



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.63393>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

A individuação spinozista: à luz das noções de intensidade, relação e parte extensiva

The spinozist individuation: in light of the notions of intensity, relation, and extensive part

Arion Keller  

Doutorando em Filosofia pela PUC-PR, Curitiba, PR, Brasil.

Contato: arionkeller@gmail.com

Resumo: No presente trabalho, tentaremos solucionar o problema da individuação dos modos finitos, tal como ele se apresenta na filosofia de Spinoza. Para tal, nos valeremos da interpretação deleuzeana, sobretudo de três elementos que Deleuze define como constituintes da realidade modal: a essência intensiva do modo finito, a relação eterna característica da essência deste modo finito, as partes extensivas que atualizam a essência na duração. Partiremos das leituras panteístas de Spinoza como contraponto, para então deduzirmos estes três elementos fundamentais que, de certa maneira, superam a visão panteísta da filosofia spinozista.

Palavras-chave: Spinoza. Deleuze. Individuação. Substância. Modos Finitos.

Abstract: In this work, we aim to address the problem of the individuation of finite modes as it appears in Spinoza's philosophy. To accomplish this, we draw on Deleuze's interpretation, particularly focusing on three elements he identifies as constitutive of modal reality: the intensive essence of the finite mode, the eternal relation characteristic of this mode's essence, and the extensive parts that actualize the essence in duration. We begin with pantheist readings of Spinoza as a point of contrast, and then move on to deduce these three fundamental elements, which, in a certain sense, go beyond the pantheist view of Spinoza's philosophy.

Keywords: Spinoza. Deleuze. Individuation. Substance. Finite Modes.

Introdução

O marco interpretativo do spinozismo tem sua inauguração com o verbete *Spinoza*, do *Dicionário Histórico e Crítico*, publicado pelo historiador e polemista Pierre Bayle em 1697 e aumentado em 1702. Este texto “expõe o mal-estar causado pela filosofia de Espinosa. [...] Nele consolida-se a imagem do perigo espinosista, isto é, de uma razão que não conhece limites, cuja *hýbris* a faz descambar no paradoxo e na incoerência”¹. Deste verbete, cujo sucesso pedagógico é gigantesco, influenciando praticamente todos os leitores de Spinoza dos séculos XVII ao XX², surge uma leitura mais distintamente marcante de sua ontologia: a leitura panteísta, que terá desdobramentos fundamentais desde as próprias opiniões de Bayle até, por exemplo, o *Pantheismusstreit* protagonizado posteriormente por Jacobi, ou mesmo o hegelianismo francês contemporâneo, através do sucesso pedagógico dos cursos de Kojève.

Exemplarmente, Bayle, Jacobi, Hegel ou Kojève, por vias distintas, duvidam da consistência lógica e ontológica de uma filosofia que afirma a unicidade substancial, isto é, de que há somente uma substância absolutamente infinita, e que todos os indivíduos e seres finitos seriam meros “modos”, modificações parciais desta mesma substância, chamada de Deus por Spinoza. Esta tese, considerada a “mais monstruosa que se pode imaginar, a mais absurda e a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes de nosso espírito”³, confundiria o ser de Deus com o ser das criaturas. Panteísmo.

Contudo, o que parece absurda é justamente a consolidação de uma leitura de viés panteísta de Spinoza para o seu leitor mais atento. Desde o *Tratado da Emenda do Intelecto*⁴, o filósofo é muito claro sobre aquilo que afeta a mente: coisas singulares. A busca, do *Tratado da Emenda à Ética*, é sempre em direção às coisas singulares, de seu conhecimento adequado. Além disso, as duas pontas do conhecimento: a imaginação e o intelecto, conhecem apenas coisas singulares; a primeira, de modo incompleto, mutilado e fortuito; o segundo, de modo adequado segundo essa coisa necessariamente é *em* Deus. Não obstante, Spinoza se esforça desde a primeira página da *Ética* por não confundir as realidades da substância e dos modos: “tudo o que é, ou é em si ou em outro”⁵. No entanto, a acusação geral que perseguimos é de que Spinoza não somente ignora, como também não demonstra efetivamente a realidade modal, singular. Acusação muito bem resumida por uma passagem central de Hegel na *Enciclopédia*:

¹ CHAUI, Marilena, *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa v. 1 Imanência*, p. 281.

² “[do verbete] vem a imagem do Espinosa cabalista, que Wachter e Leibniz iriam explorar; a do oriental, que, primeiro, Malebranche e Leibniz e, depois, Hegel não cessariam de enfatizar, vindo a ser retomado por intérpretes nossos contemporâneos; a do materialista, que iria receber a boa acolhida dos ilustrados franceses, a repulsa dos idealistas alemães e o interesse de Feuerbach, Marx e Engels, passando aos marxistas, até chegar a nossos dias; a do místico entusiasta, que repugnaria Kant, mas iria apaixonar os românticos; a do herdeiro de Scot, que será desenvolvida por nossos contemporâneos [Deleuze]” (Ibidem).

³ BAYLE, Pierre. *Escritos sobre Spinoza y el Spinozismo*, p. 38.

⁴ SPINOZA, Baruch. *Tratado da Emenda do Intelecto*, §§ 81-83, p. 78-9.

⁵ SPINOZA, Baruch. *Ética*, I, ax. Com relação aos textos de Spinoza, citaremos doravante a abreviação do referido texto em latim (“E” para a *Ética* e “Ep.” para as *Cartas*), seguido da referência ao livro, proposição, demonstração etc., no caso da *Ética*; da referida Carta e página da edição consultada, no caso das *Cartas*. A edição da Abril Cultural possui tradução feita por Marilena Chaui para as *Cartas* 12 e 35. Quanto às outras cartas, utilizamos a edição da Ed. Perspectiva. Houve cotejamento com as traduções espanholas das *Cartas*.

A denúncia de ateísmo feita à filosofia de Spinoza[...], resume-se a que, nela, o princípio da diferença ou da finitude não obtém seu direito; e assim, como segundo essa filosofia não há propriamente mundo absolutamente nenhum, no sentido de um essente positivo, tal sistema não devia se designar como ateísmo, mas antes, inversamente, como *acosmismo*. Daí resulta também o que se deve pensar sobre a denúncia de *panteísmo*. Entendendo por *panteísmo*, como sucede com frequência, uma doutrina que considera as coisas finitas e o complexo destas como sendo Deus, não se pode deixar de declarar o spinozismo inocente dessa denúncia pois, segundo ele, não compete nenhuma verdade, absolutamente, às coisas finitas ou ao mundo em geral; *todavia essa filosofia é sem dúvida panteísta, justamente por causa de seu acosmismo*⁶

Hegel apresenta nesse trecho sua compreensão do sistema de Spinoza e sua tomada de posição frente a ele no debate da época. E ela é marcante: o panteísmo em sua face spinozista é um acosmismo, pois só há Deus sem coisas finitas. Essa é a tese central. Em outras palavras, o panteísmo, se levado às últimas consequências, desagua num acosmismo, ou seja, em um “mundo sem mundo”, realidade sem “cosmo”, ontologia em que apenas Deus possui realidade enquanto os indivíduos são meros epifenômenos.

Podemos alimentar ainda mais esse debate citando um outro filósofo, do qual nutrimos grande simpatia, que compartilha quase que integralmente dessa *lição hegeliana*⁷ do spinozismo: trata-se de Gilbert Simondon, o grande pensador contemporâneo da individuação. Simondon, em sua célebre *L’Individuation* (1958), reproduz a mesma estrutura discursiva hegeliana ao tratar de Spinoza:

Um monismo substancialista como o de Spinoza choca-se contra uma grande dificuldade quando se trata de dar conta do ser individual. [...] Essa dificuldade é apenas mais aparente em Spinoza porque ele aceita até o fim as consequências do substancialismo e recusa-se a colocar uma gênese da substância sob forma de constituição das noções individuais completas, isto é, das essências substanciais, no início do devir. O ser substancial dificilmente pode devir porque o ser substancial está resolvido de antemão; ele é sempre o ser absolutamente monofasado, pois ele consiste em si mesmo; o fato de ser em si e por si é também o fato de ser coerente consigo mesmo, de não poder opor-se a si mesmo. A substância é *una* porque *é estável*; ela é atual, e não está tensionada por potenciais. O que falta à substância, apesar da terminologia de

⁶ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio – v.1 A Ciência da Lógica*, p. 281, itálicos nossos, tradução levemente modificada.

⁷ O texto de Macherey, *Hegel ou Spinoza* (1979), tem como pano de fundo essa problemática. Segundo ele: “Não se pode pensar em ler Spinoza hoje em dia sem pensar em Hegel, precisamente porque entre Spinoza e nós está Hegel, que se interpõe ou que intercede” cf. MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*, p. 23. No mesmo sentido, Gainza atualiza essa declaração: “Os traços do perfil de Spinoza desenhado por Hegel, podem ser reconhecidos nas alusões que, sobre o pensamento do holandês, fizeram diversos filósofos, e por isso podemos falar da existência de uma espécie de “marco instituído de interpretação”, cujos créditos autorais deveriam remeter-se, precisamente, ao grande idealista alemão”. Na sequência de seu texto, Gainza traz passagens de Merleau-Ponty e Adorno como exemplos de filósofos influenciados pela leitura hegeliana de Espinosa. Merleau-Ponty, ao considerar Spinoza um dos marcos do “intelectualismo”, e Adorno, ao criticar a compreensão de método spinozista, valendo-se do paralelismo, apresentam citações distorcidas e raciocínios influenciados, de fato, por Hegel. Daí, portanto, que Gainza possa parafrasear a passagem de Macherey nos seguintes termos: “Entre Espinosa e Merleau-Ponty, entre Espinosa e Adorno, está Hegel interpondo-se e interferindo” (cf. GAINZA, Mariana. *Espinosa – uma filosofia materialista do infinito positivo*, p. 51-7). Vamos um pouco adiante e colocamos nessa esteira, infelizmente, Simondon.

Spinoza, é ser natureza, ou ainda não ser ao mesmo tempo e indissoluvelmente naturada e naturante⁸

“A substância está de antemão colocada”. “Nunca tensionada a potenciais”. “Spinoza recusa-se a dar a gênese da constituição de noções individuais”. Todas estas são passagens que asseveram e reforçam uma postura acosmista para o spinozismo. E que demonstram, no fundo, um grande problema a ser resolvido pelos spinozistas: como dar conta, conceitualmente, do processo de individuação e de ontogênese das coisas singulares?⁹ Talvez por isso Deleuze afirme o seguinte:

Eis então meu sonho: que fique clara a concepção de individualidade tal como tentamos extrair da filosofia de Spinoza, porque, parece-me, [...] que é um dos elementos mais recentes no spinozismo. Esta maneira da qual o indivíduo como tal é levado, retomado, recolocado no Ser¹⁰

Devemos ir, então, em busca da demonstração da realidade modal, isto é, deveremos percorrer o processo conceitual de demonstração da essência, da existência e da dinâmica da realidade modal na filosofia spinozista. Para tal, seguiremos o rastro da tripla caracterização dos modos finitos assinalada por Deleuze: “as três dimensões são as partes extensivas exteriores umas às outras que me pertencem, as relações sob as quais essas partes me pertencem, e a essência como grau, *gradus* ou *modus*, a essência singular que se exprime nessas relações”¹¹.

* * *

Após Spinoza ter demonstrado, nas primeiras proposições da *Ética*, que Deus é o ente absolutamente infinito, o qual se exprime em infinitos atributos infinitos, cada um dos quais exprimindo uma qualidade infinita de ser (o pensamento, a extensão, ou outras infinitas qualidades que desconhecemos), seu foco se volta para os efeitos da potência divina, que age no mesmo sentido em que existe¹². Segundo o filósofo, tal é a lógica da produção do absoluto, apresentada na proposição 16 do primeiro livro da *Ética*:

⁸ SIMONDON, Gilbert. *A Individuação à luz das noções de forma e de informação*, p. 485-6.

⁹ Neste apanhado geral da recepção de Spinoza, poderíamos nos perguntar se a questão da individuação não constitui uma “aporia do espinosismo”, isto é, “podemos indagar se Espinosa *demonstra* efetivamente essa existência [das coisas singulares] ou se esta não introduz, afinal, uma aporia no sistema”. Segundo Chauí, todos estes pensadores citados “duvidaram de que fosse possível demonstrar a existência dos seres singulares”, pois, “uma filosofia que afirma a existência de uma única substância imanente a todos os seres do universo, que nada mais são que suas afecções ou seus modos, não tem como demonstrar que estes são reais” (CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*, v. 2 *Liberdade*, p. 51-2).

¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 207. A relação de Deleuze com Spinoza possui uma curva de influência cada vez maior. Aqui, usamos indistintamente os textos dos anos 60 e os posteriores cursos e textos dos anos 80, mas com a plena consciência de que a posição de Espinosa na obra de Deleuze se altera. Primeiramente como um continuador “metafísico” de Scot, ainda distante da grande revolução nietzscheana, para posteriormente convergir cada vez mais para a “grande identidade” Spinoza-Nietzsche, com desdobramentos práticos fundamentais muito mais claros em *Mil Platôs* (1980) e *Espinosa Filosofia Prática* (1981). Sobre estes importantíssimos deslocamentos e desdobramentos, cf. TOLEDO, Mariana. *A ontologia espinosista de Deleuze*, p. 465-6.

¹¹ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 240.

¹² E, I, prop. 25, esc.

Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito). *Demonstração:* [...] da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que realmente dela (isto é, da própria essência da coisa) seguem necessariamente, e tantas mais quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. Ora, como a natureza divina tem absolutamente atributos infinitos (*pela def. 6*), dos quais também cada um exprime uma essência infinita em seu gênero, logo, da necessidade dela devem seguir necessariamente infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)¹³.

Como bem percebeu Tschirnhaus¹⁴, esta parece ser a proposição nuclear da primeira parte da *Ética*. É, com efeito, a partir deste momento que Spinoza compromete-se com a produção divina. Para nós, esta proposição também parece central pois ela é premissa de consequências. Em primeiro lugar, o filósofo afirma que da *necessidade* da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos. Isto significa, de início, que da natureza divina seguem-se infinitas coisas, isto é, Deus é natureza absoluta, gênese infinita de potência de ser. Além disso, como tudo o que é, é em Deus¹⁵, isto significa que tudo o que decorrer pela necessidade de sua essência, irá decorrer em seu interior, visto que fora de Deus nada pode ser ou existir: o que caracteriza as coisas como afecções ou modos substanciais. Em segundo lugar, Spinoza afirma a inteligibilidade integral da natureza, pois, de todos os infinitos modos que seguem da potência de Deus, isto é, as afecções dos atributos substanciais, haverá uma ideia correspondente. Em outras palavras, para cada essência formal em Deus, haverá na ideia de Deus uma essência objetiva. Tudo que não envolve contradição em sua definição, quer exista na duração, quer não exista, já existe contido nos atributos divinos.

Provado que da essência infinita de Deus seguem-se infinitos *modos*, isto é, de que toda coisa singular existente será uma modificação divina, Spinoza demonstra que Deus não será causa eficiente apenas de suas existências, mas também de suas essências¹⁶. O escólio desta proposição é imediatamente ligado à proposição 16, pois, uma vez que tudo o que é, é em Deus, tudo quanto for essência ou existência deverá seguir-se da potência infinita de Deus. Por isso, Deus será causa eficiente tanto de suas existências quanto de suas essências, e no mesmo sentido ou da mesma maneira que Deus causa a si mesmo, Deus causará todas as coisas, isto é, como *causa eficiente imanente*. Por isso o corolário: “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”¹⁷. Ora, isso significa, então, que o ser de Deus é constituinte tanto da essência quanto da existência dos modos e que estes não existem fora de Deus pois tudo o que existe, deve estar compreendido na ideia do ser infinito¹⁸.

¹³ E, I, prop. 16, dem.

¹⁴ *Correspondência Completa e Vida* (vol. 2), Ep. 82, p. 297-8.

¹⁵ E, I, prop. 15.

¹⁶ E, I, prop. 25.

¹⁷ E, I, prop. 25, cor.

¹⁸ E, I, prop. 16.

Porém, abre-se uma dificuldade: qual o estatuto da essência de modo? Pois, se tudo que é, é em razão de Deus, em que medida pode-se distinguir essência de Deus e de modo? Na *Ética* II, Spinoza assim define o que entende por essência:

Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, *que sem a coisa não pode ser nem ser concebido*¹⁹.

Essa definição implica uma série de inovações. Se lembrarmos do exemplo dado por Spinoza no *Breve Tratado*, em que a junção de uma cabeça em um busto não acrescenta nada nem à essência da cabeça, nem à essência do busto, perceberemos do que ela se trata. A primeira parte da definição de essência, com efeito, é aceita por toda a tradição metafísica: “digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida”, ou seja, a essência é aquilo que faz com que a coisa seja. Se aceitássemos, porém, apenas esta primeira parte da definição de essência, então a leitura panteísta faria todo o sentido, uma vez que para Spinoza tudo o que é tem Deus como causa eficiente imanente absolutamente primeira. Então, para que as coisas sejam, Deus tem de ser: a essência de Deus se confundiria com a essência das coisas; a essência de Deus *pertenceria* à essência das coisas.

A cláusula da reciprocidade e reversibilidade entre essência e coisa, exigida pela definição de Spinoza, no entanto, inibe uma tal confusão. Vejamos novamente esta regra: “[...] e vice-versa, *aquilo que sem a coisa não pode ser nem ser concebido*”²⁰. Isto significa que, além de só existir a coisa se existir sua essência, *também* só existe tal essência se existir a coisa. Conclusão: *existem apenas essências de coisas reais*. Em outras palavras: “a essência não é um universal abstrato, uma *natura communis*, nem gênero ou espécie que se singularizam numa existência determinada, nem é um possível lógico à espera de passar à existência: *é singular em si mesma e indissociável de sua própria existência*”²¹. Esta inovação spinozista é central, pois é ela que permite a refutação da leitura panteísta de sua filosofia. *A essência nunca é causa de sua existência ou da existência do modo que a corresponde*. A causa da essência é sempre a potência do atributo divino, entendida enquanto causa eficiente imanente. Que o modo partilhe de uma parte da potência da substância, isso não significa que ele tenha a mesma essência que ela. *A participação modal não implica identidade essencial*: “Spinoza jamais confunde uma essência de modo e [...] de substância: minha potência continua sendo minha própria essência, a potência de Deus continua sendo sua própria essência, ao mesmo tempo em que minha potência é uma parte da potência de Deus”²².

¹⁹ E, II, def. 2, itálicos nossos.

²⁰ *Breve Tratado: de Deus, do homem e do seu bem-estar*, p. 66 ss. Retomando o exemplo: a essência da cabeça é uma, e a essência do busto é outra, ambas existindo singularmente. O fato de juntarmos a cabeça e o busto na escultura, faz com que tenhamos outra essência também singular, ou seja, uma outra modalidade ou grau de potência que não se confunde nem com a cabeça e nem com o busto, da qual ela é constituída.

²¹ CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Spinoza*. v. 2 *Liberdade*, p. 143, itálicos nossos.

²² DELEUZE, Gilles. *Spinoza e o Problema da Expressão*, pp. 99-100.

A causa desta confusão, então, poderíamos concluir, é de que “os críticos de Spinoza não tiveram o cuidado de se debruçar sobre o sentido dos verbos *pertencer* e *constituir*, decisivos para a compreensão da causalidade eficiente imanente da substância”²³. A essência da substância havia sido definida como sendo constituída de infinitos atributos infinitos, os quais exprimem uma certa essência (neste caso, qualidade) infinita em seu gênero, a qual por sua vez envolve existência necessária. Portanto, essência e existência de substância jamais se confundem com essência e existência de modo, mesmo que todo modo seja causado necessariamente pela potência do atributo substancial (forma comum a ambos). Nesse sentido, se esclarece a passagem spinozista na proposição 24 do primeiro livro e sua demonstração: “*Proposição*. A essência das coisas produzidas por Deus não *envolve* existência. *Demonstração*: É patente pela def. 1. Com efeito, aquilo cuja natureza (em si considerada) envolve existência é causa de si e existe pela só necessidade de sua natureza”²⁴. Da mesma forma, pertence à essência do modo um certo grau de potência que ele exprime de maneira certa e determinada, com respeito a seu atributo constituinte. Por esta razão, a importância da distinção destes dois verbos para a boa compreensão de Spinoza é de imenso valor: “pertencer tem o sentido de *envolver* significando, portanto, relação de implicação recíproca ou de unidade indissolúvel”, ou seja, aquilo que uma essência envolve é o que a ela pertence: a essência da substância envolve existência necessária, a essência do modo não envolve existência necessária. E, por outro lado, constituir “significa unidade intrínseca de uma totalidade ordenada em si mesma e um ato contemporâneo ao ser do agente, exprimindo-o e exprimindo sua natureza”²⁵, isto é, constitui a essência da substância uma infinidade de atributos infinitos, constitui a essência do modo um grau de potência de certo atributo.

Por isso, já na parte II da *Ética*, Spinoza poderá dizer que o ser de Deus não pertence à essência do homem (mas isso se aplica a qualquer outro modo finito) pois ele não constitui a *forma* do homem (seu conjunto de partes extensivas), isto é, Deus é causa da essência humana sem a ela pertencer:

O ser da substância não pertence à essência do homem [ou de qualquer outro modo finito]. Esta, portanto, é algo que é *em* Deus e que sem Deus não pode ser nem ser concebido, ou seja, uma afecção, ou seja, um modo que exprime a natureza de Deus de maneira certa e determinada [...] Sem Deus, as coisas singulares não podem ser nem ser concebidas, e contudo Deus não pertence à essência delas; mas eu disse que constitui necessariamente a essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é posta e, tirado, a coisa é suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido²⁶.

O que vemos Spinoza retomar aqui é, justamente, a distinção entre pertencer e constituir assegurada por sua nova concepção de essência. Agora, no entanto, isso não

²³ CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Spinoza*. v. 2 Liberdade, p. 138.

²⁴ E, I, prop. 24, dem.

²⁵ CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Spinoza*. v. 2 Liberdade, p. 138.

²⁶ E, II, prop. 10, cor., dem., esc.

mais nos surpreende. Que o ser da substância não pertença à essência do homem (ou de quaisquer modos) isto em nada altera que ela (a substância) seja causa eficiente imanente da essência e da existência destes mesmos modos. Da mesma forma, que o ser do homem seja um grau de potência de certos atributos substanciais, isso não faz com que sua essência envolva existência necessária. Parece-nos, portanto, que Spinoza mantém-se completamente seguro e afastado de qualquer resquício de panteísmo.

Ademais, podemos voltar ao corolário da proposição 24 da parte I da *Ética* que, com efeito, passa a ter um sentido esclarecedor, ao mesmo tempo em que, articulado com algumas passagens da parte II, implicará em outros problemas:

Daí segue que Deus é causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir, ou seja (para usar um termo Escolástico), Deus é a causa do ser das coisas. Pois, quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que prestamos atenção a sua essência, descobrimos que ela não envolve nem existência nem duração; por isso a essência delas não pode ser causa nem de sua existência nem de sua duração, mas apenas Deus, a cuja só natureza pertence existir²⁷.

Esta passagem apenas assevera o fato de que Deus é causa do “ser da essência” e do “ser da existência” dos modos, para retomar o termo dos *Pensamentos Metafísicos*. No entanto, o que chama nossa atenção é a segunda parte deste corolário: “quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que prestamos atenção a sua essência, descobrimos que ela não envolve nem existência nem duração”. Isto significa que a essência possui em si mesma uma espécie de eternidade²⁸, pois, para usar um exemplo do próprio Spinoza, o fato de que Paulo não exista *hic et nunc* não faz com que sua essência não exista enquanto contida nos atributos substanciais. Em outras palavras, a essência de Paulo existe mesmo que Paulo não exista na duração pois, como vimos, de Deus seguem-se *infinitas coisas de infinitos modos*, ou seja, tudo aquilo que pode ser abrangido por um intelecto infinito, o que significa dizer que, se a essência de Paulo não envolve contradição, ela é necessariamente em função de sua causa, mesmo que Paulo não exista na duração. O intuito de nosso filósofo neste sentido é muito claro:

O que [Spinoza] quer é a destruição radical da categoria de possível. Só o real existe. Em outras palavras, a essência não é uma possibilidade lógica, a essência é uma realidade física. Ser uma realidade física, o que isto quer dizer? Em outros termos, a essência de Paulo, uma vez que está morto, ela permanece uma realidade física. *É um ser real*²⁹.

Soma-se a essa característica da essência do modo, isto é, sua verdade intrínseca na medida em que está contida em seu atributo, uma outra: “as ideias das coisas singulares ou modos não existentes devem estar compreendidas na ideia infinita de

²⁷ E, I, prop. 24, cor.

²⁸ Isto ficará mais evidente adiante, em que exploraremos as propriedades e os “níveis” da essência dos modos finitos.

²⁹ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*. p. 229, itálicos nossos.

Deus tal como as essências formais das coisas singulares ou modos estão contidos nos atributos de Deus”³⁰. Aqui, Spinoza nos explicita, do ponto de vista epistemológico e ontológico (“estar compreendido e estar contido”), o que ele queria dizer com essências de modos não existentes na duração. Como Deus é gênese de *infinitas* coisas em infinitos modos, a existência e inteligibilidade delas já estão contidas ou compreendidas nos atributos divinos, que são potências infinitas³¹. É o que Spinoza afirma neste corolário:

na medida em que as coisas singulares não existem senão enquanto compreendidas nos atributos de Deus, seu ser objetivo, ou seja, suas ideias, não existem senão enquanto a ideia infinita de Deus existe; e quando se diz que as coisas singulares existem não apenas enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto são ditas durar, suas ideias também envolvem existência, pela qual se diz que duram³².

As essências das coisas singulares possuem, portanto, ao menos duas camadas de existência: sua existência enquanto “contida” no atributo substancial e sua existência enquanto “desenvolvida” neste mesmo atributo substancial. Isto quer dizer, então, que nosso problema se desloca: já que nossas essências são partes da potência dos atributos: “a potência do homem, enquanto é explicada pela essência atual dele, é parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é (pela prop. 34 da parte I), da sua essência infinita”³³, isto significa que não nos confundimos com nenhuma outra parte singular que também exprime a potência dos atributos. Porém, enquanto existindo na duração, esta distinção é muito simples de ser concebida. Agora, e com relação a essa distinção enquanto a essência existe apenas enquanto “contida no atributo”? Pois, como vimos, essências nunca são universais à espera de serem atualizadas. Elas são singularidades.

Enfim, já sabemos que a essência não é causa da existência da coisa da qual ela é essência. Ademais, a essência de modo, segundo a afirmação de Spinoza “não envolve existência nem duração”, isto significa que a essência tem uma existência que não se confunde com a existência na duração do modo da qual ela é essência. Em outras palavras: “uma essência de modo existe, é real e atual, mesmo se não existe atualmente o modo do qual ela é essência”³⁴. Como podemos, então, diferenciar uma essência de modo enquanto ela existe apenas enquanto contida ou “complicada” em seu respectivo atributo? O que faz desta essência não se confundir com o atributo? Qual a diferença intrínseca da essência dos infinitos modos enquanto não existem na duração? Em outras palavras, precisamos de um critério intrínseco de distinção da essência de modo, pois, se não for dessa maneira, ela passaria a ser uma mera possibilidade lógica da existência, à maneira leibniziana; ou uma forma da qual os indivíduos singulares apenas preenchem com sua matéria, à maneira platônica; ou ainda um gênero comum, à maneira aristotélica.

³⁰ E, II, prop. 8.

³¹ Ou, segundo a fórmula deleuzeana: “a existência da essência coincide com o ser-causado da essência” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza e o Problema da Expressão*, p. 217).

³² E, II, prop. 8, cor.

³³ E, IV, prop. 4, dem.

³⁴ DELEUZE, Gilles. *Spinoza e o Problema da Expressão*, p. 211.

* * *

Devemos justificar a terminologia que usaremos neste momento: *modo intrínseco* não é um termo de Spinoza, mas um termo de Duns Scot, e quem se utiliza dele para explicar a essência do modo spinozista é Deleuze, sobretudo em *Spinoza e o Problema da Expressão* (1968), em *Espinosa Filosofia Prática* (1981) e nos *Cursos sobre Spinoza* (1981). A resposta de Deleuze para o problema da diferença intrínseca das essências de modos passa por uma distinção que atravessa o conjunto de sua leitura: trata-se do problema da qualidade, da quantidade intensiva e da quantidade extensiva³⁵. Então, a partir desta estrutura categorial “qualidade”, “quantidade intensiva” e “quantidade extensiva”, nos propomos a resolver os problemas deixados pela dedução da essência dos modos finitos.

No curso do dia 10 de março de 1981, Deleuze nos diz como devemos entender essa estrutura categorial apresentando o sentido de cada um dos três termos:

É preciso fazer [um] agrupamento terminológico. [...] o branco do muro branco, eu chamaria: qualidade. A determinação das figuras no muro branco, chamaria: grandeza ou comprimento [...]. Grandeza, ou comprimento, ou quantidade extensiva. A quantidade extensiva é, com efeito, a quantidade que é composta de partes. Lembram o modo existente? [...] isso se definiu precisamente pela infinidade de partes que me pertencem. O que há além da qualidade, o branco, e a quantidade extensiva, grandeza ou comprimento[?] os graus. Há os graus. Que são o quê? Chamamos em geral: as quantidades intensivas, e que na verdade são tão diferentes da qualidade quanto da quantidade extensiva. São graus ou intensidades³⁶.

Imaginemos então este esquema: Há um quadro branco. A brancura do quadro branco é o que chamaremos de qualidade. As figuras que traçamos neste quadro branco são as chamadas quantidades extensivas, isto é, aquelas figuras que existem sob certa determinação. Mas, para além destas duas, há uma *quantidade intensiva*, que segundo o exemplo são os graus de brancura nesse mesmo quadro branco. A qualidade “branco” comporta graus ou tons de branco de modo que ainda que todos sejam “branco”, todavia havendo uma diferença intrínseca entre todos eles, pois seus graus são singulares. É *este* grau de brancura e não *aquela*. Cada grau de brancura do branco é uma quantidade intensiva, ou, um modo intrínseco do branco.

Como devemos traduzir isto em termos spinozistas? Lembremos do que já vimos até aqui. Quando deduzimos a substância, dissemos que os atributos eram “substâncias

³⁵ Há um debate deleuzeano subjacente nesta temática com relação à filosofia de Hegel. Não entraremos nela em seus pormenores. Há alguns estudos que exploram justamente a mesma problemática com respeito aos três filósofos (Spinoza-Hegel-Deleuze). Por um lado, o estudo de Simon Duffy *The Logic of Expression in Spinoza, Hegel and Deleuze*, no qual o autor tensiona essas categorias a partir da apropriação deleuzeana de Spinoza e a compara com a própria crítica de Deleuze ao conjunto da filosofia de Hegel. Por outro lado, Gillian Howie em seu *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*, também explora o uso deleuzeano dessas categorias para além do estudo sobre Spinoza, mas em sua incorporação em *Diferença e Repetição* e *Lógica do Sentido*, assim como em sua relação com a dialética. Trata-se, no fundo, do debate Expressionismo contra Dialética (Cf. DUFFY, Simon. *The Logic of Expression in Spinoza, Hegel and Deleuze*, p. 2 ss. e HOWIE, Gillian. *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*, p. 187 ss).

³⁶ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 234.

qualitativas”, isto é, eles exprimiam uma certa essência eterna e infinita, que é a essência da substância, mas apenas em seu gênero, isto é, apenas segundo sua própria qualidade. Por exemplo, o pensamento é uma qualidade da substância absolutamente infinita. A extensão é outra qualidade. E assim até o infinito, pois a substância é constituída de infinitos atributos. É este esquema de distinção qualitativa, mas nunca ontológica, que permitiu pensarmos a substância em sua unicidade e ainda assim comportar toda a diferença. Então, nesses termos, o “branco” é o atributo, o atributo é a “qualidade”.

Além disso, dizemos que o atributo é uma potência infinita em seu gênero, que se distribui em infinitos modos. Mas, segundo esse esquema, devemos entender que, mesmo que não se distingam extensivamente, os graus do branco se distinguem do “branco qualidade” e de todos os outros graus. Então, mesmo que a figura “extensivamente” não esteja *traçada*, não significa que ela não exista. Os graus no interior da qualidade é justamente o que a compõe intensivamente³⁷. Em outras palavras, o atributo possui infinitas partes intensivas, seus próprios modos intrínsecos, isto é, os infinitos graus de potência segundo sua qualidade, os infinitos graus de branco da “brancura”:

A substância é como que a identidade ontológica absoluta de todas as qualidades, a potência absolutamente infinita, potência de existir sob todas as formas e de pensar todas as formas; os atributos são as formas ou qualidades infinitas e, como tais, indivisíveis. *O finito não é, portanto, nem substancial nem qualitativo. Mas também não é aparência: ele é modal, isto é, quantitativo.* Cada qualidade substancial tem uma quantidade modal-intensiva, ela mesma infinita, que se divide atualmente numa infinidade de modos intrínsecos. Esses modos intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, são as partes intensivas do próprio atributo. E com isso, eles são as partes da potência de Deus³⁸.

Podemos, ainda, recorrer ao exemplo do próprio Spinoza para explicar essa distinção intensiva dos modos contidos em seu atributo. No escólio da proposição 8 da segunda parte da *Ética*, proposição em que o filósofo nos fala da realidade modal contida no atributo (e que encerramos nosso subtítulo anterior), ele nos alerta da precariedade do exemplo: “se alguém precisasse de um exemplo para mais ampla explicação do assunto, nenhum por certo eu poderia dar que explicasse adequadamente aquilo de que falo, dado que é único”³⁹. No entanto, à luz destas categorias que acima apresentamos, acreditamos que o exemplo spinozista se torna mais claro. Vejamos como ele o explica:

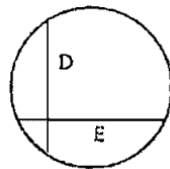
Sabe-se que o círculo é de natureza tal que os retângulos traçados a partir dos segmentos de todas as linhas retas secantes no mesmo ponto são iguais entre si; por isso estão contidos infinitos retângulos iguais entre si; porém, nenhum deles pode ser dito existir senão enquanto o círculo existe, nem também a ideia de algum destes retângulos pode ser

³⁷ Seguindo com o exemplo: “O muro branco tem graus. E posso variar os graus do branco [...] O branco tem distinções de graus, tem degraus e os graus não se confundem com figuras [...] Diria das figuras que se distinguem extrinsecamente, tendo em conta suas partes comuns. Diria dos graus que é outro tipo de distinção, que há aí uma distinção intrínseca [...] Há distinções intrínsecas!” (Ibidem, p. 233-4).

³⁸ DELEUZE, Gilles. *Spinoza e o Problema da Expressão*, p. 219, itálicos nossos.

³⁹ SPINOZA, Baruch. *Ética*, E, II, prop. 8, esc.

dita existir senão enquanto compreendida na ideia do círculo. Dentre aqueles infinitos retângulos, conceba-se agora existirem apenas dois, a saber, E e D. Por certo também suas ideias agora não apenas existem enquanto compreendidas somente na ideia do círculo, mas também enquanto envolvem a existência destes retângulos, o que fazem com que se distingam das outras ideias de outros retângulos⁴⁰.



Da natureza do círculo, segue-se que infinitos retângulos iguais entre si nele estejam contidos. Nenhum destes infinitos retângulos existem fora do círculo enquanto não forem traçados, mas existem *já* enquanto contidos apenas na própria natureza de sua causa (o círculo). Em termos da ontologia de Spinoza, o círculo poderia ser compreendido como o atributo (qualidade), enquanto os infinitos retângulos não traçados são os próprios modos enquanto existentes apenas contidos no círculo (os graus), e os retângulos traçados, no caso D e E são os retângulos existentes também “extensivamente”, isto é, compostos de partes que os atualizam *na duração*. O problema deste exemplo, é que Spinoza nos diz que os retângulos enquanto contidos são *iguais* entre si, por isso ele nos alerta de sua precariedade: trata-se de um exemplo geométrico, não exatamente de um exemplo físico. O que devemos entender deste exemplo é que, na verdade, estes retângulos são iguais entre si *enquanto ambos exprimem um certo grau de potência*, uma certa intensidade, decorrida de sua causa. Eles são iguais enquanto modos, mas absolutamente diferentes em suas próprias essências. Um retângulo, mesmo sem ser traçado, não se confunde com nenhum outro. Cada um exprime de maneira singular um grau de potência ou de intensidade que não pode ser confundido. Por mais que os retângulos “B” e “C” não existam na duração, a essência de “B” e “C” contidas no círculo é absolutamente singular, independentemente de sua existência traçada. A quantidade intensiva dos modos contidos no atributo é já a existência da essência do modo. Em termos deleuzeanos, *a individuação spinozista é, primordialmente, intensiva*.

A partir deste exemplo, portanto, podemos entender as duas maneiras de existência da essência dos modos, isto é, “de uma parte enquanto compreendidos ou contidos no atributo, e de outra parte enquanto se diz que duram. Duas existências: existência ‘*durante*’, existência imanente”⁴¹. Os modos contidos no atributo compõem uma variação intensiva infinita que não se confunde entre si. A potência do atributo é a de se modificar infinitamente *de forma diferencial*. Então, por mais que formem uma “comunidade de essências” – uma série intensiva infinita – as intensidades são singulares.

Aceitamos, então, que as essências dos modos possuem intrinsecamente uma distinção intensiva que faz com que sejam absolutamente diferenciais e singulares entre si mesmo não existindo na duração. Mas, como vimos, este é apenas um lado da essência

⁴⁰ E, II, prop. 8, esc.

⁴¹ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 231.

dos modos. Eles são, sim, um grau de potência, uma *parte* da potência de absoluta de Deus⁴². São, neste sentido, uma parte intensiva da potência dos atributos divinos. Mas, como Spinoza mostra no exemplo do círculo, apenas quando são traçados é que dizemos que os modos existem *aqui e agora*, isto é, passam a ter uma existência na duração e não apenas “complicada” no atributo que as contém. Se a essência de modo tem estes dois lados, isto é, um enquanto existe apenas de forma contida e outro enquanto ela possui um conjunto de partes, devemos buscar a ontogênese destes modos na duração, isto é, entender como ocorrem as condições de atualização de uma essência singular na duração. Em outras palavras, convém buscarmos as condições de existência do modo para além de sua essência contida. Devemos, enfim, responder à pergunta: como uma essência de modo existe em suas partes extensivas?⁴³

* * *

Neste momento, passamos para o segundo aspecto da realidade da essência do modo finito, isto é, a existência na duração da própria coisa da qual ela é essência. Para cumprirmos tal objetivo, percorreremos sobretudo a “pequena física” deduzida como escólio da proposição 13 da parte II da *Ética*, proposição em que Spinoza demonstra que o objeto da mente é um corpo existente em ato⁴⁴. Além dela, trechos da terceira parte da *Ética* também se fazem centrais, pois é em seu início que o filósofo deduz o *conatus* como essência atual do modo finito. Também, na Carta 32 a Oldenburg, Spinoza dá importantes elementos para compreendermos a natureza da existência modal e, conseqüentemente, podemos ensaiar uma noção de “indivíduo transindividual” em sua filosofia. Através da complexidade causal que será demonstrada conseguiremos entender como essa interconexão entre as partes de um indivíduo complexo exprime uma essência de modo no aqui e no agora.

Spinoza inicia a dedução de sua “pequena física”⁴⁵ com dois axiomas: “todos os corpos ou se movem ou repousam”⁴⁶, “todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais rapidamente”⁴⁷. E no lema 1 ele, então, afirma que “os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância”⁴⁸. Esta afirmação esclarece o percurso da primeira parte da *Ética*

⁴² E, IV, prop. 4, dem.

⁴³ Quando utilizamos o termo “extensivo” e “extensivamente”, empregamos em sentido da “quantidade extensiva”, que não deve ser confundida com o atributo ou qualidade “extensão”. Em português esta distinção parece confusa, mas se utilizarmos o francês como referência, o “extensivo” não se confunde com a “extensão”, ou seja, o primeiro como *Extension* e o segundo como *Étendue*. Esta distinção é importante pois a mente (modo do atributo pensamento, portanto não extensa no sentido da *étendue*) também possui partes “extensivas”: “A ideia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas ideias” (E, II, prop. 15).

⁴⁴ Não é do escopo de nosso trabalho a dedução da gênese da mente como ideia de um corpo existente em ato, e da mente humana como ideia de um corpo humano existente em ato. A psicologia e a epistemologia spinozistas poderão ser mais bem compreendidas à luz das partes II e III de *Spinoza e o problema da Expressão*.

⁴⁵ Faremos aqui uma exposição sumária da pequena física. Para uma análise detalhada, cf. MATHERON, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*, pp. 7-78. Além disso, as próximas citações de Spinoza neste trecho estão contidas no escólio da proposição 13 da Parte II da *Ética*.

⁴⁶ E, II, prop. 13, esc. ax. 1.

⁴⁷ E, II, prop. 13, esc., ax. 2.

⁴⁸ E, II, prop. 13, esc., lem. 1.

em alguns sentidos: Spinoza considera o movimento e o repouso como os modos infinitos imediatos do atributo extensão, como ele confirma na Carta 64, ou seja, os primeiros efeitos decorrentes de sua potência como “leis eternas de sua produção”⁴⁹. Movimento e repouso, portanto, são as leis de produção daquelas “modificações dos atributos” da qual fala a proposição 28 da primeira Parte da *Ética*⁵⁰. Os corpos, modos finitos, serão então distintos em relação a seu movimento e seu repouso e não em razão da substância, pois, como vimos, à substância não pertence a forma dos modos finitos. Essa forma sendo, antes, constituída pelas relações diferenciais de movimento e de repouso entre os corpos, eles mesmo sendo constituídos por essas relações.

Destes corpos formados e diferenciados pelo movimento e pelo repouso, Spinoza nos apresenta sua estrutura de causalidade: “Um corpo em movimento ou em repouso veio a ser determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo, que também foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este por sua vez por outro, e assim ao infinito”⁵¹. E nos demonstra da seguinte maneira:

Corpos (pela def. 1 desta parte) são coisas singulares que (pelo lema 1) se distinguem umas das outras em razão do movimento ou do repouso; e, portanto (pela prop. 28 da parte 1), cada um deveio ser necessariamente determinado ao movimento ou ao repouso por outra coisa singular, a saber (pela prop. 6 desta parte), por outro corpo, que também (pelo ax. 1) se move ou repousa. E este também (pela mesma razão) não pôde mover-se ou repousar se não foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este, ainda uma vez (pela mesma razão), por outro, e assim ao infinito⁵².

Spinoza explica, agora em termos físicos, o que já havia explicado na parte I em termos metafísicos: os modos finitos estão infinitamente determinados a operar por outros, que também assim estão, até o infinito. A rede causal que determina os modos, – que por si mesmos não podem se converter em indeterminados⁵³ – os determina em razão do movimento e do repouso. Em outras palavras, os corpos possuem um certo *ritmo* de causalidade necessária. É em razão de seus ritmos que os corpos interagem, que se conectam ou se desconectam, que se compõem ou se decompõem. No caso dos corpos simplíssimos, isto é, aqueles que são os modos mais infinitamente pequenos, em que a sua distinção é apenas por sua rapidez e lentidão, será esta estrutura que determinará

⁴⁹ E, I, prop. 21.

⁵⁰ A inovação spinozista de conceber o par movimento e repouso de maneira positiva e indissolúvelmente conectada, afasta sua física da cartesiana, como atestam as Cartas 81 e 83 a Tschirnhaus: “Agora, da extensão como a concebe Descartes, isto é, como uma massa em repouso, não é somente difícil, como dizeis, mas completamente impossível tirar por demonstração a existência dos corpos. A matéria em repouso, com efeito, perseverará em repouso tanto quanto nele estiver, e não será posta em movimento senão por uma causa externa mais poderosa. Por esta razão, não tive medo de afirmar outrora [aqui Spinoza se refere aos seus *Princípios da Filosofia Cartesiana*] que os princípios das coisas da natureza admitidos por Descartes são inúteis, para não dizer absurdos” (*Correspondência Completa e Vida* (vol. 2), Ep. 81, p. 296); “Em relação ao que perguntais, a saber, se a variedade das coisas pode ser estabelecida *a priori*, partindo-se da exclusiva ideia da extensão, creio já haver demonstrado assaz claramente que é impossível. Eis por que eu penso que a definição dada por Descartes da matéria, que ele reduz à extensão, é má, e que a explicação deve ser procurada em um atributo que exprima uma essência eterna e infinita (Ep. 83, p. 298).

⁵¹ E, II, prop. 13, esc., lem. 3.

⁵² Ibidem.

⁵³ E, I, prop. 27.

suas futuras conexões e acabará por formar corpos compostos, que, a rigor, são os únicos corpos que se distinguem por sua essência e não apenas pelo movimento e repouso⁵⁴.

Neste ponto, Spinoza termina sua dedução dos chamados corpos simplíssimos e passa à dedução dos corpos compostos. O primeiro passo será sua definição de Indivíduo:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa *proporção certa*, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por sua união de corpos⁵⁵

Percebemos que os corpos simplíssimos não podem ser considerados indivíduos. Eles são, antes, um *quantum* diferencial de movimento e repouso que se conectará com outros e somente a partir dessa junção, por manterem uma relação proporcional característica, poderão ser ditos indivíduos. Ou seja, a noção de indivíduo para Spinoza nada tem de atômica ou substancial, e nem poderia ser. Como a forma dos modos, isto é, sua constituição “extensiva”, é definida pelo efeito de afetação recíproca entre infinitas coisas, o indivíduo nunca poderá ser pensado como uma simplicidade. A simplicidade ou atomicidade individual, para Spinoza, é um contrassenso: “um indivíduo, qualquer que seja, e por pequeno que seja, tem uma infinidade de corpos simples, um indivíduo tem uma coleção infinita de infinitamente pequenos”⁵⁶. É esta coleção de corpos e seu modo de entrar em relação que caracterizará, portanto, o indivíduo spinozista.

Definido, então, como uma *relação de proporção*, haverá também de haver uma *constância* para a manutenção deste indivíduo como tal. E é este o objeto dos lemas seguintes da dedução da física: se alguns corpos que compõem um indivíduo dele se separam, mas ao mesmo tempo outro de mesma natureza toma este lugar, o indivíduo manterá sua forma, isto é, conservará sua natureza, pois, como é a união de corpos que determina a forma de um indivíduo, se ela for conservada na mesma proporção, mesmo com mudança contínua, o indivíduo será conservado; assim também se estas partes crescem ou diminuem: se as partes que compõem o corpo crescem ou diminuem mas mantêm a mesma proporção de movimento e repouso entre elas, o indivíduo manterá sua natureza; se, ainda, alguns corpos que compõem o indivíduo sofrerem uma mudança brusca de direção por uma afetação externa, mas de maneira tal que continuem a transmitir entre eles a mesma proporção de movimento, o indivíduo também manterá sua natureza; enfim, um indivíduo sempre mantém sua natureza, independentemente

⁵⁴ Em outras palavras, os corpos simplíssimos não podem ser entendidos como átomos: “os simplíssimos não são átomos de matéria e sim um *quantum* mínimo de movimento e repouso, rapidez e lentidão pelos quais se distinguem uns dos outros. Não são partículas inertes que receberiam de fora o movimento, mas são movimento/repouso, isto é, *operações determinadas* cuja causa são outras operações determinadas, ao infinito” (CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Spinoza*. v. 2 *Liberdade*, p. 162).

⁵⁵ E, II, prop. 13, esc., def.

⁵⁶ DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza*, p. 210.

das variações de movimento e repouso das partes que o compõem “desde que cada parte conserve seu movimento e o transmita às demais”⁵⁷.

Há, portanto, quatro espécies de variação que não alteram o sistema ou estrutura do indivíduo: regeneração, crescimento e diminuição, variações internas e variações externas⁵⁸. Trata-se da constituição de um corpo vivo: “todo indivíduo físico é um sistema de movimento e repouso que, abstração feita das perturbações de origem externa, funciona num ciclo fechado: um sistema cujo funcionamento tem por resultado a reprodução deste mesmo sistema”⁵⁹. Veremos, contudo, que fechado não significa atômico, simples ou indiferente.

O que parece se desenhar na física spinozista é de que extensivamente um indivíduo se caracterizará “pela *convenientia* ou concordância recíproca de seus componentes, pela *cohaerentia* ou articulação e comunicação regrada entre eles, e pela *constantia* ou permanência de sua *ratio* ou da proporção de movimento e repouso entre seus componentes”⁶⁰. Conveniência, coerência e constância: tal é o ritmo das coisas singulares existentes em ato na duração. Descrição *viva* dos corpos: Spinoza, diferente de Descartes e Hobbes, não entende os corpos como máquinas, mas antes como coisas *vivas*, capazes de uma infinidade de coisas e de capacidade de auto-organização. Muito similar, aliás, com uma descrição de Simondon sobre o vivente:

A estrutura interna do organismo já não resulta unicamente da atividade que se completa e da modulação que se opera no limite entre o domínio da interioridade e o domínio da exterioridade [...] o indivíduo vivo tem uma verdadeira interioridade, porque a individuação se completa dentro; no indivíduo vivo, o interior também é constituinte. [...] O indivíduo vivo é contemporâneo a si mesmo em todos os seus elementos. [...] O vivente, em seu próprio interior, é um núcleo de comunicação informativa; ele é sistema num sistema, comporta em si *mesmo* mediação entre duas ordens de grandeza⁶¹

Ademais, podemos acrescentar que desta descrição surgem duas definições de corpo: uma cinética e uma dinâmica. Por um lado, o corpo é uma união regrada de corpos em razão de sua proporção de movimento e de repouso (cinética); por outro lado, o corpo será uma potência de ser afetado, tanto mais conexões e proporções entre as partes quanto mais potência de ser afetado o indivíduo tiver (dinâmica).

O filósofo, então, conclui sua dedução da física com um grande escólio:

Até aqui, concebemos um Indivíduo não é composto senão de corpos que se distinguem entre si apenas por movimento e repouso, por rapidez e lentidão, isto é, que é composto de corpos simplíssimos. Se agora concebermos um outro composto de muitos Indivíduos de natureza diversa, igualmente descobriremos que pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, contudo, a sua natureza. De fato, visto que cada uma de suas partes é composta de muitos corpos, cada

⁵⁷ E, II, prop. 13, esc., lem. 7.

⁵⁸ MATHERON, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*, p. 37 ss.

⁵⁹ Ibidem, p. 43.

⁶⁰ CHAUÍ, Marilena A *Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Spinoza*. v. 2 *Liberdade*, p. 169.

⁶¹ SIMONDON, Gilbert. *A Individuação à luz das noções de forma e de informação*, p. 21-2.

uma delas poderá então mover-se ora mais lentamente ora mais rapidamente, e por consequência comunicar os seus movimentos às outras ora mais depressa ora mais devagar, sem nenhuma mudança de sua natureza. Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de Indivíduos, compostos de Indivíduos deste segundo gênero, da mesma maneira descobriremos que podem ser afetados de muitas outras maneiras, sem nenhuma mudança de sua forma. E se continuarmos assim ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança do Indivíduo inteiro⁶²

Spinoza consoma neste trecho, com grande originalidade, uma teoria *transindividual* da individualidade⁶³. Por um lado, esta transindividualidade é garantida já pela dinâmica causal que foi apresentada na *Ética* I. Toda coisa é uma causa⁶⁴ e todas estas causas se causam reciprocamente em cadeias infinitas⁶⁵. Como agora sabemos que o que determina uma coisa complexa como “indivíduo” é uma espécie de atividade autorregulativa decorrente da natureza própria dos corpos, então, notamos que todas as coisas terão causas de absolutamente “todos os lados”, tanto mais quanto mais complexa for sua constituição. Não é apenas uma cadeia causal *linear* que determina a essência atual da coisa, mas *infinitas cadeias causais*, que levam a outras infinitas cadeias causais. É uma verdadeira *rede* causal da qual um indivíduo singular está imerso. Portanto, não podemos falar que A causa B, que causa C etc. mas que a ação de A sobre B é ela mesma modulada por vários Cs, vários Ds e assim ao infinito. Uma verdadeira transindividualidade causal. Uma sobredeterminação.

Por outro lado, o que este trecho de Spinoza nos mostra, é uma integração dos indivíduos, eles mesmos constituídos transindividualmente, em indivíduos cada vez mais complexos. Como vimos, é impossível pensar em qualquer indivíduo existente em ato na duração sem pensar que ele está imbricado de infinitas cadeias e constituído por infinitas relações, e são justamente estas relações que compõem a Natureza inteira em sua totalidade, pensada ela também com um Indivíduo “de terceiro gênero”. A integração e progressão em corpos simplíssimos, indivíduos complexos, e a natureza inteira (*facies totius universi*) como a estrutura que comporta toda a variação, é o que faz com que *toda* a realidade modal possa ser pensada como necessariamente transindividual. É neste sentido que Balibar afirma que:

a concepção completa de um indivíduo é a de um equilíbrio que não é fixado, mas dinâmico – um equilíbrio *metaestável* que precisa ser destruído se não for continuamente recriado. Ademais, tal equilíbrio implica uma decomposição virtual ou desconstrução, contanto que

⁶² E, II, prop. 13, esc., lem. 7, esc.

⁶³ BALIBAR, Étienne. *Spinoza: da Individuação à Transindividuação*, p. 239-63. Nesta conferência de 1993, Balibar enfatiza o uso desta noção para explicar a natureza do indivíduo em Spinoza. Apesar de não dizer que Simondon é um herdeiro direto de Spinoza, ele os aproxima em vários momentos. Em seu texto, Balibar atribui três aspectos da transindividualidade spinozista: como um esquema causal, como integração individual e como uma mediação entre imaginação e razão (Ibidem, p. 245). Na esteira de Balibar, recentemente Mariana de Gainza explorou algumas aproximações entre Spinoza e Simondon, malgrado as negativas simondonianas (Cf. GAINZA, Mariana. *El límite y la parte*, p. 208 ss).

⁶⁴ E, I, prop. 36.

⁶⁵ E, I, prop. 28.

sempre haja um processo de recomposição ou reconstrução já ocorrendo. Mas essa reconstrução, embora exprima a essência singular do indivíduo, é ela mesma determinada por processos “coletivos”, i.e., a “proporção constante de movimento e repouso” ou, numa terminologia diferente, a *convenientia* que permite que indivíduos construam um indivíduo maior, ou um indivíduo de ordem mais elevada⁶⁶.

Em suma, parece-nos que esta natureza transindividual é ela mesma garantida pois Spinoza pensa os indivíduos como *relação*⁶⁷. É uma relação, ela mesma eterna, que permite a expressão da essência intrínseca de um modo finito em uma realidade extensiva. Como o filósofo nos mostra em sua física, a relação é a própria condição de possibilidade da formação e manutenção dos indivíduos extensivamente. Este caráter aberto e relacional da realidade modal é o que nos permite, então, ensaiar a ontologia spinozista como uma autêntica ontologia relacional⁶⁸. Tais ou quais partes pertencem a tal ou qual indivíduo, isto é, exprimem na duração um grau de potência (essência de modo) apenas *sob certa relação*. As partes extensivas são *extrínsecas*, são efeitos de cadeias causais; *a relação é intrínseca*: quer a essência de tal modo tenha partes ou não na duração, é uma verdade eterna que essa mesma relação de partes exprimirá tal essência⁶⁹.

Em suma, vimos que os corpos são eles mesmos constituintes de indivíduos e que formam também indivíduos sempre mais complexos. E, também, que são de natureza tal que é impossível pensá-los isoladamente. Mas, como se dão estas relações e conexões com outros corpos no processo de individuação? Para nossa sorte, Spinoza escreveu uma Carta em que ele se coloca na perspectiva mesma destes corpos enquanto partes de um todo maior e em sua conexão com o restante da natureza. Trata-se da Carta 32 a Oldenburg. Vejamos como o filósofo a apresenta.

* * *

⁶⁶ BALIBAR, Étienne. *Spinoza: da Individuação à Transindividuação*, p. 252. Novamente, Balibar (p. 253, nota 26) invoca uma proximidade de Spinoza com Simondon: “Eis onde uma comparação com Simondon se mostra tão estimulante. Sua ideia chave é de que qualquer individuação permanece dependente, num equilíbrio metaestável, no *potencial pré-individual* do qual o indivíduo emerge através de sucessivas “estruturações” ou “distanciamentos do ambiente”. Logo, a existência de um indivíduo é sempre “problemática” ou tensa. É essa tensão que indivíduos tentam resolver (ou entender) ao buscarem um grau maior de individualização na construção de coletividades. Mas uma coletividade viva nunca é um simples agregado ou, ao contrário, uma fusão de indivíduos pré-existentes: precisa ser uma cultura (o que Simondon também chama de “*spiritualité*”), ou um jeito dinâmico de solucionar o problema do indivíduo. Ela tem que retornar ao nível pré-individual (consistindo, entre outras coisas, em padrões emocionais) para integrá-los numa entidade nova, superior, metaestável que, por essa razão, não aparecerá nem como “externa” nem como “interna” aos indivíduos (mas precisamente transindividual)”.

⁶⁷ “A concepção spinozista de relação como imanência é melhor descrita pelo termo ‘transindividualidade’” (Ibidem, p. 260).

⁶⁸ Cf. MORFINO, Vittorio. *Plural Temporality*, p. 46 ss. Neste texto, Morfino propõe ler Spinoza a partir de uma Ontologia da Relação, isto é, onde inverte-se a ordem categorial aristotélica e compreende-se que a existência da relação é primária em relação aos termos desta mesma relação. Certamente, Morfino é influenciado por este texto de Balibar. E, antes deles, é Deleuze quem afirma algo semelhante ao encontrar em Spinoza tal princípio de natureza empirista, derivado de sua leitura de Hume.

⁶⁹ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 255: “Minhas relações, elas cessam de ser efetuadas, de acordo, mas há uma verdade eterna destas relações. [...] viu-se que para Spinoza as relações eram largamente independentes dos termos”.

Toda esta dinâmica apresentada na física se esclarece com os exemplos dados por Spinoza na Carta 32. Na carta anterior, Oldenburg havia perguntado a Spinoza de que maneira seria possível compreender como cada uma das partes da Natureza concordaria (*conveniat*) com o seu todo e como se vincularia (*cohaeret*) às restantes partes. Ao passo que nosso filósofo responde o seguinte: “julgo que pergunta quais as *razões* que nos persuadem desse acordo (*convenire*) e desse vínculo (*cohaerere*)”, e continua: “pois em minha última carta eu vos disse que ignorava como conhecer de maneira absoluta de que modo as partes se vinculam reciprocamente e de que modo cada uma delas concorda com seu todo”⁷⁰. Ora, para que se pudesse conhecer como cada parte concorda com seu todo, isto é, como se dão *todas* as infinitas conexões de *todas* as infinitas coisas que existem na natureza, seria preciso conhecer a natureza em sua totalidade. O que é impossível. Spinoza, então, promete a seu amigo demonstrar apenas a *razão* (isto é, as leis) que torna possível a ele afirmar esta regra geral que mais tarde ele apresenta na física: isto é, o caráter relacional e de afetação recíproca dos corpos:

Por vínculo (*cohaerentia*) entre as partes entendo apenas aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se ajustem às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas a menor contradição. Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, à das outras, de maneira a se conformarem (*consentiant*) umas às outras. Mas enquanto essas coisas são distintas entre si, cada uma delas forma uma ideia distinta em nossa mente, e devem, então, ser consideradas cada uma como um todo e não como uma parte. Por exemplo, enquanto o movimento das partículas da linfa, de quilo etc., se ajusta reciprocamente em razão de sua grandeza e figura, de sorte que se conformam entre si de maneira completa e constituem um só líquido, a linfa, o quilo etc., serão considerados como uma parte de um mesmo todo, o sangue. Mas, enquanto concebemos as partículas linfáticas diferindo das de quilo em razão da figura e do movimento, consideramo-las como um todo e não como uma parte⁷¹

Esta passagem é esclarecedora pois ilustra o que ele diz com outros termos na física. Em virtude da natureza dos corpos como “uma proporção específica de movimento e repouso” e como “uma potência de ser afetado”, a própria variação infinita da natureza obriga seus membros a se relacionarem, isto é, deixarem uma marca e serem marcados pelos infinitos encontros do qual estão submetidos. Quando há um vínculo ou conexão completamente coerente entre várias partes extensivas, elas mesmas singulares, haverá então a formação de um novo “todo”, isto é, um novo indivíduo mais complexo. Esta é a explicação da natureza do sangue: considerados apenas em si mesmos, a linfa e o quilo possuem certa proporção de movimento e de repouso que é *sua*, que marca *sua* singularidade extensiva como expressão de uma essência singular. Agora, quando estas duas singularidades entram numa relação tal que elas mantêm certa proporção de movimento e repouso, elas passam a exprimir também outra essência singular, no caso,

⁷⁰ *Correspondência*. Ep. 32, p. 545.

⁷¹ *Ibidem*, p. 545-6.

o sangue. Neste sentido, elas são ditas “todo” enquanto estão em uma relação em que elas formam um só conjunto, e como “parte” enquanto elas formam, junto de outras e na medida do possível, um todo maior que também faz parte de outro conjunto, até o infinito.

Mas, este exemplo fica ainda mais interessante quando Spinoza nos pede o seguinte exercício: “Inventemos, se quiserdes, um vermezinho vivendo no sangue. Suponhamos que seja capaz de distinguir pela vista as partículas do sangue, da linfa etc., e de observar como cada parte vem encontrar uma outra ou é repelida, ou lhe comunica seu movimento etc.”⁷². O exercício é claro. Nós que víamos apenas “de fora” estas relações, ou seja, que víamos o sangue como uma “totalidade”, somos convidados agora a “adentrar” no sangue para notar como a perspectiva se altera:

Esse vermezinho vivendo no sangue, *como nós vivemos numa parte do universo*, consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte e, assim, não poderia saber como todas as partes são governadas pela natureza global (*universalis*) do sangue, e como são obrigadas por ela a se ajustarem reciprocamente para que se estabeleça uma certa relação (*certa ratione*) entre elas. Se supusermos que não há qualquer causa exterior ao sangue que comunique novos movimentos às partes, e que não há qualquer espaço exterior ao sangue, nem outros corpos ao aos quais as partes pudessem transferir seu movimento, é certo, então, que o sangue permaneceria sempre em seu estado e que suas partículas não sofreriam qualquer variação, fora aquelas que podem ser concebidas a partir da natureza do sangue [...] E assim, o sangue deveria ser sempre considerado como um todo e não como uma parte. Mas, como há muitas causas que governam de uma certa maneira a natureza do sangue, e que por sua vez dependem da natureza dele, têm origem nesse líquido outros movimentos e outras variações que não dependem apenas das relações (*ex ratione*) do movimento recíproco das partes, mas das relações recíprocas do movimento sanguíneo e das causas exteriores. Sob essa relação (*ex hac ratione*), o sangue é uma parte e não um todo⁷³.

Submerso em sua própria condição de ser parte de algo maior, o vermezinho não poderia compreender todas as conexões que fazem com que aquilo que ele experiencie seja também uma parte imersa em outra ainda maior. Como a experiência do vermezinho está condicionada pelas partes do sangue, para ele todas elas aparecerão como todos independentes, isto é, ele não compreenderia as razões de conexão e comunicação das coisas na natureza da qual ele está imbricado. Spinoza, ademais, diz isso também desse modo que nós mesmos somos: “assim como nós vivemos numa parte do universo”. Assim como o vermezinho vê as partes como um todo por sua própria condição de parte, também nós, que somos partes da Natureza, experienciamos coisas como “todo” na medida em que estas também são partes.

O sangue não conta apenas com sua própria relação característica, como se fosse um ser isolado. O sangue conta também com infinitas outras causas eficientes transitivas que lhe afetam e que são por ele afetadas. Então, que a relação pertença à coisa

⁷² Ibidem, p. 546.

⁷³ Ibidem, itálicos nossos.

eternamente, pois sempre será uma mesma *ratio* de movimento e repouso que atualizará essa essência singular na duração, contudo Spinoza não nos garante que a manutenção desta *ratio* ou proporção será algo fácil de ser conquistado. Por nossa característica mesma de sermos partes de um universo infinito, ou seja, estarmos imersos durante toda nossa existência ao regime das partes extensivas, haverá momentos em que a manutenção da relação que nos caracteriza será grandemente desafiada pelas outras causas que buscam entrar em suas próprias relações características. Em outras palavras, a existência extensiva de uma essência terá como grande marca, justamente, o conflito. E esse conflito se traduzirá internamente para a coisa como um impulso vital, em forma de *conatus*: um esforço da essência por se manter na existência, ou seja, manter ativas suas relações extensivas que lhe caracterizam e lhe exprimem na duração.

* * *

Nossa existência atual na duração é atravessada por adversidades. Contudo, isto não significa que há um plano universal para nossa destruição. Nada mais distante disso que a compreensão spinozista da finalidade⁷⁴. Vimos que é uma comunidade de corpos que formam um indivíduo. No entanto, a manutenção das relações características de uma essência de modo será sempre marcada por conflito, justamente pela natureza dos corpos. É da natureza dos encontros que as relações possam ser mantidas ou destruídas em razão da conveniência das potências que nos afetam. Como nos diz Spinoza: “na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída”⁷⁵ ou ainda “a força pela qual o homem [ou qualquer outro modo finito] persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas”⁷⁶. Ora, dada uma coisa singular qualquer, será dado um A mais potente que ela, e outro mais potente que A e assim ao infinito. Estamos, então, segundo se desenha, em um regime de certa heteronomia na realidade extensiva. A manutenção de nossas relações características será dada por um esforço da essência de permanecer nestas mesmas relações.

Desta maneira, uma essência será sempre positiva, dotada de um certo grau de potência intrínseco que lhe caracteriza. Por isso, enquanto se exprime extensivamente:

Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser. *Demonstração*: As coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada [...], isto é, [...] coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual Deus é e age; e nenhuma coisa tem algo em si pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência (pela prop. 4); ao contrário, opõe-se a tudo que pode tirar-lhe a existência e por isso, o quanto pode e está em suas forças, esforça-se por perseverar em seu ser⁷⁷

⁷⁴ E, I, app.

⁷⁵ E, IV, ax.

⁷⁶ E, IV, prop. 3.

⁷⁷ E, III, prop. 6, dem.

Este esforço, portanto, comportará uma variação. Quando o corpo tiver uma potência de agir muito alta, isto é, quando uma sequência de bons encontros mantiver e otimizar suas relações características, tanto mais simples e efetivo será este esforço. E, do contrário, quanto mais passivo estiver este mesmo corpo, mais este esforço será difícil de ser mantido, pois a potência de agir deste corpo será mais baixa e as causas externas terão uma potência que ameaça muito mais suas relações características.

Spinoza segue, então, com a dedução da natureza do *conatus*:

O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa. *Demonstração*: Da essência dada de uma coisa qualquer seguem necessariamente efeitos (pela prop. 36 da parte I); e as coisas não podem nada outro a não ser o que segue necessariamente de sua natureza determinada (pela prop. 29 da parte I); por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz [age] ou esforça-se para fazer algo, isto é, (pela prop. 6), a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual⁷⁸

Neste momento Spinoza equaliza esforço, potência e essência. Já sabíamos que a essência de algo é sempre a potência de agir deste mesmo algo. Mas, neste momento, dadas as circunstâncias da vida característica das coisas singulares, esta potência ou essência será *sempre* traduzida como esforço. E esta concepção é interessante pois ela traz algumas consequências importantes para a sua filosofia: como o esforço é definido como uma variação da potência de agir da coisa, este esforço e esta potência sofrerão sempre variações, e estas variações são variações *na* essência. A essência, para Spinoza, *será capaz de sofrer variações*. E é justamente esta característica que o afasta ainda mais de alguma espécie de platonismo. Esta ideia passa pela noção de limite.

A concepção platônica de limite é o limite-contorno. Em outras palavras, o limite é a figura da coisa, os termos da coisa. Pensar o limite como o contorno da forma é a chave do idealismo platônico⁷⁹. Mas, dado que o limite será o limite de uma forma, é indiferente a matéria da qual essa forma é “preenchida”. Por exemplo um cubo: quer eu ponha areia, cimento, matéria inteligível, qualquer coisa, o que definirá sua essência será sempre sua forma, definida por seus contornos. Em outras palavras, a essência será a ideia e a ideia é imutável. A essência é estática. Dessa forma, a essência pensada como ideia só será possível enquanto o limite da forma for sua figura. “O indivíduo será a

⁷⁸ E, III, prop. 7, dem.

⁷⁹ Cf. *Tratado Político*, p. 439. A crítica spinozista ao idealismo platônico se estende também à ética e à política. Já no primeiro parágrafo do *Tratado Político* a postura de Spinoza é clara: “Os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através de seus discursos a que realmente existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fosse. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, tenham escrito uma sátira [...]” (TP, I, § 1).

forma relacionada ao seu contorno”⁸⁰. Sendo o indivíduo a forma que preenche um contorno pré-estabelecido pela ideia, nada que aconteça de variação neste indivíduo existente, afetará a essência deste mesmo indivíduo.

Por outro lado, há uma concepção estoica de se pensar o limite: como ação. E aqui vemos inúmeras semelhanças com Spinoza. Para os estoicos “o limite de alguma coisa é o local no qual a coisa cessa de ser”⁸¹ e não onde ela se afirma. A crítica dos estoicos a esta concepção de limite-contorno é o fato de que a matéria que está “preenchendo” a forma não é de modo algum indiferente. Uma estátua feita de mármore, madeira ou bronze não é a mesma coisa. Não é a mesma essência em cada uma destas estátuas. A indiferença material da essência como limite-contorno é, então, o alvo deste materialismo estoico: “quando se define uma figura por seus contornos, dizem os estoicos, nesse momento tudo o que se passa no interior não tem mais importância”⁸². A inversão estoica, portanto, é de que a essência será sempre essência de corpos, e por conseguinte, sempre essência singular e nunca ideia universal. Por isso, deixará de se pensar o contorno para se pensar a ação da coisa: “as coisas são dos corpos, isso quer dizer que as coisas são ações. O limite de alguma coisa é o limite de sua ação e não o contorno de sua figura”⁸³.

Um exemplo que poderia ser facilmente de Spinoza é o da floresta e da orla. Quando caminhamos numa floresta escura e de repente tudo começa a ficar claro e avistamos a orla, pensamos: a orla é o limite da floresta. No entanto, conseguimos dizer claramente qual o fim da floresta e o início da orla? Ou, inversamente, o fim da orla e o início da floresta? Esta percepção não é clara, o que significa que o contorno é borrado, torto, curvado, variável... ele não é uma linha divisória clara. Não há como saber *exatamente* onde acaba uma e onde começa outra. Por isso, não diremos que a floresta vai até seus contornos com a orla, mas, pelo contrário, de que a floresta vai até onde vai sua potência, assim como a orla vai até onde vai sua potência: “é um limite dinâmico que se opõe ao limite contorno. A coisa não é outro limite do que o limite de sua potência ou de sua ação. A coisa é então potência e não forma”⁸⁴. Em outras palavras, o limite da floresta vai até onde chega a potência de seu esforço por perseverar em sua existência, ou, seu limite é o esforço de sua essência atual. E, lembremos, é a essência *desta* floresta. Outra floresta terá outra essência marcada por outras relações e por diferentes esforços, já que suas afetações recíprocas serão com *outras* coisas singulares. Assim também com a orla, e com as infinitas coisas singulares⁸⁵.

Este exemplo, Spinoza já o havia dado de outra maneira na Carta 12. Nela, o filósofo dá algumas compreensões possíveis da infinitude. 1) o infinito em razão de sua natureza (substância e atributo); 2) o infinito em razão de sua causa (modos infinitos). E, há ainda um terceiro gênero. Aquele infinito, ou indefinido, em que se pode conceber

⁸⁰ DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*, p. 196.

⁸¹ *Ibidem*, p. 198

⁸² *Ibidem*, p. 199.

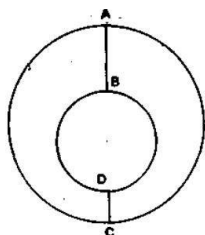
⁸³ *Ibidem*, p. 200.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 201.

⁸⁵ Cf. SILVA, Cíntia. *Corpo e Pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*, p. 182-3. Para uma descrição da relação intensidade-latidade.

um máximo e um mínimo, mas que extrapola todo número⁸⁶. Spinoza explica este terceiro tipo de infinito com o seguinte exemplo:

A soma das distâncias desiguais AB, CD, interpostas entre os dois círculos não concêntricos e a de todas as variações que pode sofrer a matéria em movimento nesse espaço ultrapassam todo número. Mas isto não provém da extraordinária grandeza das distâncias interpostas, pois, por menor que seja a porção que suponhamos, a soma das proporções desiguais ultrapassa todo número. Mas isto também não provém de que não tenhamos um máximo e mínimo para essas distâncias, pois no exemplo temos um máximo AB e um mínimo CD⁸⁷



Ora, neste caso, podemos conceber um máximo “AB” e um mínimo “CD” de espaço entre os círculos não concêntricos. Contudo, esta medida, por menor que seja, ultrapassa qualquer número possível. É, portanto, infinita, mas *contém um limite*. A matéria nestes espaços tem uma natureza tal, que é limitada e comporta uma infinidade de diferenciais que lhe pertencem enquanto matéria *neste* espaço. Portanto, esse limite apresentado por Spinoza neste exemplo é um limite interno. Um limite que faz com que a coisa seja o que é, ou, em outras palavras, um limite que vai até onde ir a potência da matéria neste limite espacial. A matéria que se move neste espaço tem um aumento máximo e uma diminuição mínima, mas que mantém, enquanto esta mesma matéria se mantém nesta relação, uma proporção de movimento no interior deste espaço definido. “A matéria móvel que constitui a ‘interioridade’ concreta deste espaço se define, desta maneira, pela proporção variável de movimento e de repouso em que consiste sua existência”⁸⁸.

Este exemplo, portanto, assevera aquilo que havíamos apresentado: em um espaço que tem um máximo e um mínimo, pois nosso corpo possui um máximo e um mínimo de potência (assim como a floresta ou a orla), nossa potência, ou nosso limite, possui um poder de ação até onde nossa natureza de coisa permite. Por isso, a equalização essência = potência = *conatus* se faz central na filosofia de Spinoza. Somos constituídos de infinitos corpos que nos caracterizam enquanto mantêm uma certa relação que exprime nossa essência na duração. O nosso limite, então, possui uma variação tal que corresponde à nossa própria potência de agir. E como todas as coisas existentes em ato no mundo possuem esta característica, a tradução do indivíduo enquanto *conatus* se explica na medida em que o conflito atravessa necessariamente as razões de composição. A morte extensiva do modo, então, acontece quando este mínimo do qual a essência ainda é

⁸⁶ *Correspondência*, Ep. 12, p. 535.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 534-5.

⁸⁸ GAINZA, Mariana. *Spinoza – Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*, p. 222.

exprimida, se desvanece. Destruída esta relação, ou, em outros termos, as partes sendo coagidas a formar outras relações que não se compõem mais com aquela que exprime este modo, ele deixa de existir. Suas partes extensivas já não lhe pertencem, seu *conatus* já não possui forças para manter as partes que fazem com que *sua* essência se exprima. Por isso, a morte será sempre efeito de uma causa externa que obriga os componentes de um *conatus* singular a entrar em outras relações que lhe descaracterizam. A coisa não teve forças suficientes para resistir naquela relação. Não é outra coisa que Spinoza quer dizer com a proposição 8 da parte III, que encerra a dedução do *conatus*:

O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido. *Demonstração*: se envolvesse um tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, então da só potência pela qual a coisa existe seguiria que a coisa não poderia existir depois daquele tempo limitado, mas deveria ser destruída; ora, isto (pela prop. 4) é absurdo; logo, o esforço pelo qual a coisa existe não envolve nenhum tempo definido; e sim o contrário, já que (pela mesma prop. 4), se não for destruída por uma causa externa, prosseguirá sempre no existir pela mesma potência pela qual agora existe; logo, este esforço envolve tempo indefinido⁸⁹

A dinâmica da resistência do indivíduo em sua própria existência possui então, indefinidamente, uma duração. A duração é justamente este período de sucesso em resistir às forças do externo, de manter as partes extensivas exprimindo uma essência singular na duração. Vemos, assim, que uma interpretação como a de Kojève, em sua leitura da *Fenomenologia* de Hegel sobre o tempo e a duração se mostrava errônea⁹⁰. A duração spinozista não é de forma alguma falsa. Que as coisas não possam ser determinadas como verdadeiras senão do ponto de vista da eternidade, não significa que a experiência do temporal seja ilusória. Esta experiência é absolutamente real e constitutiva da vida extensiva do modo finito. Ela é, simplesmente, parcial, pois capta apenas o *efeito* dos corpos externos sobre os nossos, e não a *relação* que nos compõe extensivamente ou a *essência* que se exprime sob esta relação.

Deste modo, acreditamos ter apresentado os três componentes da compreensão spinozista da individuação dos modos finitos segundo a fórmula dada por Deleuze: essência intensiva, relação eterna característica, partes extensivas na duração.

Referências Bibliográficas

BALIBAR, Étienne. "Spinoza: da Individuação à Transindividuação". In: *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 2, n. 4, jul./dez., 2018, p. 239-63.

⁸⁹ E, III, prop. 8.

⁹⁰ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, p. 320 ss. A interpretação feita por Kojève na 6ª, 7ª e 8ª conferências de seu célebre curso do ano letivo de 1938-39 sobre a *Fenomenologia do Espírito*, intituladas *Nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito*, exploram o "absurdo" de Spinoza, ou seja, a inexistência do tempo.

- BARBOSA, Mariana. "A ontologia espinosista de Deleuze: univocidade, imanência, diferença". In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 32, n. 56, maio/ago., 2020, p. 463-481.
- BAYLE, Pierre. *Escritos sobre Spinoza y el Spinozismo. Edición, introducción y traducción de Pedro Lomba*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa*. Vol. 1 – Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa*. Vol. 2 – Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza: (Vincennes, 1978-1981)*. 2ª Ed. Fortaleza: EdUECE, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o Problema da Expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa – Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DUFFY, Simon. *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Hampshire: Ashgate Publishing Ltda., 2006.
- JACOBI, F. H. "Cartas sobre la doctrina de Spinoza ao señor Moses Mendelssohn". In: *El Ocaso de la Ilustración: La Polémica del Spinozismo*. Selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas: María Jimena Solé. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2013, p. 119-235.
- GAINZA, Mariana. "El limite y la parte: los confines de la interioridade em la filosofía spinoziana". In: *Demarcaciones – Dossier Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas*, n. 4, mayo, 2016, p. 208-219.
- GAINZA, Mariana. *Espinosa: uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. São Paulo: Edusp, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) – v. 1 A Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 1995.
- HOWIE, Gillian. *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*. London: Palgrave, 2002.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 2002.
- MACHEREY, P. *Hegel o Spinoza*. Traducción de María del Carmen Rodríguez; corrección de Graciela Daleo. 2ª Ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et Communauté chez Spinoza*. 2ª ed. Paris: Minuit, 1988.
- MORFINO, Vittorio. *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*. Leiden – Boston: Brill, 2014.
- SIMONDON, Gilbert. *A Individuação: à luz das noções de Forma e de Informação*. Tradução de Luís Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2020.
- SILVA, Cíntia. *Corpo e Pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.
- SPINOZA, Baruch. *Breve Tratado: de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- SPINOZA, Baruch. *Ética: demonstrada segundo a ordem geométrica*. Edição bilíngue latim/português; trad. Tomaz Tadeu. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- SPINOZA, Baruch. *Correspondência*. Traducción y notas de A. Dominguez. Madrid, Alianza, 1988.

-
- SPINOZA, Baruch. *Correspondência Completa e Vida* (vol. 2). *Obra Completa* (4 vols.). J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano (orgs.). São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado Político; Correspondência*. (Col. Os Pensadores). Tradução e notas de Marilena Chaui, Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- SPINOZA, Baruch. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Edição bilíngue latim/português; tradução e nota introdutória de Cristiano de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
-

Recebido / Received: 23/03/2024
Aprovado / Approved: 28/06/2025