



Matéria e movimento em Espinosa: o que pode um corpo e algumas questões para a contemporaneidade

Giorgio Gonçalves Ferreira¹
giorgio.ferreira@gmail.com

Resumo: O objetivo deste texto é tratar das relações entre matéria e movimento na filosofia de Espinosa e evidenciar os desdobramentos da temática para as reflexões acerca do que pode um corpo, e para a teoria dos afetos na sua filosofia. O texto inicia discutindo as críticas de Espinosa à concepção de matéria proposta por Descartes. Na sequência, indica em que medida a concepção de movimento enquanto algo intrínseco à matéria resolve não apenas problemas ligados à concepção de matéria como massa inerte, mas, também, tem impactos para a concepção de desejo e teoria dos afetos. A partir de tais considerações a análise se encaminha para os ecos da filosofia de Espinosa na contemporaneidade. Nesse momento, o texto aborda as filosofias de Nietzsche e Deleuze, mais especificamente, sobre concepção de desejo e a teoria dos afetos. Por fim, o texto tece algumas considerações acerca das leituras contemporânea de EIIP2S.

Palavras-chave: Espinosa; matéria; movimento.

Abstract: The purpose of this text is to deal with the relations between matter and movement in the philosophy of Espinosa and to highlight the unfolding of the theme for the reflections about what a body can and for the theory of affections in his philosophy. The text begins by discussing Spinoza's criticisms of the conception of matter proposed by Descartes. In the sequence, it indicates how the concept of movement as something intrinsic to matter solves not only problems related to the conception of matter as an inert mass, but also it has impacts on the conception of desire and the theory of affects. From these considerations, the analysis moves towards the echoes of Espinosa's philosophy in contemporary times. At this point, the text approaches the philosophies of Nietzsche and Deleuze, more specifically, on the conception of desire and the theory of affections. Finally, the text makes some considerations about the contemporary readings of EIIP2S.

Keywords: Spinoza; matter; movement.

A determinação do corpo: a matéria e o movimento

Na Carta 80, com data de 2 de maio de 1676, Tschirnhaus indaga a Espinosa acerca da demonstração “*a priori* da existência de corpos que têm movimentos e formas, uma vez que nada disso se encontra na extensão quando a consideramos absolutamente”. Em sua resposta, na Carta 81, Espinosa afirma que:

1 Professor Assistente da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), DCHT – Campus XXI, Ipiaú-BA.

[...] da extensão, tal como Descartes a concebe, isto é, como uma massa em repouso [*molem scilicet quiescentem*], não é somente difícil, como dizeis, mas completamente impossível tirar por demonstração a existência de corpos [*corporum existentiam*]. A matéria em repouso [*materia enim quiescens*], com efeito, perseverará em seu repouso tanto quanto nele estiver, e não será posta em movimento senão por uma causa externa mais poderosa. Por essa razão, não tive medo de afirmar outrora que os princípios das coisas da natureza admitidos por Descartes são inúteis [*rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse*], para não dizer absurdos (Ep. 81, p. 296; G IV 332).²

Mesmo após a resposta de Espinosa, Tschirnhaus volta a indagar sobre o assunto em uma nova carta. Diante da nova indagação, Espinosa reafirma sua posição anterior, e traz novos elementos para a solução do problema. Vejamos:

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 [*ideoque materiam à Cartesio malè definiri per Extensionem*], e que a explicação [*explicari*] deve ser necessariamente procurada em um atributo [*per attributum*] que exprima uma essência eterna e infinita [*quod aeternam, & infinitam essentiam exprimat*], (Ep. 83, p. 298; G IV 334-335).

Nessa breve correspondência, é de se destacar a rejeição de Espinosa aos princípios das “coisas da natureza” oferecidos por Descartes, que são reputados por inúteis, “para não dizer absurdos”. Segundo Espinosa, a raiz do problema consiste na definição de matéria oferecida por Descartes [*materiam à Cartesio malè definiri*]. A questão é que, segundo Espinosa, Descartes define a matéria como uma coisa extensa em comprimento, largura e profundidade (PPCIID1 e PPCIIP2).³ Tal definição é problemática porque: (i) exclui o movimento da matéria, o qual lhe deve ser adicionado de modo extrínseco, por uma causa externa; e (ii) uma vez excluído o movimento, não é mais possível pensar o processo de formação dos corpos, os quais devem ser considerados já formados. Diante de tal concepção da matéria, os corpos devem ser concebidos como uma figura tridimensional, cuja essência se reduz àquela dos seres matemáticos (Descartes, 1996, p. 309-311; AT VII 63-65); ou seja, os corpos configuram-se como nada mais que uma massa inerte.⁴

2 Os textos de Espinosa também serão citados conforme a edição das obras completas de Carl Gebhardt (Gebhardt, 1925). Assim, G se refere ao editor; os algarismos romanos, ao volume; e os algarismos arábicos, à página. Além disso, as passagens do epistolário de Espinosa serão citadas conforme a tradução de Jacob Guinsburg e Newton Cunha (cf. Guinsburg, 2014), indicaremos os momentos em que fizermos qualquer alteração.

3 Cf. também Descartes, 2002, p. 69 e p. 105-107 (AT VIIIA 25-26 e ATVIIIA 42). Os textos de Descartes serão citados também conforme a edição das obras completas de Adam e Tannery.

4 Partindo da concepção dos corpos como uma massa inerte, a física de Descartes enfrentará dificuldades diversas ao tentar explicar o movimento. Sobre o assunto, cf. Custódio, 2013. Em seu artigo, Custódio destaca com muita agudeza que, ainda que os comentadores e interlocutores de Descartes considerassem a união substancial um dos principais problemas de sua filosofia, tal problema não era algo que ele considerasse muito relevante, uma vez que julgava a união substancial algo “evidente por si”. Não se trata de concordar, ou não, com a impressão que Descartes tinha de sua própria filosofia, mas de constatar, com Custódio, que o problema da interação entre os corpos e a transferência do movimento era algo que causava muito mais inquietação em Descartes do que a união da mente com

Para Espinosa, como ele mesmo indica, a solução consistiria em pensar a extensão como atributo de uma substância. Mas, diante da brevíssima solução apresentada por Espinosa, poder-se-ia indagar: qual a diferença? Descartes também não diz que a extensão pode ser considerada como atributo? Nesse momento, um detalhe merece atenção: o caráter ativo e expressivo que o atributo adquire em Espinosa e que não possuía em Descartes.⁵ Ao conceber a extensão como exprimindo uma essência eterna e infinita de Deus, Espinosa faz o movimento decorrer da substância (Deus) que se exprime através de seus atributos; e, dessa maneira, faz o movimento ser a expressão de Deus através de uma essência certa e determinada. Ou, dito de outra maneira, o movimento, dos corpos, e nos corpos, é a expressão do dinamismo de Deus através da extensão. É justamente por conta disso que Espinosa insiste que a solução para o problema da extensão inerte deve ser buscado “em um atributo [*per attributum*] que exprima uma essência eterna e infinita [*quod aeternam, & infinitam essentiam exprimat*].”

A concepção de um Deus dinâmico e origem do movimento não implica necessariamente um ocasionalismo. Aliás, essa explicação pode ser encontrada na língua hebraica. Ocorre que o verbo hebraico *hayah*, que seria o equivalente ao verbo português “ser”, ou ao latino *esse*, é um verbo cujo campo semântico implica movimento, e não repouso. Analisando o verbo citado, Chauí nos informa que, “como ‘ser’, *hayah* significa ‘durar’ ou ‘perdurar’, implicando, portanto, uma atividade interna que efetua a permanência” e que “a tentação seria de traduzir *hayah* para o português como ‘permanecer’, mas isto roubaria o essencial de seu sentido que é a atividade permanente” (Chauí, 1981, p. 100). Esse esclarecimento se faz relevante para a temática discutida na medida em que o verbo *hayah* indica a maneira como os hebreus compreendiam o ser, isto é, como algo dinâmico, e nunca estático.⁶ Dessa maneira, a compreensão de que o movimento é imanente ao ser, e não uma propriedade sua, soa estranha se pensarmos através de estruturas linguísticas derivadas do grego ou do latim;⁷ no entanto, essa afirmação parece não soar estranha ao hebraico.⁸

o corpo.

5 Sobre o problema da expressão em Espinosa, cf. Deleuze, 1968.

6 “Por meio de *hayah* podemos compreender o que era o ‘ser’ para os israelitas. Não algo objetivo, como para nós, nem algo que permanece em si mesmo no repouso e na identidade, como para os gregos, mas [...] as coisas e o mundo como totalidade das coisas eram para eles algo vivente, atuante e efetuaute, sem que isto tivesse algo a ver com um panpsiquismo, ainda que as melhores analogias para compreender o ‘ser’ hebraico sejam psicológicas” (Boman *apud* Chauí, 1981, pg. 101).

7 Espinosa possuía plena consciência de que línguas distintas possuíam estruturas distintas, e que tais estruturas condicionam a maneira como pensamos uma questão. Na Carta 74, comentando uma passagem do Evangelho de João, Oldenburg questiona Espinosa: “[...] que me seja permitido perguntar: como entendeis as passagens de nosso Evangelho e da *Epístola aos Hebreus*, das quais uma afirma que o Verbo se fez carne, e a outra que o Filho de Deus assumiu a forma não dos anjos, mas da posteridade de Abraão? E todo o texto do Evangelho tende, a meu ver, a estabelecer que esse filho único de Deus, enquanto λόγος (logos, ao mesmo tempo Deus e em Deus), se manifestou sob uma forma humana [...]” (Ep. 74, p. 280; G IV 310-311) Diante de tal questionamento, Espinosa, na Carta 75, responde: “Credes que as passagens do *Evangelho de João* e da *Epístola aos Hebreus* que alegais estão em oposição com a linguagem que eu tenho, porque medis com um metro tomado de empréstimo às línguas da Europa frases totalmente orientais. Conquanto João tenha escrito seu Evangelho em grego, ele hebraíza, no entanto.” (Ep. 75, p. 283; G IV 315)

8 Essa concepção dinâmica do corpo possui seu correlato mental. Acerca da concepção dinâmica da ideia na filosofia de Espinosa, cf. Gleizer (1998) e Rezende (2004 e 2009). Acerca da concepção dinâmica da imaginação, cf. Ferreira, 2015, p. 46-59 e p. 139-153.

Além da concepção dinâmica do ser para os judeus há também uma questão metodológica para que o movimento seja considerado intrínseco ao ser. Não se pode esquecer que o tema das definições genéticas e da inserção do movimento como causa eficiente das figuras era algo defendido por matemáticos do séc. XVII.⁹ No §95 do TIE, ao oferecer o célebre exemplo da definição genética do círculo, Espinosa nos diz que:

[...] se este [o círculo] se define como uma certa figura em que as linhas tiradas do centro à periferia são iguais, ninguém deixará de ver que essa definição não explica [*explicare*], de modo algum, a essência do círculo, mas somente uma propriedade dele. E ainda que, como já disse, a respeito de figuras e de outros seres de razão isto pouco importa, contudo importa muito no que respeita a seres físicos e reais [...] (TIE, §95).¹⁰

Nessa passagem, como já é bem conhecido dos comentadores, o que está em jogo é uma definição que ofereça a causa próxima do círculo, e essa causa próxima envolve o movimento. Mas duas outras coisas chamam atenção. A primeira é o uso do termo *explicatio*. Ocorre que o termo “*explicatio*”, na filosofia de Espinosa, possui também o sentido de “desenvolver”, e está intimamente ligado ao tema da expressão (cf. Deleuze, 1968, p. 9-18). Dessa maneira, ao afirmar que a definição euclidiana não “explica de modo algum a essência do círculo”, Espinosa diz também, e sobretudo, que essa definição não exprime a definição de círculo, isto é, não a desenvolve. Falta à definição euclidiana o dinamismo que viabilizaria à definição explicar, exprimir, mostrar o desenrolar da essência do círculo. É por isso que Espinosa afirma que “a **explicação** [*explicari*] deve ser necessariamente procurada em um **atributo** [*per attributum*] que **exprima** uma **essência** eterna e infinita [*quod aeternam, & infinitam essentiam exprimat*].” (Ep. 83, p. 298; G IV 334-335) A segunda coisa que merece destaque na definição genética do círculo é que, nela, a figura é concebida como efeito do movimento, ou seja, a figura é um efeito da determinação, e não sua causa. Essa ideia é novamente corroborada no §108 do TIE, quando, ao comentar as propriedades do intelecto, Espinosa afirma que:

[...] se o intelecto a percebe [a ideia de quantidade] através de uma causa [*per causam percipit*],¹¹ então ele a determina; assim, percebe, por exemplo, que um corpo **nasce do movimento** [*ex motu*] de um plano; o plano **do movimento** [*ex motu*] de uma linha; e finalmente a linha, **do movimento** [*ex motu*] de um ponto; percepções estas que na verdade não servem para entender, mas somente para **determinar a quantidade** [*ad determinandam quantitatem*]. O que se vê pelo fato de as concebermos como **tendo origem no movimento** [*ex motu oriri concipimus*], conquanto o movimento não seja percebido a não ser mediante a percepção da quantidade e também porque podemos continuar até o infinito o movimento para formar uma linha, o que de modo algum poderíamos fazer se não tivéssemos ideia da quantidade infinita (TIE, §108).

9 Dentre eles Clavius, Hobbes e Barrow. Cf. Mancosu, 1996, p. 94-97; AUDIÉ, 2007, 52-53; Gueroult, 1974, p. 482-487; Chauí, 1999, p. 641-648.

10 As passagens do TIE serão citadas conforme a tradução do latim de Lívio Teixeira (cf. Espinosa, 2004), indicaremos os momentos em que fizermos qualquer alteração.

11 Alteramos, aqui, a tradução de Lívio Teixeira. A alteração se dá pelo fato do tradutor converter “conceber **por** uma causa” (*per causam percipiti*) em “conceber como uma causa”. A passagem trata do fato de a extensão, quando considerada em si mesma, não poder ser determinada; por esse motivo, Espinosa nos diz que a extensão é determinada pelo movimento. É exatamente isso que o autor exemplifica quando diz que as figuras são geradas a partir do movimento.

É de se destacar, na passagem acima, o fato de que Espinosa não concebe o movimento como decorrente da transposição de um corpo, ao contrário, concebe o corpo como uma decorrência do movimento. Ou, dito de outra maneira, o movimento não é a propriedade de corpo algum, mas, inversamente, é o corpo que é o efeito do movimento enquanto determinação da quantidade absoluta. Pensar o movimento como propriedade de um corpo é um vício, um hábito que nos é imposto por uma estrutura linguística que concebe o ser de modo estático, e que lhe acrescenta o movimento como sendo um predicado. Espinosa é um hábil conhecedor das armadilhas da linguagem (TIE, §88; CM, I, 1, 6), e parece perfeitamente cômico do problema. Aliás, trata-se de uma questão que também envolve a discussão acerca do infinito, cuja relação com a linguagem já fora tratada, no TIE, parágrafos antes. O movimento não é propriedade de um corpo, mas, inversamente, é a determinação a partir da qual o corpo é gerado. O movimento, ao passo que gera a determinação da quantidade infinita, gera, também, os corpos finitos; e, se o movimento gera o corpo finito, a finitude, ele gera a negação do infinito (TIE, §88-89 e Ep. 12).¹² Não é preciso que o finito anule o infinito para configurar-se como uma negação deste. O finito nega o infinito como uma contraposição — obviamente —, mas uma contraposição que se dá por derivação. Que o movimento gere a negação do infinito não significa que ele mesmo seja uma negação: a negação do infinito é efeito do movimento na medida em que ele causa a finitude. Da mesma maneira, pelo fato do corpo ser efeito do movimento e uma negação do finito, ele não se configura enquanto ente de razão, posto que existe. Assim, obtém-se, de um lado, a quantidade absoluta (infinita) e o movimento que gera a determinação dessa quantidade; do outro lado, tem-se, e por consequência, a geração dos modos finitos, a determinação, a figura e a finitude. Deve ser observado que estes três itens — determinação, figura e finitude — são efeitos, e não causas. Isso significa dizer que nem a determinação é causa da figura, e nem a figura é causa da determinação: o movimento é que engendra ambos a partir da quantidade absoluta.

Ora, se é o movimento, enquanto determinação da extensão que faz com que surja um corpo, percebe-se, então, em que sentido deve ser lida a passagem acerca da figura e da determinação, contida na Carta 50.¹³ Nessa passagem, Espinosa afirma que a figura não é algo positivo, mas apenas um ente de razão; afirma também que a figura é uma determinação e que a determinação é uma negação. Ao se confrontar a Carta 50 com o §108 do TIE, percebe-se que o movimento é a causa da determinação da extensão e, portanto, do surgimento do corpo,¹⁴ da figura e da finitude. Espinosa não diz, em momento algum, que a figura é a **causa** da determinação. A figura é determinação, e só existe nos corpos finitos; mas não é por ela que os corpos são determinados. Enquanto efeito da determinação, a figura também é uma negação; mas, da mesma maneira, não é por ela que a negação se dá, ela não é a causa da negação. É pela determinação gerada pelo movimento

12 Deve-se notar que, para Espinosa, é o finito que é gerado a partir da negação do infinito, e não o inverso.

13 “No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser (*ejus non esse*). Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação.” (Ep. 50, 219; G IV 249). Neste momento, sigo a tradução da Carta 50 estabelecida por Marilena Chauí (cf. ESPINOSA, 1983).

14 Novamente, é esse o motivo pelo qual Espinosa afirma, na Carta 83, que a explicação da diversidade das coisas no mundo deve ser procurada em um atributo que exprima uma essência eterna e infinita.

que se passa da ideia da extensão absoluta para a ideia da extensão determinada, isto é, para a ideia do corpo; é pela determinação gerada pelo movimento que se passa do infinito para o finito. E, uma vez que o corpo gerado é finito, trata-se, então, de uma negação do infinito. Dessa maneira, temos (i) a extensão infinita que é (ii) determinada pelo movimento, gerando, assim, (iii) os corpos finitos. Esses corpos, enquanto finitos, são (iv) uma negação do infinito. Assim como os corpos, as figuras também são geradas a partir do movimento, e são uma determinação e negação pelo mesmo motivo; a diferença entre o corpo e a figura é que a figura não possui realidade tal qual um corpo ou o movimento (EIIP13L1), a figura é um mero ente de razão que usamos para circunscrever, na imaginação, um corpo.¹⁵ É precisamente por não existir e ser apenas um ente de razão que a figura não pode ser causa: o que não é não pode ser causa de coisa alguma. Ainda que Hegel (1990, p. 154) e outros comentadores digam o contrário, a negação, assim como a figura, não pode ser causa das coisas particulares. Em suma, mesmo para a determinação, a figura e a negação, deve-se buscar causas positivas, e, na filosofia de Espinosa, essa causa é o movimento (KV, II, 19, §8).¹⁶

As Cartas 6 e 32 nos dão bons exemplos de como os corpos podem ser gerados a partir do movimento. Na Carta 6, ao iniciar o seu comentário acerca da fluidez, Espinosa é taxativo ao criticar a afirmação de Boyle de que noções como fluidez, solidez, devem constar entre as afecções da matéria.

De minha parte, não concordo que se coloquem entre os gêneros supremos as noções que o vulgo forma sem método e que representam a natureza não como é em si mesma, mas relativamente aos nossos sentidos, e não quero que as misturemos (para não dizer que as confundimos) com as noções claras que explicam a natureza tal como é em si. Desse gênero são o movimento e o repouso e suas leis; de outro, o visível, o invisível, o quente, o frio e também — não recearia dizê-lo — o fluido e o sólido, que entram na classe das noções devido ao uso dos sentidos (Ep. 6, p. 57-58; G IV 28).

Na passagem acima, percebe-se que Espinosa rejeita todas as noções que se fundam nos testemunhos dos sentidos (visível, invisível, quente, frio, fluido, sólido, etc.) e que são empregadas por Boyle. Espinosa reduz todas as afecções da matéria ao movimento e ao repouso, e afirma que é a partir de tais noções que se explica a natureza tal como é em si. Na sequência do comentário Espinosa também tece críticas à afirmação, por parte de Boyle, de que “a primeira causa da fluidez é a pequenez das partes componentes [...]”. Segundo Espinosa, se “grandes corpos fossem movidos com velocidade proporcional à sua massa, na mesma relação da velocidade dos pequenos corpos com sua massa, eles deveriam ser chamados fluidos, se esse nome de fluido não fosse uma denominação extrínseca” (Ep. 6, p. 58; G IV 29). O que fica claro no comentário de Espinosa é que não se trata, aí, de reputar por falso e enganador tudo aquilo que os sentidos nos mostram, mas, antes, de não confundir as causas com os efeitos. Isto é, trata-se de não considerar as percepções dos sentidos como causas, mas como isto que realmente são — como efeitos. E o fato de se perceber um corpo como “fluido” etc., não é derivado de sua figura ou tamanho, mas do fato de serem movidos com uma determinada proporcionalidade em relação

15 Por aí se percebe, também, que o atributo nunca foi uma determinação. É o movimento quem determina a extensão.

16 “Assim, quando consideramos somente a *extensão*, não percebemos nela mais que *movimento e repouso*, a partir dos quais encontramos todos os efeitos que provêm dela. Esses dois *modos* estão no corpo de tal maneira que nada senão eles mesmos pode alterá-los.” (KV, II, 19, §8). Cf. também KV, I, 2, §27.

à sua massa. Isto significa dizer que o que caracteriza e individualiza um corpo não são suas “qualidades” ou figura, mas uma determinada proporção de movimento e repouso.

Ainda na Carta 6, Espinosa trará um outro exemplo bastante elucidativo para o tema do movimento enquanto causa que determina a extensão. Isso porque, ao comentar a separação das partes do leite, Espinosa dirá que a agitação do leite na batedeira faz com que ele adquira novos movimentos “para o qual todas as suas partes componentes não se prestam de maneira igual” (Ep. 6, p. 59; G IV 30), e que é isso que faz com que a manteiga se separe do soro láctico; e, como seu movimento não forma um todo com o movimento das partículas do soro do leite, essas partículas também não formam com ele um todo homogêneo e aderem umas às outras.¹⁷ O que esse exemplo das partículas de leite coloca em evidência é como, a partir do movimento, os corpos se formam. O exemplo do quilo e da linfa na Carta 32 não é senão uma variante do exemplo do soro láctico e da manteiga. O quilo e a linfa são corpos que, em conjunto, formam o sangue, assim como o soro láctico e a manteiga formam o leite. Trata-se, nos dois exemplos, de casos em que se explica a individuação a partir da proporção de movimento e repouso.

Considerações sobre algumas passagens da *Ética*

É a partir de tais considerações que as afirmações de Espinosa sobre o corpo na *Ética* devem ser compreendidas. Em EIP4, Espinosa afirma que uma coisa se distingue da outra ou pela substância ou pelas afecções. Dado que na filosofia de Espinosa os corpos são modos de uma mesma substância, então devem distinguir-se entre si pelas afecções. E quais seriam as afecções dos corpos admitidas por Espinosa? Isso é respondido EIIP13L1: “os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância.” Nessa passagem, Espinosa se refere unicamente ao movimento e ao repouso como as afecções dos corpos, e, por outro lado, em momento algum o autor afirma que a figura seja uma afecção corpórea. Depreende-se disso que o movimento e o repouso não são um tipo de afecção, ao qual a figura viria somar-se, mas, antes, são as únicas afecções do corpo, aquilo pelo qual eles se distinguem. A figura é apenas um ente de razão, e não uma afecção do corpo, motivo pelo qual os corpos não se distinguem por sua figura, marcas ou por seus vestígios.¹⁸

17 “[...] o mesmo corpo é mais leve ou pesado de acordo com a constituição e a natureza dos líquidos nos quais é mergulhado. É assim que as partículas de manteiga, quando flutuam no leite, formam parte do soro do leite. Mas quando o leite, **por sua agitação** na batedeira, adquire um **movimento novo**, para o qual todas as suas partes componentes não se prestam de maneira igual, apenas isso faz com que as partes da manteiga se tornem muito leves para constituir um líquido com o soro láctico e, ao mesmo tempo, muito pesadas para formar um fluido volátil com o ar. E como possuem configuração irregular, como se nota pelo fato de que elas não podem se prestar ao **movimento** das partículas do soro do leite, elas também não podem formar por si só um líquido, mas se apoiam ou se aderem umas às outras. Os vapores também, quando separados do ar, se transformam em água, e a água pode ser dita consistente se comparada ao ar” (Ep. 6, p. 59; G IV 30-31).

18 Lorenzo Vinciguerra faz uma distinção entre forma e figura na filosofia de Espinosa, e define a primeira como sendo a totalidade de figuras que podem revestir um corpo (Vinciguerra, 2005, p. 140). A sua tentativa de definir, dessa maneira, a essência do corpo não parece bem sucedida, uma vez que esbarra em elementos textuais que indicam que um corpo é definido por suas relações internas de movimento e repouso (EIIDef1; EIIP13L1; EIIP13Def), e não pela totalidade de figuras que ele é apto a receber. É essa mesma proporção de movimento e repouso que consta no exemplo do leite (Ep. 6) e também na definição de indivíduo da *Ética*: “Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a **transmitirem seu movimento uns aos outros**

Se os corpos distinguem-se pelas relações de movimento e repouso, não é senão porque tais relações os definem. Mais do que uma figura, o que define um corpo é uma determinação da quantidade através do movimento. Por exemplo, em EIIDef1, Espinosa define o corpo como sendo “um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa”. O que está em jogo nessa definição é a determinação da extensão. Ora, o que é que determina a extensão? É exatamente a essa pergunta que o §108 do TIE nos oferece uma resposta: “se o intelecto a percebe [a ideia de quantidade] através de uma causa, então ele a determina; assim, percebe, por exemplo, que um corpo nasce do movimento de um plano”. O §108 do TIE, a passagem acima citada da Carta 83 e EIIDef1 tratam exatamente da mesma coisa, qual seja, da determinação da extensão através do movimento, e, conseqüentemente, do surgimento de um corpo. Isso significa dizer não apenas que um corpo é resultante de um movimento, mas, também, que é o movimento quem determina internamente um corpo. É justamente porque o movimento determina internamente um corpo que “os corpos distinguem-se entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (EIIP13L1). E é porque o movimento determina internamente o corpo que Espinosa afirma que todos os corpos, ainda que em graus variados, são animados (EIIP13S).

Ao conceber que o movimento determina internamente o corpo, nos termos acima explicados, fica claro que a afirmação de que todo corpo é animado não equivale a reinserir as qualidades ocultas, ou qualquer sorte de tendência que incline a matéria para isso ou aquilo, para ali ou acolá. Não se trata de nenhuma forma que faça com que a matéria seja inclinada para uma coisa ou lugar; não se trata de pensar em algo que determine a matéria externamente, como se houvesse para cada corpo um *télos* que lhe servisse de destinação. Caso se queira uma imagem como ilustração, poder-se-ia imaginar duas maneiras de um corpo ser determinado ao movimento. A primeira é pensar essa determinação como se fosse um imã que, externamente, determina o ferro ao movimento, que o inclina para um determinado fim. A segunda maneira é pensar que o movimento determina o corpo como um motor que, internamente, impele um automóvel a mudar de lugar. Nesse caso, não se pode dizer que o carro se move porque há um *télos* que o inclina. Poder-se-ia indagar qual seria esse motor que internamente impele o corpo? Diante dessa pergunta responder-se-ia que esse motor é a expressão do dinamismo de um Deus imanente. Ocorre que um corpo concebido de maneira estática jamais exprimiria alguma essência de Deus. Isso porque Deus implica em movimento — seja porque é causa de si, seja porque *hayah* não pode ser concebido sem recorrer a alguma sorte de dinamismo —; assim, na medida em que esse corpo exprime uma essência de Deus, esse corpo exprime alguma sorte de dinamismo; ou, melhor dizendo, esse corpo é resultado e exprime alguma sorte de dinamismo,¹⁹ esse corpo explica o dinamismo de Deus. Não se trata de recuperar as qualidades ocultas e/ou anímicas da matéria, já banidas por Descartes. Não se trata, muito menos, de reinserir o movimento como uma propriedade de um corpo figurado, mas, antes de evidenciar que um corpo é efeito de um movimento, é resultante de uma determinada proporção de movimento e repouso. Ao conceber o corpo como resultante de uma determinada proporção de movimento e repouso (ou seja, como uma determinação da quantidade

segundo uma proporção definida [*ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent*], diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distinguem dos outros por essa união de corpos.” (EIIP13Def.) (negrito nosso).

19 Optamos por essa segunda formulação na medida em que ela coloca o corpo como efeito de um movimento.

infinita), Espinosa torna o movimento algo intrínseco, imanente ao corpo. O corpo não é animado porque possui uma *ânima*, mas, antes, porque exprime e explica o dinamismo que o determina internamente, porque exprime a potência de Deus. É isso que faz com que Espinosa afirme que todo corpo é animado, e, ao mesmo tempo, defenda uma distinção real entre pensamento e extensão. É esse movimento concebido (i) de modo intrínseco ao corpo, e (ii) como expressão da potência divina, que faz com que Espinosa não caia em alguma sorte de ocasionalismo. Não há, aí, intervenção de Deus; o que há é a sua expressão.

Ora, havendo expressão de Deus, ao invés de intervenção ou algum apelo às formas anímicas, ficam mantidas, portanto, as leis de movimento mecânico e da transmissão de movimento através do choque (cf. EIIP13L3 e seu corolário, e os axiomas 1 e 2 que lhe seguem). Essas mesmas leis de movimento são, também, as leis de Deus (*Deus sive natura*)²⁰ exprimindo-se na matéria. Ocorre que, diferentemente da cinemática que analisa o movimento sem se preocupar com suas causas, o que Espinosa funda é uma dinâmica — que analisa o movimento levando as suas causas em consideração (cf. Gueroult, 1974, p. 177-179). O fato da dinâmica levar em consideração as causas do movimento está em perfeita harmonia não apenas com o método genético defendido por Espinosa, mas também, com a concepção de um Deus que é causa de si.

A concepção de corpo de Espinosa é, toda ela, um elogio do movimento em detrimento da figura. Dessa maneira, o corpo sai da posição de uma coisa inerte, ao qual só resta a passividade (ser movido e/ou receber figuras, ou formas anímicas), e passa a ocupar a posição de algo ativo, algo que exprime uma essência de Deus, que exprime um *quantum* de potência de Deus. É acerca desse corpo, assim definido, que Espinosa lança a questão: o que pode um corpo? Obviamente essa indagação é também uma crítica a toda a tradição anterior a Espinosa: ao corpo inerte de Descartes, às formas anímicas que também reduziam o corpo à passividade. Mas não é apenas quando concebida enquanto crítica que essa afirmação soa forte. Ela soa ainda mais forte quando escutada como uma real constatação de ignorância. É acerca desse corpo que não depende da mente e nem de alguma *ânima* para ser movido, é acerca desse corpo que possui sua própria potência que nada sabemos.

Acerca desse corpo não se sabe o que ele pode “exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente”. Ora, e quais são as leis da natureza? As leis da natureza são as leis do movimento. A extensão sem o movimento é estática, é o movimento quem engendra alterações no mundo físico, por isso as leis da natureza são as leis do movimento. São as leis do movimento que determinam a extensão, gerando este ou aquele corpo. E, se ignoramos o que pode um corpo exclusivamente pelas leis da natureza considerada apenas corporalmente, é porque “ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções”. Esse corpo, diz Espinosa em uma perplexa constatação de ignorância, “é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente” (EIIP9S).

20 “A palavra lei, tomada em sentido absoluto, significa aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie agir sempre de uma certa e determinada maneira. [...] A lei que depende da necessidade natural é aquela que deriva necessariamente da própria natureza, ou seja, da definição de uma coisa [...]. Que, por exemplo, todos os corpos quando encontram outros menores, percam tanto movimento quanto o que lhes transmitem, é uma lei universal dos corpos que decorre da necessidade da natureza. De igual modo, que um homem, quando se lembra de uma coisa, imediatamente se lembre de outra que lhe é parecida ou de que tinha se apercebido simultaneamente com a primeira, é ainda uma lei que decorre necessariamente da natureza humana.” (TTP, IV, p. 66; G III 57-58).

Com essa constatação Espinosa abre um novo horizonte de pesquisas e indagações acerca do corpo, isso porque a discussão sobre o que pode um corpo é, na verdade, uma discussão sobre a natureza da matéria.²¹ O que está em jogo em EIIP2 é justamente o fato de que “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso [...]” No escólio, Espinosa imagina duas possíveis objeções a tal afirmação. A primeira é que alguns dirão que a experiência ensina que, sem a mente, o corpo ficaria inerte; e a segunda objeção é que não seria possível deduzir “em virtude exclusivamente das leis da natureza, enquanto considerada apenas sob seu aspecto corporal, as causas dos edifícios, dos quadros” etc. Para rebater tais objeções, e mostrar o que um corpo pode fazer levando em consideração exclusivamente a natureza corpórea e suas leis, e sem o concurso da mente, Espinosa cita dois exemplos. O primeiro é o exemplo do que os sonâmbulos fazem durante o sono. O segundo exemplo é o da estrutura do corpo humano. No primeiro caso, ele mostra que o corpo do sonâmbulo move-se sozinho, sem que, para tanto, haja algum ato da mente; e que, portanto, deveríamos deduzir esses movimentos e tudo o mais unicamente da natureza do corpo. No segundo caso, Espinosa coloca em evidência que o corpo humano — que não foi construído pelo engenho humano — supera em engenhosidade todos os edifícios, quadros, e demais obras humanas. Nesse segundo caso, o que o autor pretende colocar em relevo é que a complexidade e engenhosidade do corpo humano devem ser deduzidas de sua própria natureza, e não da natureza da mente. Os dois exemplos do escólio de EIIP3 deixam claríssimo que a pergunta pelo que pode um corpo, é colocada em relação à natureza do corpo, isto é, à matéria e sua constituição. Questionar pelo que pode um corpo é questionar pela constituição da matéria, por sua definição, o que é perfeitamente condizente com as preferências filosóficas de Espinosa.²²

O corpo e a mente

Conhecer o que pode um corpo é importante não apenas por conta do corpo unicamente, mas também porque nos ajuda a compreender melhor os limites da mente.²³ Não se pode nunca esquecer que, ao colocar a questão pelo que pode um corpo, Espinosa insere limites também ao campo de ação da mente. A natureza do corpo e as coisas que os sonâmbulos fazem durante o sono não podem ser deduzidos da natureza da mente, não são frutos de algum tipo de ação da mente. E não apenas isso:

[...] a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. Ensina também que as **decisões da mente** nada mais são do que os próprios apetites: elas **variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo**. Assim, cada um regula tudo de acordo com o seu próprio afeto [...]. Sem dúvida, tudo isso mostra claramente que **tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas**, ou melhor, são **uma só e mesma coisa**, que chamamos

21 Aliás, a identificação entre corpo e matéria é feita por Espinosa nas Cartas 81 e 83, e também, em PP-CIIP2.

22 Na Carta 56, à Hugo Boxel, Espinosa claramente se alinha ao lado de uma tradição materialista (Demócrito, Epicuro e Lucrecio), opondo-se dessa maneira, a filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles. Cf. Ep. 56, p. 238-239; G IV 261-261.

23 “Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união [entre mente e corpo] adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo” (EIIP13S).

decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão **e deduzida das leis do movimento e do repouso**, o que se verá mais claramente no que resta ainda a dizer (EIIIP2S).

É curioso que uma digressão sobre o corpo e as decisões da mente seja colocada como um escólio a uma proposição que afirma que corpo e mente não podem determinar um ao outro; e mais curioso ainda que essa digressão se siga à afirmação de que não sabemos o que pode um corpo. Ocorre que muitas coisas que decorreriam exclusivamente da natureza do corpo, e que poderiam ser deduzidas unicamente das leis do movimento e do repouso, são atribuídas à natureza da mente. Essa atribuição se dá justamente porque, quando se define o corpo como uma massa inerte, termina-se por atribuir à mente muitas coisas que não podem ser deduzidas da sua natureza. É porque o corpo é definido como uma massa inerte que se busca em outras naturezas a causa de seu movimento; e, porque se busca em outras naturezas a causa do movimento do corpo, atribui-se a essas naturezas, também, a causa daquilo que decorre única e exclusivamente dos movimentos corpóreos; e, por isso, costuma-se atribuir à mente coisas que decorrem das leis de movimento e repouso, e não de sua natureza; ou seja, porque se atribui ao corpo menos do que aquilo que ele pode, atribui-se à mente, por outro lado, mais do que aquilo que ela pode. É por isso que, para compreender adequadamente a relação entre a mente e o corpo se faz necessário compreender, antes, a natureza do corpo e o que ele pode por si mesmo (EIIIP13S). Enquanto ainda não se sabe o que pode um corpo, também não se sabe com clareza o que pode a mente.²⁴ E se os homens concebem que sua mente é livre para determinar o corpo é somente porque ignoram a causa pela qual o corpo é determinado: eis o motivo pelo qual há tanta tagarelice acerca das decisões da mente, como se elas pudessem interferir nas determinações corpóreas.

Mente e corpo agem, cada um, segundo suas próprias regras e em concomitância — uma vez que exprimem uma e mesma substância. “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso”. Se acreditamos no contrário é porque ainda não sabemos o que pode um corpo; e se ainda não sabemos o que pode um corpo é porque o definimos mal, e parcamente o investigamos. Conhecer o corpo — o que ele é, sua potência e suas leis — é crucial para o conhecimento da mente: seja porque o corpo é o objeto da mente, seja porque muito daquilo que é atribuído à mente deveria ser deduzido do corpo.

Compreende-se, por aí, também a concepção espinosana de desejo — que, aliás,

24 A relevância do conhecimento do corpo para a correta compreensão da mente se faz clara na Segunda Parte da Ética. Essa parte da obra dedica-se a tratar “da natureza e origem da mente”, como indica o título. No Prefácio da Segunda Parte, Espinosa nos diz que, neste momento de sua obra, não tratará de todas as coisas, mas apenas daquelas que “possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana [...]”. Findo o brevíssimo prefácio e iniciando a abordagem dos temas que nos conduzirão “como que pela mão” ao conhecimento da natureza e origem da mente, a primeira coisa que encontramos é a definição de corpo. Excetuando-se EIIDef3, o termo “mente” (*mens/mentis*) só ocorrerá em EIIP11, quando Espinosa trata do ser atual da mente. Em EIIP12 e EIIP13 Espinosa tratará da relação da mente com o seu objeto. É salutar, também, que a Pequena Física conste em EIIP13, uma das proposições nas quais Espinosa ainda está iniciando o tema da mente (lembramos que, excetuando EIIDef3, o termo “mente” só aparece em EIIP11). Tais considerações — e muitas outras que poderiam ser acrescentadas — revelam a importância que a concepção de corpo possui para a filosofia de Espinosa, e de como o seu conhecimento é importante para que conheçamos a “natureza e origem da mente”. O conhecimento do corpo é a versão espinosana de uma crítica da mente.

também está em pauta em EIIIP2S. O desejo, segundo Espinosa, é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem;²⁵ o apetite, por sua vez, é o esforço (*conatus*) por perseverar na existência, quando este esforço é referido simultaneamente à mente e ao corpo. Em EIIIP2S, Espinosa fala em apetite — e não em desejo — justamente porque se trata de evidenciar a falta de consciência das causas desse apetite. Assim, o movimento, enquanto determinação interna do corpo é que o impele a permanecer na existência, e é através desse movimento que devem ser deduzidas as determinações internas — e não de uma pretensa falta.²⁶ “Um homem embriagado também acredita que é pela livre decisão de sua mente que fala aquilo sobre o qual, mais tarde, já sóbrio, preferiria ter calado.” (EIIIP2S) Se esse homem é levado a falar não é porque algo lhe falta, mas por uma determinação interna das relações de movimento e repouso do seu corpo. Se isso aparece como uma falta para a sua mente não é senão porque, ao tomar consciência da necessidade de falar, ele ignora as causas que assim determinam. Quando se ignora as causas que internamente determinam à fala, busca-se o motivo para assim proceder em uma causa final que precisaria ser alcançada.²⁷ Ou seja, a causa do desejo ser concebido enquanto falta — e não enquanto determinação interna — reside na ignorância daquilo que pode um corpo.

É justamente o fato de o desejo ser concebido como uma determinação interna que faz com que Espinosa inverta a relação entre desejo e juízo de valor. A partir da *Ética*, o desejo não mais será pensado como “uma inclinação da mente a algo que ela avalia como bom” (KV, II, 16, §2), mas, inversamente, Espinosa dirá que “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa”.(EIIIP9S)²⁸ É o desejo quem produz o juízo de valor, e não o inverso. À mente cabe conhecer como esse juízo de valor é produzido, isto é, conhecer suas determinações, suas causas; e conhecer as causas é alterar o sentido daquilo que é afirmado ou negado.²⁹

25 “Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem.” (EIIIP9S)

26 Seja essa falta concebida enquanto lugar natural ao qual se deve chegar, ou qualquer realização que seja remetida a uma causa final.

27 A ilusão da causa final decorre justamente do fato de se ter consciência do efeito e ignorar a causa: “Com efeito, **disso se segue** [*sequitur*], em primeiro lugar, que, por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram. **Segue-se** [*sequitur*], em segundo lugar, que os homens agem, em tudo, em função de um fim [...]” (EIAp.), (negrito nosso).

28 Essa inversão radical na concepção do desejo é devedora de outras alterações na filosofia de Espinosa que não serão desenvolvidas aqui. É importante destacar apenas que duas alterações radicais ocorrem entre o KV e a *Ética*. A primeira delas é acerca da relação entre corpo e mente, que era pensada em termos de causalidade, posição que só será abandonada a partir da *Ética*. A segunda alteração se dá na concepção do *conatus* como essência do homem, que também só passará a vigorar no pensamento de Espinosa a partir da *Ética*. Além da inversão da relação entre juízo de valor e desejo, outro efeito notável das alterações elencadas se dão na concepção dos afetos na *Ética*, que diferem substancialmente do KV. Sobre o assunto, cf. Ferreira, 2015, p. 87-95.

29 Por exemplo, “se um amante julga que seu desejo é direcionado a um objeto externo — o ser amado — por conta das qualidades deste último, acreditará que seu desejo é determinado externamente pelas qualidades do ser amado, e, neste sentido, julgar-se-á — e será de fato — refêem de seu próprio desejo. Se este mesmo amante compreende que o seu amor decorre de sua própria alegria mais do que do ser amado, e que este é apenas uma causa exterior que acompanha a sua alegria (cf. EIIIP13S), verá a si

O desejo e os contemporâneos

Na filosofia de Espinosa, o apetite, assim como o desejo, é concebido como determinação interna das disposições corporais — e não como uma falta. Isso significa colocar o desejo enquanto categoria produtora, ativa. Essa concepção de desejo, como se pode perceber, é diretamente ligada à concepção de matéria e de sua relação com o movimento; e é exatamente essa concepção que trará consequências cruciais para alguns filósofos da contemporaneidade como, por exemplo, Nietzsche e Deleuze.

Em um postal a Franz Overbeck, datado de 1881, Nietzsche claramente afirma sua admiração por Espinosa.

[...] este pensador [Espinosa], o mais fora da norma e o mais solitário, me é o mais próximo justamente nestas coisas: ele nega o livre-arbítrio —; os fins —; a ordem moral do mundo —; o não-egoísmo —; o mal —; se certamente também as diferenças são enormes, isso se deve mais à diversidade de época, de cultura, de ciência (Nietzsche, 2007, p. 137).

Os pontos elencados por Nietzsche são associados à concepção de desejo tal qual ela é anunciada na *Ética*. Isso porque a concepção do desejo, enquanto determinação interna, implica na negação do livre-arbítrio, na negação de uma causa final que determine o desejo; negar o livre-arbítrio e as causas finais é negar, por consequência, qualquer ordem moral do mundo ou alguma sorte de mal a ser evitado; e, por fim, se os indivíduos são determinados por seu esforço em permanecer na existência, nega-se, então, o não-egoísmo. A concepção de desejo trazida pela *Ética* bem como sua relação com o juízo de valor aparece, por exemplo, ao longo de toda a *Genealogia da moral* (1887). Nessa obra, o propósito de Nietzsche é justamente mostrar que nossos juízos de valor não brotam de uma pretensa causa final, de uma utilidade — como o pretendia Paul Rée —, mas do corpo.³⁰ A maneira como Nietzsche resolve o aforismo que inicia a Terceira Dissertação da *Genealogia da Moral* mostra claramente que ele não concebe o desejo como uma inclinação a algo que nos falta. Isso porque, ao explicar o motivo pelo qual o homem “preferirá ainda querer o nada a nada querer”, Nietzsche mostra precisamente que o “querer o nada” almejado pelo ideal ascético é uma determinação interna do desejo, uma determinação de um corpo fraco (uma moral de escravo, na terminologia nietzschiana), que, no entanto, ainda busca estabelecer valores, e, à sua maneira, se afirmar — e por isso difere do “nada querer”. (Nietzsche, GM, III, §28) A solução apresentada por Nietzsche só é possível porque o desejo não foi concebido como uma inclinação da mente a algo que ela avalia como bom, mas, inversamente, foi concebido como determinação interna, como fonte de onde surgem os juízos de valor.

A ilusão do juízo de valor enquanto causa final do desejo também é criticada em *Assim falava Zaratustra*. No capítulo intitulado “Do Pálido Criminoso”, Nietzsche oferece a imagem do indivíduo cujo corpo é um conjunto de forças que atuam por si mesmas, e que não compreende a razão dos seus atos, e nem os motivos que ele mesmo cria para si.

mesmo como causa adequada deste amor e, ainda que este amor permaneça, permanecerá, todavia, como que transformado e menos suscetível às cegueiras próprias deste sentimento” Ferreira, 2015, p. 188.

30 “Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem no azul.” Nietzsche, GM, Prefácio, §7. Sobre o assunto, cf. Prefácio da *Genealogia da moral*.

Mas uma coisa é o pensamento, outra, a ação; e outra, ainda, a imagem da ação. A roda da causalidade não gira entre elas. [...] Ouvi, juízes! Ainda há outra loucura: e esta é antes da ação. Ah, não penetraste bastante a fundo nessa alma. Assim fala o rubro juiz: ‘Por que, afinal, assassinou esse criminoso? Ele queria roubar.’ Mas eu vos digo: a sua alma queria sangue e não roubo, a sua alma tinha sede da volúpia da faca. A sua pobre razão, porém, não compreendeu essa loucura e foi ela que o persuadiu. ‘Que importa o sangue!’, disse; ‘não queres, ao menos, nesta ocasião, praticar um furto? Tirar alguma vingança?’ E ele deu ouvidos à sua pobre razão; como capa de chumbo sentia sobre si essas palavras — e, então, roubou enquanto matava. [...] Que é esse homem? Um novelo de cobras bravias, que é raro estarem quietas, quando juntas — e, então, cada uma por sua conta, vão pelo mundo afora à procura de presa (Nietzsche, ZA, I, Do pálido criminoso, p. 55).

Assim como Espinosa, também Nietzsche concebe que é o desejo, em última instância, quem cria os motivos para a ação. Se esses motivos, criados pelo desejo, aparecem para o indivíduo como causa do desejo não é senão porque a “pobre razão” deste indivíduo não compreende aquilo que a determina; e porque ignora o que a determina, a razão encontra falsas motivações — e foi assim que o pálido criminoso “roubou enquanto matava”. “Que é esse homem?”, nos indaga Zaratustra. Esse homem é um conjunto de forças que atuam por si mesmas, conforme suas próprias regras. Caso o pálido criminoso compreendesse o que é — e o que pode — o seu corpo, compreenderia as causas que determinam o seu desejo e seus juízos de valor.

Esses dois exemplos mostram com clareza os impactos da concepção de desejo espinosana para a filosofia de Nietzsche. Em Nietzsche, assim como em Espinosa, o desejo não é concebido como falta, mas como determinação interna, como impulso, pulsão (*Trieb*), como categoria ativa e produtora. Essa concepção de desejo também aparece na filosofia de Gilles Deleuze e está por detrás da crítica que este, juntamente com Guattari, endereça a Freud. Uma das teses centrais dos autores, em *O Anti-Édipo*, é precisamente o fato de que, segundo eles, Freud concebe um inconsciente passivo diante de um teatro de representações, ao passo que o inconsciente seria antes uma usina, uma fábrica.³¹ Assim como em Espinosa ou em Nietzsche, para Deleuze e Guattari o desejo também é uma categoria ativa.³² N’*O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari têm por objetivo justamente desmistificar a concepção de desejo como falta, e evidenciar como as ilusões oriundas de tal concepção são fomentadas na produção social, no intuito de submeter o desejo a uma organização prévia que a ele se rebate.³³

31 “A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejanter, a das produções do inconsciente. Mas, com o Édipo, essa descoberta foi rapidamente ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se um inconsciente produtivo por um inconsciente expressivo (o mito, a tragédia, o sonho...)” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 40)

32 “Assim que colocamos o desejo do lado da aquisição, fazemos dele uma concepção idealista (dialética, nilista) que o determina, em primeiro lugar, como falta, falta de objeto, falta do objeto real.” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 41). “Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade. [...] Nada falta ao desejo, não lhe falta o seu objeto” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 43). “Não é o desejo que se apoia nas necessidades; ao contrário, são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo produz. A falta é um contrafeito do desejo, depositada, arrumada, vacuolizada no real natural e social.” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 44)

33 “Sabemos bem donde vem a falta — e o seu correlato subjetivo, o fantasma. A falta é arrumada, orga-

Como se sabe, uma das principais vozes que, na contemporaneidade, ecoam a pergunta espinosana acerca do que pode um corpo é o filósofo francês Gilles Deleuze. Ocorre que Deleuze parece estar mais atento aos efeitos do que às causas, isto é, diante da proposta do questionamento e da proposta de redefinição de matéria, o filósofo francês atenta apenas para os seus impactos para o campo do desejo. Mesmo quando diz algo sobre a física, Deleuze parece reduzir a discussão acerca da concepção de matéria, das leis de movimento e dos princípios a uma “teoria dinâmica do poder de ser afetado”.³⁴ Ora, não se sabe quais leis de movimento daí poderiam ser deduzidas, nem quais princípios físicos poderiam ser explicados por um “poder de ser afetado”. Ao reduzir o corpo à sua capacidade de afetar e ser afetado, Deleuze ignora completamente a discussão sobre os princípios físicos da matéria e suas leis de movimento. É verdade que a discussão acerca da matéria e do que pode um corpo traz impactos diretos para a teoria dos afetos e para o desejo, mas isso não significa que ela se esgote na teoria dos afetos, e muito menos que princípios físicos daí sejam derivados. Ao trazer à tona o exemplo de um sonâmbulo que se move independente das decisões da mente, Espinosa pretende dizer de um corpo que se move segundo suas próprias regras, de um corpo que age e padece segundo as regras do movimento e do repouso. Espinosa diz, antes de tudo, de um corpo que é efeito do movimento e de suas leis (cf. TIE, §108; KV, I, 2, §27; KV, II, 19, §8; Ep. 6; Ep. 32), e não o inverso, ou seja, de leis de movimento e repouso que sejam derivadas do corpo. É o desejo que deve ser compreendido a partir dos princípios físicos da matéria, e não o inverso. A mente não pode intervir nessas regras, ela pode apenas — e nisto reside sua potência própria — compreendê-las, formar ideias dessas leis, e compreender melhor seus afetos.

Evidentemente, como o próprio Espinosa o diz, quanto mais um corpo pode agir ou padecer de outros corpos simultaneamente, mais ele tem de potência, e, conseqüentemente, mais sua mente tem de potência (EIIP13S). No entanto, caso um corpo fosse reduzido a uma massa inerte, jamais poderíamos falar de sua potência de agir, menos ainda de agir simultaneamente sobre vários outros corpos. É por isso que a discussão sobre o que pode um corpo remete, em sua raiz, à discussão acerca da definição de matéria e de sua relação com o movimento. É curioso que, ao colocar a questão na contemporaneidade, Gilles Deleuze ignore solenemente a questão da concepção de matéria em Espinosa, e que faça a discussão sobre o que pode um corpo girar apenas em torno das afecções.³⁵ Isto diz muito

nizada, na produção social. É contraproduzida pela instância de antiprodução que se assenta sobre as forças produtivas e se apropria delas. Ela nunca é primeira: a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior; a falta que vem alajar-se, vacuolizar-se, propagar-se de acordo com a organização de uma produção prévia. É a arte de uma classe dominante essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância de produção, descarregar todo o desejo no grande medo de se ter falta, fazê-lo depender do objeto de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo é vinculada ao fantasma (nada além do fantasma).” (Deleuze; Guattari, 2010, p. 45).

34 “Em Espinosa, nota-se a conciliação de duas inspirações fundamentais. Segundo a inspiração física: um poder de ser afetado permanece constante para uma mesma essência, quer seja ela preenchida por afecções ativas ou por afecções passivas; o modo é, então, tão perfeito quanto ele pode ser.” (Deleuze, 1968, p. 205) (tradução nossa). “O mecanismo rege os corpos existentes infinitamente compostos. Mas este mecanismo reenvia, primeiramente, a uma teoria dinâmica do poder de ser afetado (potência de agir e de padecer); e, em última instância a uma teoria da essência particular, que se exprime nas variações desta potência de agir e padecer” (Deleuze, 1968, p. 209) (tradução nossa)

35 “Qual é a estrutura [fabrica] de um corpo? O que pode um corpo? A estrutura de um corpo é a composição de sua relação. O que um corpo pode é a natureza e os limites de seu poder de ser afetado” (Deleuze,

não apenas sobre a maneira como Espinosa é lido na contemporaneidade, mas, sobretudo, sobre a própria contemporaneidade. O fato é que a pergunta sobre o que pode um corpo parece não se fazer ouvir em sua plenitude na contemporaneidade: escutamos apenas os impactos dessa discussão para a temática do desejo, mas ignoramos a sua relação com a definição de matéria. O tema da concepção da matéria e do que ela pode por si mesma não parece ser relevante nem mesmo para a tradição materialista que se instaurou após Marx. É curioso que as tradições materialistas atuais estejam mais preocupadas em discutir cultura, ideologia, e tudo o mais que não seja material, e que ignorem justamente a definição de matéria e aquilo que ela pode por si mesma. Materialismo, Fenomenologia, Estruturalismo, Pós-Estruturalismo etc., para nenhuma dessas tradições parece ser relevante o tema da matéria e sua relação com os princípios físicos. Para todas elas o fundamento último da realidade parece residir em algo de espiritual, de imaterial: a cultura, a ideologia, o sujeito, a estrutura, o desejo, o significante. Em meio a todo esse debate espiritual, a matéria — essa que flui, em eterno movimento — parece escoar por dedos desatentos. Em meio a uma época em que os filósofos parecem se recusar a debater sobre a natureza da matéria e os princípios físicos, a confissão de ignorância de Espinosa ainda ecoa estrondosa em nossos ouvidos, mesmo que nos recusemos a escutá-la: ainda não sabemos o que pode um corpo. Convém, então, repeti-la, e deixar que o próprio Espinosa conclua esse texto:

O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo — exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente — pode e o que não pode fazer. Pois ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo que fosse capaz de explicar todas as suas funções, sem falar que se observam, nos animais, muitas coisas que superam em muito a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem muitas coisas, nos sonhos, que não ousariam fazer acordados. Isso basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente (EIIIP2S).

Referências Bibliográficas

- ADAM, C; TANNERY, P. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1964-74. (12 vols.)
- AUDIÉ, F. 2007. *Spinoza et les mathématiques*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- CHAUÍ, M. 1983. Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch de Espinosa. In: CHAUÍ, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1999. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CUSTÓDIO, M. A. D. Causa e transferência de movimento nas interações do sistema cartesiano. In: **Revista Ideação**, nº 28, v. 1, jul-dez 2013, p. 13-45.
- DELEUZE, G. 1968. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit.

1968, p. 198.). (Tradução nossa). “A grande questão que se coloca a propósito do modo existente finito é: alcançará afecções ativas, e como? Essa questão é a questão ‘ética’ propriamente falando.” (Deleuze, 1968, p. 199) (tradução nossa). “Não sabemos o que pode um corpo, diz Espinosa. Não sabemos de quais afecções somos capazes, nem até onde vai nossa potência. Como poderíamos saber de antemão? Desde o início de nossa existência, somos necessariamente preenchidos de afecções passivas” (Deleuze, 1968, p. 206) (tradução nossa).

- _____. 2002. *Espinosa — filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta.
- DESCARTES, R. 1996. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editora Nova Cultural, (Coleção Os Pensadores).
- _____. 2002. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida (Cord.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- ESPINOSA, B. 1983. Pensamentos metafísicos. In: **Espinosa — Vida e Obra**. São Paulo: Editora Abril Cultural, (Coleção Os Pensadores).
- _____. 2004. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2008. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2009. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- _____. 2012. *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem estar*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Frago e Luis Cesar Guimarães Oliva. São Paulo: Autêntica.
- _____. 2015. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução e notas de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- FERREIRA, G. 2015. *De sensatio a affectus: a genealogia do pensamento de Espinosa sob a ótica da relação corpo-mente*. Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Campinas.
- GEBHARDT, C. 1925. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, (4 vols.).
- GLEIZER, M. 1998. Espinosa e a ideia quadro cartesiana. In: **Analytica**, v. 3, n. 1, p. 75-89, 1998.
- GUINSBURG, J.; CUNHA, N.; ROMANO, R. 2014. (Orgs.). *Spinoza: Obra completa*. Tradução de notas por Jacob Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, (4 vols.)
- GUEROULT, M. 1968. *Spinoza, I — Dieu (Éthique I)*. Paris: Aubier-Montaigne.
- _____. 1974. *Spinoza, II — L'âme (Éthique II)*. Paris: Aubier-Montaigne.
- HEGEL, G.W.F. 1990. *Lectures on the History of Philosophy* (vol. III). Berkeley: University of California Press.
- MANCOSU, P. 1996. *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- NIETZSCHE, F. 1989. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. 1998. *A genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. A Franz Overbeck na Basiléia (cartão postal). In: **Cadernos Espinosanos: Estudos sobre o século XVII**, no 16, jan-jun. 2007, p. 136-137.
- REZENDE, C. 2009. *Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus de Intellectus Emendatione de Espinosa*. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo.

- _____. 2004. Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no *Tratado da emenda do intelecto*. In: **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, série 3, v. 14, n. 1, p. 59-118.
- VINCIGUERRA, L. 2005. *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*. Paris : Vrin, 2005.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.