou se esforçando; *conatur*] enquanto essência eterna não contingente (EIPXXIXd) contra as exigências constrangedoras daquilo que lhe tangencia como que de fora: a temporalidade da finitude, ou seja, a *causa transiens* (cf. EIVPIVd<sup>54</sup>, EIPXVIII e EIPXXIVd). Além do mais, é mesmo nesse contexto relacional da

<sup>52</sup> Como se pode pressupor, aqui se trata de um postulado geral e paradoxal através do qual se explicita que todas as essências dos modos [infinitos ou finitos, conhecidos ou desconhecidos pelo homem] *decorrem como distintas apesar de permanecerem de/em* Deus, ou, mais precisamente, *de/em* cada um dos atributos de Deus na sua totalidade. Para esse trabalho, basta apenas a enunciação desse postulado geral, visto que o último, ao que tudo indica, é suficiente no tocante à solução do problema fundamental das relações lógicas de transcendência e de imanência entre Deus e o Universo dos modos [“pauta” deste artigo]. Com efeito, acima não haverá a especificação ou detalhamento das essências dos modos infinitos [tais como o *imediato* - entendimento e movimento - + *mediato* - modificação infinita de entendimento e movimento] e finitos [tais como a *mente* e *corpo* ou *esforço essencial* – *conatus* – gerado pela “tensão” entre a modificação infinita de entendimento e de movimento eternos e a finitude externa], os quais seguem, por exemplo, *dos* e *nos* atributos pensamento e extensão [únicos que o homem – *conatus* ou mente e corpo – percebe intelectivamente]. Para o detalhamento dessa questão cf.: EIPXXI, EIPXXII, EIPXXIII, EIPXXIV, EIXXV, proposições iniciais da EII e proposições VI, VII, VIII, IX da EIII; Ep. LXIII a Schuller; *Breve Tratado* (parte I, capítulo IX, (1)); 1º capítulo (p.18-68) da dissertação de mestrado *Ciência intuitiva e suprema liberdade na Ética de Spinoza*, de L. Ribeiro (2012) – disponível em <http://www.uece.br/cmef/index.php/dissertacoes>.

<sup>53</sup> Colchetes e observações nossos.

<sup>54</sup> Nessa demonstração, Spinoza dirá aos seus leitores: “A potência pela qual as coisas singulares e,

imanência entre Deus [natureza naturante] e os modos [natureza naturada] que múltiplos outros enunciados já seriam [em boa parte da *Ethica*] constituídos pelo autor setecentista, tais como “Deus é causa imanente [*immanens*], e não transitiva [*transiens*], de todas as coisas” (EIPXVIII; GII, p.63); “Deus é causa de todas as coisas que nele existem - *quae in ipso sunt* - [...]” (EIPXVIIIId; GII, p.64); “tudo o que existe [modos; natureza naturada]<sup>55</sup>, existe em Deus [*in Deo est*], e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (EIPXV; GII, p.56)<sup>56</sup>.

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

---

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

<sup>55</sup> Observações e colchetes nossos.

<sup>56</sup> Ora, a essência desses enunciados ou postulados da relação de imanência entre Deus e modos [patente em toda a *Ethica*, inclusive em EIPXXIXs] é também claramente apresentada na epístola LXXIII a Oldenburg, aonde Spinoza delinea justamente - numa coadunação com Paulo, com os filósofos antigos e até mesmo com os hebreus [*embora de uma outra maneira - licet alio modo*] - a diferença radical de sua ontologia relativamente às crenças da metafísica clássica do Deus de Vontade transcendente ao universo - representado pela tradicional teologia-metafísica abordada há pouco e por aquilo que “os novos cristãos têm o hábito de defender” (Ep. LXXIII a Oldenburg, GIV, p. 307). Nesse sentido, expõe que o seu Deus, além de não ser factualmente transcendente relativamente ao mundo, é algo impessoal: uma livre necessidade ausente de vontade deliberativa a qual, além disso, produz por determinações precisas as coisas [a natureza naturada dos modos] à medida que também persiste no âmago das mesmas. Cf. também FERREIRA (1993, p.282).

(EIPXXIXs). Conclui-se disso um importante fato acerca de Deus [como há pouco foi dito e aqui se reitera]: antes mesmo de produzir enquanto *causa immanens* os modos [natureza naturada] ou efeitos *de/em si*, Deus ou atributos [natureza naturante] se produz a si mesmo *em si* e *por si*, ou seja, como *causa sui horizontal* – o que está bem demonstrado ao longo dos tópicos **A.** e **B.** deste trabalho. Em outras palavras: logicamente ou de acordo com a estrutura do sistema spinozano, Deus primeiramente se produz a si mesmo enquanto *causa sui horizontal* para, por conseguinte, produzir com potência vertical imanente [*causa sui* sob o registro da *causa immanens* vertical] o universo dos modos os quais nele perseveram relacionamente. Mas isso não basta.

Ao se “posicionar” como potência vertical ou *causa immanens* no itinerário da produção dos modos distintos porém imanentes relativamente a si, a *causa sui* [Deus, atributos, natureza naturante] de modo algum deixa de operar o *a priorístico* “papel” ontológico *de, em e para si* mesma, qual seja, ser apoditicamente *causa sui horizontal* e *livre* [Deus/atributos que persiste especificamente na sua autoprodução *em si* e *por si*]. Por quê? Porque do contrário, Deus mesmo [*causa sui horizontal/atributos*] estancaria o seu existir essencial *de e para si* mesmo, tornando-se exclusivamente um princípio imanente [*causa immanens* vertical] ao universo dos modos nele [Deus/atributos] perseverantes relacionamente. E qual a consequência disso? A de que o próprio Deus spinozano não mais se “reconheceria” intelectivamente como *causa sui horizontal* ou aquilo que é *em si* e *por si* mesmo, isto é, instância independente dos modos, posto que apenas “se experienciaria” [por meio do intelecto] pelo estrito elã diferenciador de si: *causa sui sob o registro vertical da causa immanens* ou o impulso da transmutação continuada de Deus [natureza naturante] em modos [natureza naturada]. Mas isso é um absurdo para o pensador setecentista, uma vez que tal anúncio desvalidaria algumas das principais definições [*notae per se*<sup>57</sup>] de abertura de sua obra principal, tais como a EIdéf.I., EIdéf.III, EIdéf.IV e EIdéf.VI, o que, para completar, conduziria o seu sistema ao colapso! Portanto: o Deus spinozano não é de modo algum conceito exclusivamente imanente [*causa sui sob o registro de uma verticalidade imanente*] aos modos os quais produz diferencialmente *de/em si*<sup>58</sup>, mas é, antes de qualquer

<sup>57</sup> Universalmente aceitas, sem a precisão de demonstrações.

<sup>58</sup> Imanência estrita que é defendida frequentemente por muitos spinozanos: cf. FERREIRA, 1993, p.281; CHAUI, in *Dicurso* (26), 1996, p. 127; Brito, 1957, p. 195-196; Negri, *Anomalia Sevagem*, 1993, p.: 198-240; Yovel, *Espinosa e outros hereses*, 1993, p.8/35). Esses reiteram, por exemplo: que o imanentismo relacional estrito é aquilo por meio do qual melhor se “respeita os intuídos do filósofo” (FERREIRA, 1993, p.281); que “Deus é sempre Deus manifesto, jamais o Deus escondido que nos apavora com “o silêncio dos espaços infinitos” [...] A substância produz efeitos no interior de si mesma, jamais, separando-se deles como uma instância que os comandaria de fora” (CHAUI, in *Dicurso* (26), 1996, p. 127); que em Spinoza (no itinerário da herança marrana)

coisa, substância *em si* e *por si* [*causa sui* horizontal]<sup>59</sup> – *independente* daquilo que constitui por diferenciação *de/em* si como *outrem* [natureza naturada/modos]. Aqui, de resto, três importantes nuances devem ser levadas em consideração no interior da ontologia spinozana: [1.] o fato processual de que Deus atua como potência vertical [*causa immanens vertical*] a partir da qual são produzidos modos *de/em* si não implica a anulação de um *processo anterior* [coexistente ao de imanência], no qual Deus se põe *em si* e *por si* (*causa sui horizontal*: EIdéf.III, EIdéf.IV, EIdéf.VI); [2.] existem, portanto, dois processos ontológicos realmente distintos na filosofia de Spinoza. Esses processos, ademais, não se anulam, mas “convivem” simultaneamente *em* Deus, reiterando-se que, por meio de um deles, Deus se autoproduz *em si* e *por si*, o que o determina como *causa sui horizontal*; e, através do outro, Deus se diferencia de si enquanto *outrem* [produzindo modos os quais no ente perseveram relacionalmente], o que o define como *causa sui sob o registro da causa immanens vertical*; [3.] ora, se existem dois processos necessariamente copresentes em Deus [*causa sui horizontal*/autoprodução de si; *causa sui enquanto causa immanens vertical*/produção de *outrem-modos de/em si*] é preciso, ao fim e ao cabo, admitir que também persistem no spinozismo *duas formas* segundo as quais o próprio Deus *se relaciona* logicamente com os seus modos, e *não apenas uma* [estritamente de imanência]<sup>60</sup>.

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

Ao se escolher, por exemplo, observar perspectivamente [1ª perspectiva] o divino processo em que a *causa sui* é *causa immanens vertical* [processo por meio do qual Deus produz por potência diferenciadora de *si* os modos que *nele* perseveram] é evidente que Deus [*natureza*

---

há “uma ânsia pela salvação (alcançada por meios alternativos aos da tradição) associada à mundanidade, ao secularismo e à negação da transcendência” (YOVEL, 1993, p.35-36). De nossa parte, pensa-se que esses argumentos devem ser contestados, pois há realmente [como se provará] *uma relação de transcendência* entre Deus e universo dos modos em Spinoza, mesmo que o último a admita [a relação a ser defendida] apenas arditosamente.

<sup>59</sup> Não é à toa que o próprio Spinoza faz uma análise cuidadosa da sua substância/causa sui [incluindo as provas da existência de Deus e a contraposição desse último ao ente da escolástica e ao de Descartes] ao longo das quatorze primeiras proposições da EI - o que é precondição para, a partir da EIPXV, abordar a substância enquanto *causa immanens* produtora dos modos *de/em* si. Para mais detalhes sobre a maneira como está esquematizada a primeira parte da *Ética* ver: apêndice de *Spinoza et le problème de l'expression*.

<sup>60</sup> O que auxilia a resposta à questão feita há pouco.

*naturante*], nesse caso, *relaciona-se imanentemente* com os modos do universo [*natureza naturada*]; por outro lado, ao se optar pelo perspectivismo do processo divino [2ª perspectiva] em que a *causa sui* é *horizontal* [processo divino da autoprodução de si *em si* e *por si*] é clara a prova de que Deus [natureza naturante] é de algum modo *transcendente* relativamente aos modos, visto que toma “contato relacional” com os últimos a certa distância. E por quê<sup>61</sup>? Porque Deus enquanto processo estrito da *causa sui horizontal* [*autoprodução de si*] não é *stricto sensu* Deus sob o processo da *causa sui como causa immanens vertical* [*produção divina dos modos de/em si*] – que, com efeito, com os modos se relaciona imanentemente. Além do mais, apontar para as provas de uma relação de transcendência entre Deus como *causa sui horizontal* e os modos, significa afirmar que, para tanto: [1º.] é necessária a existência de uma primeira relação [imediate], dada entre a própria existência divina em outro registro processual [*causa sui como causa immanens vertical ou o que sustenta a produção divina dos modos de/em Deus*] e os modos. Decerto, essa relação é primeira ou imediata porque é inferida diretamente *da/na* perspectiva da produção dos modos por Deus; [2º.] sem esse primeiro fato, obviamente, não há, por conseguinte, relação alguma de segundo tipo, qual seja, de transcendência entre Deus como *causa sui horizontal* [processo não anulável em detrimento do outro] e os modos, posto que, em Spinoza, os últimos devam ao menos ser de antemão produzidos [assim como se relacionarem diretamente *com/em* Deus ou *causa sui* enquanto *processo* ou *causa immanens vertical*]. Conclui-se: a relação de Deus sob o registro processual da *causa sui horizontal* [não anulável] com os modos é realmente de *transcendência*, pois é sustentada dedutivamente apenas por meio da *mediação comparativa* com a relação de primeiro tipo, a saber, de *imanência* entre Deus ou *causa sui sob o registro processual da causa immanens vertical* e os modos – não sendo, portanto, provada por uma estrita imediatidade relacional, que é auferida diretamente *da/na* própria produção dos modos [natureza naturada].

### Considerações finais

Está então provada a existência de duas relações lógicas entre Deus e os modos, cada uma das quais se desvela pela escolha perspectivista precisa de um dos processos expressivos [dois ao todo] intrínsecos ao próprio ente. Além do mais, é justamente nesse sentido que é também possível apresentar a relação de transcendência do ente divino para com os modos, o que se dá quando o primeiro é tomado sob a perspectiva estrita da *causa sui horizontal* [processo

<sup>61</sup> A partir daqui [como foi dito há pouco] bem se provará a relação de transcendência entre Deus enquanto *causa sui horizontal* com os modos [natureza naturada].

da *autoprodução divina*] - uma vez que Deus de modo algum deixa de existir essencialmente sob esse ponto de vista, mesmo que, por outro lado, exista também no registro de um segundo processo: *causa sui* enquanto potência imanente vertical produtora dos modos diferenciados *de/em si*. Por conseguinte, a relação de transcendência entre Deus [como estrito processo da *causa sui horizontal em si e por si*] e o universo dos modos só persevera como evidente pela factualidade de uma mediação de Deus mesmo sob outro registro relacional [imanente] - deduzido imediatamente da perspectiva de outro processo causal: Deus ou *causa sui enquanto causa immanens* vertical, a partir da qual são produzidos os modos *de/em si* mesmo.

Comprova-se assim justamente a hipótese fundamental deste artigo – o que soluciona o problema fundamental a ele intrínseco: existem realmente duas relações ontológicas entre Deus e o universo no sistema de Spinoza, qual seja, de transcendência [relação de Deus enquanto *causa sui horizontal* com os modos] e de imanência [relação de Deus como *causa sui vertical* – produtora dos modos *de/em si* – com os modos] em conciliação. Ora, de algum modo essa solução, para o bem ou para o mal, é uma reinstuição ou remodelação da metafísica clássica do Ser [Deus/substância/natureza naturante] *transcendente* [*causa sui horizontal*] relativamente aos modos [natureza naturada], mesmo que *Ele* [sob o paradigma de outro processo/*causa immanens*] não deixe de, por outro lado, relacionar-se com o último [modos] *impessoal* e *imanentemente* (Cf. GUÉROULT, *Spinoza. Dieu*, 1961, p.322-324). Desconfia-se, de resto, que é justamente isso que teria intuído Deleuze, em afã construtivista da seguinte fórmula spinozana: “[...] subsiste ainda uma indiferença entre a substância e os modos: a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa” (DELEUZE, 1968, p.59)<sup>62</sup>. Se é assim, em trabalho futuro será primordial um refinado trato para com esse enunciado [sem destoar, decerto, do contexto da *filosofia da diferença deleuziana*], posto que nele é patente, tanto quanto na solução do problema fundamental deste artigo, uma só e mesma postura filosófica: uma homologia à operação ética das paragens intrínsecas do próprio pensamento.

<sup>62</sup> DELEUZE, *Différence et Répétition*, edição francesa da PUF (12ªed., 2011), p.59 (p. 73 da edição nacional traduzida por R. Machado e L. Orlandi); aqui Deleuze está sob influência de Alquié (1998, p.159), autor/orientador do próprio Deleuze ao longo da feitura da tese completar de doutorado *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), publicada paralelamente à *Différence et Répétition*.

## Referências Bibliográficas

### 1. PRINCIPAL

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

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

### 2. COMPLEMENTAR

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lisboa: Imprensa nacional-Casa da moeda, 1993.