

# Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 48 jan-jun 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM *estudo em argila para uma escultura de Spinoza* (1860-1880)  
de Eugène Lacomblé (1828-1905), escultor residente da cidade de Delf, Países Baixos.

ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA: DUAS ORDENS DE  
CAUSALIDADE, DEDUÇÃO DOS MODOS FINITOS  
E A LIBERDADE EM ESPINOSA<sup>1</sup>

Giorgio Ferreira

Professor, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, Brasil

giorgio.ferreira@gmail.com

**RESUMO:** O presente artigo tem por meta analisar a possibilidade de conciliação entre a determinação e a liberdade em Espinosa. Dessa maneira, o artigo iniciará tratando das duas séries causais indicadas por Espinosa no §100 do TIE: a “série das coisas fixas e eternas” e a “série das coisas singulares mutáveis”. A abordagem dessas duas séries causais tem por meta compreender o que as distingue e as implicações dessa distinção para a filosofia de Espinosa. Em seguida analisar-se-ão as noções de essência objetiva e essência formal evidenciando que o que está em jogo em EIIP7 é a adequação entre essas duas essências, e não uma adequação entre a essência e a existência. Nesse momento também será evidenciado que o tipo de causalidade que está em jogo em EIIP7 e EIIP8 é uma causalidade imanente, do tipo todo-parte, a qual se faz entre o conjunto e seus subconjuntos: ser parte é ser um subconjunto de Deus. Feito isso, mostrar-se-á que no âmbito da existência dos subconjuntos — e não no âmbito de sua essência — é possível autonomia relativa interpares, desde que essa autonomia seja concebida como subordinada aos conjuntos anteriores. Nesse momento também será evidenciado em que medida os modos finitos podem ser deduzidos da substância infinita sem que isso implique a negação de sua liberdade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Essência; existência; causalidade; determinação; liberdade.

1 Artigo produzido como resultado de pesquisa de pós-doutorado realizada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG sob supervisão do docente Dr. Cristiano Novaes de Rezende.

## I. A SÉRIE DAS COISAS FIXAS ETERNAS E A SÉRIE DAS COISAS SINGULARES E MUTÁVEIS: A ORDEM DA ESSÊNCIA E A ORDEM DA EXISTÊNCIA

Nos parágrafos 95-100<sup>2</sup> do Tratado da emenda do intelecto<sup>3</sup> (G II 34-36), Espinosa trata da ordem que se deve seguir para o conhecimento das coisas. Assim, no §96 Espinosa indica quais os requisitos para uma definição adequada, e, no §97, os requisitos para a definição da coisa incriada, ou Deus. Seguindo em sua discussão, Espinosa afirma que a melhor conclusão é aquela retirada de uma essência afirmativa, motivo pelo qual seria importante conhecer as coisas particulares (TIE, §98). A partir de tais considerações, Espinosa afirma que as percepções devem ser ordenadas e unidas para que se possa conhecer a natureza do ser incriado e, a partir de sua essência objetiva, fazer com que a mente reproduza a ordem da natureza e possa deduzir as ideias das coisas físicas, isto é, dos seres reais. Nesse momento Espinosa distingue duas séries: a “série das coisas fixas e eternas” [*seriem rerum fixarum, aeternarumque*] e a “série das coisas singulares mutáveis” [*seriem rerum singularium mutabilium*] (ESPINOSA, 2004, TIE, §100, p. 59).

Segundo Espinosa, a ordem correta em que as percepções devem ser agrupadas é a que é dada pela série das coisas fixas e eternas, ou seja, a ordem das causas e dos seres reais (TIE, §99) pois é essa ordem que nos dá as determinações intrínsecas de uma coisa (TIE, §101). Essa é a série na qual as leis estão inscritas “como em seus verdadeiros códigos, leis segundo as quais todas as coisas singulares se fazem e se ordenam” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, p. 59). Dessa maneira, as coisas fixas e eternas, ainda que singulares, são “como que universais, isto é, como que gênero das definições das coisas singulares mutáveis e causas próximas de todas as coisas” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, pp. 59-60); ou seja, é essa série que fornece as propriedades intrínsecas ou essência de algo, e, por isso, ela é o que importa ser conhecido e prepondera sobre a série das coisas singulares mutáveis (TIE, §101-102). Por outro lado, a série das coisas singu-

2 Numeração Bruder

3 Doravante referido como TIE.

lares mutáveis é descrita como algo cuja quantidade ultrapassa todo número e que abrange “infinitas circunstâncias atinentes a uma e mesma coisa, cada uma das quais pode ser a causa de que a coisa exista ou não exista, uma vez que sua existência não tem nenhuma conexão com sua essência” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, p. 59). A série das coisas singulares mutáveis fornece apenas denominações extrínsecas de uma coisa e, por isso, não é o que importa ser compreendido; ademais, a série das coisas singulares mutáveis depende tão intimamente das coisas fixas e eternas que sem ela não pode nem existir nem ser concebida. Tem-se, assim, de um lado, a série das coisas fixas e eternas, as verdades eternas, a ordem das essências, das causas e dos seres reais; do outro lado, a série das coisas singulares mutáveis, que “não é uma verdade eterna [*non est aeterna veritas*]” (ESPINOSA, 2004, TIE, §100, p. 59), e configura-se meramente como “a ordem da existência [*ordine existendi*]” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, p. 59), a qual não oferece as causas das coisas, mas apenas denominações extrínsecas.

Quatro detalhes chamam atenção nessa distinção entre as duas séries. O primeiro é a própria distinção, indicando a existência de duas séries, e não apenas uma, como era de se esperar, haja vista que Deus produz as coisas de uma única maneira. O segundo é que a distinção entre as duas séries não coincide com a distinção entre uma ordem do pensamento e uma ordem da extensão, haja vista que Espinosa indica que a ordem das causas dos seres físicos e reais é também a “série das coisas fixas e eternas” e não a “série das coisas singulares mutáveis” (ESPINOSA, 2004, TIE, §100, p. 59). O terceiro é que Espinosa não concebe essas séries como equivalentes, haja vista que uma deve ser conhecida e a outra nem pode ser conhecida e nem importa ser conhecida; além disso, Espinosa indica claramente que a série das coisas fixas e eternas prepondera sobre a série das coisas singulares mutáveis, e que a segunda depende da primeira (TIE, §101). O quarto item é que as leis da natureza estão inscritas “como em seus verdadeiros códigos” apenas na série das coisas fixas e eternas e não na série das coisas singulares mutáveis.

Quando se observam todas as diferenças entre essas séries é perceptível que não se trata de uma mesma ordem exprimindo-se nas ideias e nas coisas, como

será enunciado em EIIP7, mas de duas ordens distintas. Essas duas ordens diferem entre si não enquanto pensamento e extensão, mas enquanto uma exprime a ordem e concatenação das propriedades intrínsecas de uma coisa, e a outra exprime a sequência das denominações extrínsecas da mesma coisa. Para esclarecer ainda mais as diferenças entre essas duas ordens pode-se tomar novamente o exemplo da definição do círculo, oferecido por Espinosa no §96 do TIE. Um círculo pode ser gerado tanto por um segmento de reta girando em torno de um eixo fixo quanto por um carimbo. Pegue-se, por exemplo, um círculo vermelho carimbado em um papel. As propriedades desse círculo podem ser explicadas tanto pela definição genética quanto pelo conjunto de circunstâncias que gerou aquele determinado círculo. Isto é, esse círculo vermelho em um papel pode ser explicado pela série das coisas fixas e eternas, e, nesse caso, explicar-se-ão suas propriedades intrínsecas, ainda que não tenha sido gerado por um compasso; por outro lado, esse círculo pode ser explicado pelo conjunto infinito de circunstâncias que desencadeou o carimbo vermelho de sua figura no papel, e, nesse caso, ter-se-ão explicado suas denominações extrínsecas, tais como ser vermelho e estar em um papel, mas não suas propriedades intrínsecas. Nos dois casos tem-se uma cadeia determinada<sup>4</sup>, mas apenas a série das coisas fixas e eternas possui força de definição e é capaz de oferecer uma explicação válida para todos os círculos, ainda que não explique as propriedades extrínsecas que cada círculo possuirá; e, se a série das coisas fixas e

4 Ao longo do artigo os termos “determinação” e “necessidade” não serão considerados sinônimos, isto porque nem tudo que é determinado é necessário. O fato de um triângulo ter a soma dos ângulos internos igual a  $180^\circ$  é uma determinação e é uma necessidade, pois implicaria contradição caso fosse de outra maneira. O fato de um triângulo ser vermelho ou verde é uma determinação, mas não é uma necessidade, pois poderia ser de outra maneira sem implicar contradição. O primeiro caso é uma verdade eterna ou de razão; o segundo é uma determinação contingente, ou verdade de fato. A oposição essencial e accidental não coincide, pois, com a oposição entre determinado e indeterminado. Por “accidental” não se compreende algo indeterminado, mas algo que, apesar de determinado por uma causa, não é essencial. Por accidental compreende-se aquilo que não é necessário para que a coisa exista, aquilo que não decorre de sua essência ou natureza, cf. EIIP15, EIIP16dem., EIIP17esc., EIIP50 e EIVD5. Sobre o assunto, cf. também GARRET, 1991, pp. 201-2.

eternas prepondera sobre a série das coisas singulares mutáveis é porque são as denominações extrínsecas que dependem das intrínsecas, e não o inverso. Não importa como o círculo foi efetivamente gerado, se por um compasso ou um carimbo, em ambos os casos é a definição genética — ou série das coisas fixas e eternas — que explicará suas propriedades intrínsecas, restando à série das coisas singulares mutáveis a explicação de suas determinações extrínsecas, ou, caso se prefira, das propriedades que, apesar de serem determinadas, são acidentais e não fazem parte da definição ou essência do círculo, daquilo que ele propriamente é. Como diz o próprio Espinosa, “as essências das coisas singulares mutáveis não são dedutíveis da série destas [da série das coisas singulares mutáveis], ou seja, de sua ordem de existência” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, p. 59; cf. também EIP11d.alt.). É porque a série das coisas fixas e eternas exprime a cadeia causal imanente que Espinosa diz que ela coincide com a ordem dos seres reais e suas propriedades intrínsecas; e, por isso, prepondera sobre a série das coisas singulares mutáveis, que explica apenas propriedades extrínsecas, ou acidentais, de uma coisa.<sup>5</sup>

## 2. ESSÊNCIA OBJETIVA E ESSÊNCIA FORMAL: A ADEQUAÇÃO E A VERDADE

Além das duas séries apontadas acima, os parágrafos 33-34 do TIE colocam em jogo uma outra distinção que perpassa todo o TIE, e que está em jogo ao longo de toda a *Ética*, qual seja, a distinção entre essência objetiva e essência formal, bem como a relação existente entre elas. Nesse momento, Espinosa indica que uma essência formal pode ser conteúdo de uma outra ideia, isto é, pode ser objeto de uma outra ideia: uma essência formal pode estar contida objetivamente em outra ideia. A ideia de Pedro, sua essência objetiva, contém sua essência formal enquanto objeto. Ao passo que a ideia da ideia de Pedro contera objetivamente a essência objetiva de Pedro. Ou, dito de outra

5 A diferença entre a “série das coisas fixas e eternas” e a “série das coisas singulares mutáveis” é retomada em KV, II, cap. 5, ao falar das coisas que são eternas por sua natureza, das que são eternas em razão de sua causa e das que são perecíveis.

maneira, a ideia da ideia de Pedro contém objetivamente a essência objetiva de Pedro; e a essência objetiva de Pedro conterá objetivamente a essência formal de Pedro.<sup>6</sup> Ou seja, “para inteligir a essência de Pedro não é preciso inteligir a própria ideia de Pedro, e muito menos a ideia da ideia de Pedro” (ESPINOSA, 2004, TIE, §34, p. 21), basta que se entenda Pedro, isto é, basta que se entenda sua essência formal. A relação aí estabelecida, entre o ideado e sua ideia, é a mesma relação estabelecida entre o corpo humano e a mente humana; e é também a mesma relação entre a ideia e a ideia da ideia, e entre a mente humana e o intelecto de Deus. Trata-se de uma coisa que é objeto de uma ideia, que, por sua vez, pode ser objeto de outra ideia, que por sua vez pode ser objeto de outra ideia, uma contida na outra, indefinidamente, até que se alcance o intelecto de Deus. É por esse motivo que Espinosa afirma, em EIP17esc. que “a verdade e a e a essência formal das coisas [*formalis rerum essentia*] são o que são porque elas assim existem, objetivamente, no intelecto de Deus [*Dei intellectu existit obiective*]” (ESPINOSA, 2010, p. 41).

Quando Espinosa afirma que a ordem e a conexão das coisas é o mesmo que a ordem e a conexão das ideias ele está afirmando exatamente a adequação entre a essência formal de uma coisa e sua essência objetiva, tal qual ela existe no intelecto de Deus. Essa adequação entre a essência formal e a essência objetiva não é equivalente à adequação entre a ordem da essência (série das coisas fixas e eternas) e a ordem da existência (série das coisas singulares mutáveis). A ordem da essência se exprime objetivamente como a ordem da definição imanente, da ideia adequada; e, ao menos a partir da *Ética*, se exprime formalmente como tudo aquilo que dessa ordem deriva, isto é, como um esforço interno que a coisa faz, a partir de suas propriedades intrínsecas, para permanecer na existência. A ordem da existência, por sua vez, refere-se às relações que as coi-

6 É por isso que a certeza obtida no nível da relação entre a essência objetiva e a essência formal já é suficiente para atestar a veracidade da coisa: a certeza no nível da ideia da ideia apenas reproduz a primeira certeza no nível da ideia. A relação entre a ideia e a ideia da ideia também é uma relação entre a essência objetiva e a essência formal. Sobre o assunto, cf. também GLEIZER, 1999, pp. 141-248.

sas, existindo em ato, estabelecem entre si. O que se deve notar é que a diferença entre as ordens da essência e da existência não se dá entre a essência objetiva e a essência formal enquanto elas são adequadas entre si, mas entre propriedades que derivam da essência (objetiva e formal) e as propriedades que derivam da existência; ou, como nomeia Espinosa, uma diferença entre as propriedades intrínsecas, derivadas da essência (objetiva e formal) e as denominações extrínsecas, derivadas da interação da essência formal de uma coisa com a essência formal de outras coisas (EIIIP29cor.). Isto porque o contato entre a essência formal de uma coisa e a essência formal de outra coisa gera propriedades que não derivam unicamente da essência de uma delas, isto é, geram propriedades inadequadas. Ou ainda, caso se prefira, a diferença entre a ordem da essência e a ordem da existência não se exprime como uma diferença entre essência objetiva e essência formal enquanto são adequadas entre si, mas se exprime como uma diferença entre propriedades essenciais e propriedades acidentais. A diferença crucial é que as primeiras se explicam unicamente a partir da essência, isto é, são propriedades que derivam dela e são adequadas; e as segundas não se explicam unicamente a partir da essência de algo, são propriedades que derivam da ação de algo externo e são inadequadas (EIIIP16-18). Nem todas as propriedades presentes na coisa existente em ato estão presentes em sua essência objetiva. Por exemplo, a cor vermelha do círculo existente em ato não faz parte de sua essência objetiva, como o nome “Pedro” aplicado a alguém também não faz parte de sua essência objetiva. A essência objetiva de Pedro contém tudo aquilo que a essência formal de Pedro contém, com a diferença que a essência formal de Pedro é afetada por elementos que derivam de sua existência, e que não decorrem da essência objetiva. A cor vermelha do círculo ou o nome Pedro não estão contidos em sua essência (objetiva ou formal) e por isso são denominações EXTRÍNSECAS, externas à sua essência. A essência objetiva não é afetada por nada externo; a essência formal, por sua vez, exprime tudo aquilo que está contido na essência objetiva, e, além disso, é afetada por elementos externos. Esses elementos externos afetam a essência formal gerando propriedades que não lhe são intrínsecas, isto é, propriedades extrínsecas, inadequadas e acidentais. Dessa maneira, a relação entre a essência formal ou objetiva e as

denominações extrínsecas é uma relação de inadequação, posto que tais propriedades não se explicam de forma imanente pela essência objetiva da coisa. Ou, para finalizar, a maneira como a essência formal de Pedro é afetada por caracteres decorrentes de sua existência não é abarcada por sua essência objetiva (EIIIP29COR.).

Saindo do TIE e indo em direção à *Ética*, a afirmação de que “a ordem e a conexão das coisas é o mesmo que a ordem e a conexão das ideias”, em EIIIP7, se refere exatamente à relação imanente que se dá entre a essência objetiva e a essência formal, e não à relação transitiva — extrínseca e inadequada — que se dá entre a essência formal de uma coisa e as propriedades que decorrem de sua relação com a essência formal de outras coisas, isto é, da “série das coisas singulares mutáveis”.<sup>7</sup> A maior prova disso é que o corolário que se segue à EIIIP7 afirma que “tudo o que se segue, FORMALMENTE [*formaliter*], da natureza infinita de Deus segue-se, OBJETIVAMENTE [*objective*], em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus” (ESPINOSA, 2010, p. 87, negritos meus). Esse postulado não pode ser lido ignorando-se a relação entre realidade formal e realidade objetiva, e, mais que isso, ele DEVE ser lido aplicando-se às essências, ou ideias adequadas, posto que se trata das coisas existentes em Deus, e Deus não possui ideias inadequadas. Trata-se, então, da relação entre a essência objetiva e a essência formal, e não da relação transitiva entre a essência formal de um modo e a essência formal de outro modo. As propriedades da essência formal de um modo finito decorrem de sua essência objetiva, e não da essência — seja formal ou objetiva — de outro modo.<sup>8</sup> Trata-se de saber como

7 Ou, caso se prefira, EIIIP7 refere-se a uma relação entre essência objetiva e as propriedades intrínsecas que ela implica na existência da coisa, e não uma relação entre a essência objetiva e os acidentes, ou denominações extrínsecas. Para continuar no exemplo do círculo, a sua essência objetiva — que não tem periferia nem centro — implica que o círculo existente em ato possua periferia, centro e todos os raios do mesmo tamanho, mas não implica que ele seja vermelho ou verde. A essência objetiva do círculo implica algumas propriedades em sua essência formal, mas não implica nenhuma propriedade extrínseca, ou acidental, que decorre de sua interação com outros objetos na existência.

8 “[...] a verdade e a essência formal das coisas são o que são porque elas assim existem,

a ESSÊNCIA de Pedro se deduz do intelecto de Deus, e não de saber como a EXISTÊNCIA de Pedro se deduz da existência de João.<sup>9</sup> O nexos causal que importa ser conhecido é o nexos causal das “coisas fixas e eternas”, a ordem da essência, das definições genéticas. E, justamente por isso, o corolário de EIIP7 é retomado em EIIP32 para garantir que “todas as ideias, enquanto são referidas a Deus, são verdadeiras” (EIIP32), ou seja, “estão em perfeita concordância com seus ideados, e, portanto, são todas verdadeiras” (ESPINOSA, 2010, 125; EIIP32dem., p.125). E se EIIP7 garante que aquilo que se dá no corpo também ocorre na mente é justamente porque garante a adequação entre a ideia e seu ideado, ou, conforme o exemplo do TIE e EIIP7esc., entre a essência objetiva e a essência formal. É a garantia da relação entre ideia e ideado que garante, a um só tempo, a relação entre corpo e mente e entre ideia e ideia da ideia: em todos esses casos, trata-se da mesma relação entre ideia e ideado ou essência formal e essência objetiva.<sup>10</sup> Não à toa EIIP21 enuncia que “a ideia da mente está unida à mente da mesma maneira que a própria mente está unida ao corpo” (ESPINOSA, 2010, p. 115). Ora, e por que deveria haver uma garantia da adequação entre essência objetiva e essência formal? Porque, como afirma o TIE, a ideia verdadeira (essência objetiva) é diferente de seu ideado (essência formal), a ideia do círculo não possui periferia nem centro, ao passo que o círculo existente em ato possui (TIE, §33). É justamente porque ideia e ideado encontram-se em planos distintos (cf. EIIP4expl.) que é preciso garantir que a ordem de encadeamento da essência objetiva seja equivalente à ordem de encadeamento da essência formal, ou, dito de outra maneira, que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (ESPINOSA, 2010, EIIP7, p. 87).<sup>11</sup>

objetivamente, no intelecto de Deus. [...] UM HOMEM É CAUSA DA EXISTÊNCIA DE UM OUTRO HOMEM, MAS NÃO DE SUA ESSÊNCIA, POIS ESTA ÚLTIMA É UMA VERDADE ETERNA.” (ESPINOSA, 2010, EIIP7esc., p.41)

9 Os personagens João (o pai), Joana (a mãe) e Pedro (o filho) foram criados para fins ilustrativos e serão utilizados ao longo do artigo.

10 Note-se que EIIP7 garante o que se passa entre o corpo e sua ideia, e não o que se passa entre um corpo e outro corpo que lhe é externo e que requereria uma causalidade transitiva.

11 Sobre as diferenças entre adequação e correspondência e as relações entre ambas no

### 3. EIIP7 E A CAUSALIDADE IMANENTE

Uma vez que a causalidade transitiva se configura como causa inadequada, a questão que se levanta é a de saber como a causalidade imanente se expressa no plano do pensamento e no plano da extensão. Pois bem, o que Espinosa estabelece em EIIP7 não é uma sequência causal transitiva que passa de um modo finito para outro modo finito, como se fosse uma bola de bilhar que se choca em outra e lhe transfere o movimento. O que Espinosa estabelece em EIIP7 é uma sequência causal na qual se passa de Deus para os atributos; dos atributos para os modos infinitos imediatos; dos modos infinitos imediatos para os modos infinitos mediatos; dos modos infinitos mediatos para os modos finitos; e dos modos finitos para outros modos que deles dependem na medida em que são partes desse outro modo finito, ou seja, dos modos finitos para suas afecções e afetos. E essa ordem se exprime tanto nas ideias quanto nas coisas. Trata-se de uma passagem que se dá do todo para as partes: o todo é a causa imanente das partes, que, por sua vez, só se definem em relação a um todo. Ou, caso se prefira, trata-se de uma relação na qual se passa da essência objetiva para a essência formal que ela contém. Dessa maneira, EIIP7 estabelece uma causalidade que vai de um conjunto maior aos seus subconjuntos. Não é por acaso que a demonstração de EIIP7 se dá recorrendo-se pura e simplesmente ao axioma da causalidade; o que se ignora é que a causalidade aí presuposta é do tipo imanente, e não transitiva. É justamente porque se trata de uma causalidade imanente — do tipo todo-parte — que EIIP8, bem como seu corolário e escólio, apoiam-se em EIIP7 e em relações de pertinência e continência.<sup>12</sup> Se o homem depende de Deus para ser conhecido é porque o homem é uma parte, e Deus, o todo; é porque a essência objetiva do homem está conti-

estabelecimento da verdade, cf. GLEIZER, 1999, pp. 73-140.

12 O que pode ser evidenciado pelo uso de expressões como “devem estar compreendidas em” [*debent comprehendī in*] e estar contido [*continentur*]. Ademais, ainda que se diga que não havia uma teoria dos conjuntos desenvolvida na época de Espinosa, é de se destacar que sua discussão sobre o infinito no exemplo dos círculos não concêntricos, na *Carta 12*, é colocada em termos de conjunto (cf. FERREIRA, 2021).

da em Deus que seu conhecimento depende do conhecimento do todo.<sup>13</sup>

O argumento acima é facilmente explicado recorrendo-se às noções de modo e substância: uma vez que o homem é um modo, o conhecimento de sua essência depende do conhecimento da substância. Mas pode-se apontar algo ainda mais detalhado. É que a essência objetiva do corpo do homem é uma determinada proporção de movimento e repouso (ΕΙΠΙ3λεμα1); e sua essência formal, ou atual, é o esforço para permanecer na existência, isto é, para afirmar essa determinada proporção de movimento e repouso. Essa proporção de movimento e repouso, por sua vez, não pode existir se não estiver inserida, como se fosse uma parte, na quantidade de movimento total do universo. Dessa maneira, a proporção de movimento e repouso que compõe a essência do corpo de um homem depende não apenas das leis da física, mas também de leis menos universais como as da química, da biologia, de leis que regem o comportamento dos vertebrados, dos mamíferos, etc. São leis mais universais determinando leis menos universais, conjuntos e subconjuntos, até chegar à lei singular que somos com todo o seu sistema simpático e parassimpático, alergias, pressão arterial, metabolismo, etc.<sup>14</sup> Para conhecer a essência de um corpo humano não é necessário conhecer a sequência de causas transitivas que geraram sua existência; mas, antes, é necessário conhecer a sequência de leis — “a série das coisas fixas e eternas” — que condicionam sua essência. Não é necessário conhecer as biografias que concorreram historicamente para que em um dado momento um indivíduo de nome Pedro pudesse nascer: esse conjunto de fatos ultrapassa a capacidade humana e nada nos explica a não ser denominações extrínsecas de Pedro. O que importa para conhecer as propriedades intrínsecas do corpo de Pedro é o conhecimento de sua essência. E a ordem causal que engendra sua essência não é a ordem da existência, das

13 Sobre o assunto, cf. também a análise de Deleuze sobre as noções de *complicatio* e *explicatio* na Idade Média (DELEUZE, 1968, pp. 158-69).

14 “A palavra ‘lei’, tomada em sentido absoluto, significa aquilo em conformidade com o qual cada indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agem de uma certa e determinada maneira” (ESPINOSA, 2008, G III 57, p. 66)

coisas singulares mutáveis, das biografias, mas a ordem das leis de Deus, das leis da natureza (leis físicas, químicas, biológicas, as alergias, etc.) e como isso impacta na essência singular que é Pedro.<sup>15</sup> Ou seja, a ordem e a conexão das ideias (essências objetivas contidas no intelecto de Deus) é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas (daquilo que as coisas são, isto é, de suas propriedades intrínsecas, sua essência formal). Aquele que conhece a ordem da essência (série das coisas fixas e eternas) conhece muito mais de Pedro do que aquele que conhece apenas a ordem da existência (a série das coisas singulares mutáveis) que o gerou ou que ele teve ao longo de sua vida. No primeiro caso se conhecem as propriedades intrínsecas que derivam da essência objetiva de Pedro e condicionam sua essência formal (EIIP7); no segundo caso conhecem-se apenas denominações extrínsecas, ideias inadequadas, oriundas do contato com outros corpos (EIIP29COR.).

Um belo exemplo da relação de causalidade imanente entre o todo e as partes é a *Carta 32*. Nessa carta Espinosa se propõe a responder à seguinte questão: “Como conhecemos de que maneira cada uma das partes [*pars*] da Natureza concorda com seu todo [*toto conveniat*] e como se vincula [*cohaeret*] às restantes?” (GUINSBURG, 2014, vol. 2, p. 165; G IV 169-170). Não é à toa que, na *Carta 32*, ao explicar a relação de conexão e do vínculo das partes da natureza umas com as outras e com a totalidade, Espinosa remete ao exemplo do sangue com a linfa e com o quilo, que configura-se exatamente como uma relação do todo com as partes.<sup>16</sup> A relação de determinação entre todas as coisas

15 “Por governo de Deus, entendo a ORDEM FIXA E IMUTÁVEL DA NATUREZA [*fixum illum & immutabilem naturae ordinem*], ou seja, o encadeamento das coisas naturais. Já atrás dissemos, e demonstramos algures, que as leis universais da natureza, segundo as quais todas as coisas são feitas e determinadas, não são outra coisa senão os eternos decretos de Deus, os quais implicam sempre VERDADE ETERNA [*aeternam veritatem*] e necessidade. Dizer, portanto, que tudo acontece segundo as leis da natureza é o mesmo que dizer que tudo é ordenado por decreto e pelo governo de Deus.” (ESPINOSA, 2008, G III 45-46, p. 52, grifo nosso).

16 O problema explicado na *Carta 32* é o mesmo enfrentado pelo TIE, qual seja, o de se obter o “conhecimento da união da mente com a natureza inteira” (TIE, §13); e também um

se dá tendo em vista uma relação todo-parte, e não uma sequência cronológica de eventos que remeteria a Adão, como ocorre em Leibniz. É exatamente porque EIIP7 trata desse tipo de causalidade — contido na *Carta 32* e exemplificado no parágrafo anterior — que EIIP8 se faz evidente a partir de EIIP7. É que EIIP8 apoia-se em uma relação de causalidade imanente do tipo todo-parte, a qual se revela em expressões como “contém” [*in Dei attributis continentur*] e “não contém” — ou “está compreendido” [*ita debent comprehendi in Dei*] e “não está compreendido” — presentes na proposição, em seu corolário e em seu escólio. Deus contém os atributos, os quais, por sua vez, contêm as essências formais das coisas singulares. Da mesma maneira, e por isso mesmo, “as ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus, da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus” (ESPINOSA, 2010, EIIP8, p. 89).

EIIP7 refere-se a uma sequência causal na qual se passa de Deus para os modos infinitos imediatos; dos modos infinitos imediatos para os modos infinitos mediatos; e desses últimos para os modos finitos; e, nos modos finitos, passa-se das leis mais gerais para as mais específicas. Das leis da física e da química para as da biologia; dessas para a dos vertebrados, até que se chegue à lei que rege um corpo humano com suas empatias e antipatias, suas alergias, tipo sanguíneo, etc. Essa é a “ordem das coisas físicas, isto é, dos seres reais”, a “série das coisas fixas e eternas” que “reproduzirá a ordem da Natureza” (TIE, §99-100), e que importa ser conhecida. Não se compreende a ideia do homem sem que se compreenda o conjunto causal ao qual ele está subordinado, sem que se compreenda a série dos seres fixos e eternos, sem que se compreenda aquilo que compõe sua essência objetiva e formal, e como isso condiciona sua existência. Não se compreende o homem sem que se compreenda as leis que regulam as trocas físico-químicas em seu corpo, sem que se compreenda a relação de

dos problemas enfrentados pela *Ética*, a saber, o caminho para a união da mente com Deus (cf. EIVP28). Nos três casos, a resposta é dada remetendo-se às relações entre conjunto e subconjuntos, entre aquilo que está contido e aquilo que não está contido.

seu corpo com as reações termodinâmicas, com a temperatura, com o oxigênio, com os líquidos, com os nutrientes, e “de que maneira cada uma das partes da Natureza concorda com seu todo e como se vincula às restantes” (GUINSBURG, 2014, vol. 2, G IV 169-170, p. 165). É a partir dessas leis e das ideias desses corpos que se compreende propriamente a essência de Pedro, e não a partir do conjunto das biografias que o gerou em um determinado momento da história.<sup>17</sup> Dessa maneira, compreendem-se as propriedades intrínsecas de Pedro mediante a compreensão da causalidade que rege o todo na qual se insere a sua proporção determinada de movimento e repouso, e não a partir da ordem da existência, da série das coisas singulares mutáveis que gerou sua existência e suas denominações extrínsecas: é o saber médico, mais do que o historiográfico, que é importante para conhecer a essência de Pedro! No exemplo da *Carta 32* passa-se do sangue — concebido enquanto totalidade do universo e causa imanente de suas partes — para a essência objetiva da linfa e do quilo nele compreendidas; a partir da essência objetiva compreende-se a essência formal; e das essências formais passa-se para as afecções dessas essências formais, isto é, às afecções e afetos do sangue e da linfa. Da mesma maneira, passa-se do intelecto de Deus para a ideia da ideia de Pedro, e dessa para a ideia de Pedro (Partes 1 e 2 da *Ética*); e da ideia de Pedro para o próprio Pedro e sua essência formal (Parte 3 da *Ética*); e da essência formal de Pedro para as suas afecções e afetos (final da Parte 3 e Partes 4 e 5). Em todos os casos se passa de um conjunto que funciona como causa imanente para um subconjunto menor que lhe é subordinado. Se a mente do sangue possui a essência objetiva do quilo e da linfa não é senão porque o seu ideado, o sangue, contém o quilo e a linfa formalmente. Trata-se, aí, de uma causalidade imanente, e não de uma causalidade transitiva.

O todo não é um aglomerado de coisas, o todo possui uma essência que o define enquanto tal e que regula as relações das partes entre si e das partes

17 É por não tratar de biografias que essa ordem é dita “sob a perspectiva da eternidade” [*sub aeternitatis specie*] (EVP30). Essa ordem é um “eterno presente”, e não uma duração.

consigo. É por isso que ele é causa adequada das partes: é por isso que Deus é causa adequada dos modos finitos; e é por isso que os modos finitos, por sua vez, podem ser causa adequada de seus afetos, isto é, podem agir (EIII Def. 1, 2 e 3). E, assim como um afeto pressupõe a essência formal (*conatus*/desejo) de um modo finito por ser um subgrupo que lhe é derivado, também a ideia desse afeto pressupõe a ideia desse modo finito, isto é, sua essência objetiva (EII Ax. 3). Isso significa dizer que também entre os modos finitos a causalidade imanente, do tipo todo-parte, se faz presente. É porque o todo é causa adequada das partes que elas se explicam por ele, mas não o inverso. É por isso que os afetos requerem a ideia de homem (ou outro modo finito) para serem concebidos, assim como a ideia de homem requer a ideia de Deus: a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas.<sup>18</sup> Nessa sequência causal é pelo todo que se definem as partes, mas não o inverso. A ideia do todo se sobrepõe à das partes e existe independentemente delas; a ideia da parte, por sua vez, nem se sobrepõe à do todo e nem pode ser concebida sem a ideia do todo.<sup>19</sup> Assim, o tipo de causalidade imbricado em EIIP7 não é uma causalidade transitiva, como se João causasse Pedro e a ideia de João causasse a ideia de Pedro, mesmo porque (i) Espinosa não diz que um homem causa um outro homem, mas que “um homem é causa da existência de um outro homem, mas

18 A questão também é metodológica: a *Ética* de Espinosa segue o modelo de síntese, tomado de Euclides, em oposição ao modelo de análise elaborado por Descartes, cf. DELEUZE, 1968, pp. 9-18.

19 As partes compõem indivíduos composto e que se relacionam com elementos externos ao corpo humano. O sangue, por exemplo, se relaciona com o oxigênio, com a temperatura externa, com os alimentos vindos de fora, com a pressão ambiente, etc. As partes que compõem o corpo humano não fazem parte de um sistema fechado em relação ao corpo humano, haja vista que se relacionam com elementos externos. É esse o motivo pelo qual a mente não compreende adequadamente essas partes. No entanto, caso se tratasse de um sistema em que as partes não se relacionassem com nada externo, o todo seria causa adequada das partes, como ocorre, por exemplo, na relação de Deus com os modos finitos. É esse o motivo pelo qual o exemplo da Carta 32 PRECISA supor que “não há qualquer causa exterior ao sangue que comunique novos movimentos às partes”. Essa suposição não é mero artifício retórico: ela é necessária para que não se caia no caso de EIIP24.

não de sua essência” (ESPINOSA, 2010, EIPI7esc., p. 41), e isso significa dizer que João causa a existência de Pedro sem, com isso, gerar sua essência objetiva ou formal; e (ii) a afirmação de que João causa Pedro e a ideia de João causa a ideia de Pedro cai em um exemplo de causalidade transitiva e inadequada entre as coisas e entre as ideias, o que não pode dar-se em Deus.

#### 4. A RELAÇÃO TODO-PARTE E A AUTONOMIA RELATIVA DAS PARTES

A relação todo-parte acima aludida se faz ainda mais evidente quando se observa a relação entre a essência objetiva e a essência formal. Em primeiro lugar porque, como já foi dito, a essência formal está contida na essência objetiva: a ideia de Pedro, sua essência objetiva, contém sua essência formal enquanto objeto. Em segundo lugar porque a essência objetiva de algo é a ideia daquilo que mantém a sua totalidade, isto é, a ideia de uma determinada relação, de uma determinada proporção de movimento e repouso. Uma proporção, existindo em ato (formalmente), pressupõe tanto uma multiplicidade quanto a unidade que mantém essa multiplicidade como um todo coeso. Em uma proporção é possível haver mudança nas partes sem que haja mudança no todo (EIIP13lemas 4-7). É precisamente por isso que pode haver mudança nas partes que compõem a essência formal, sem que haja nenhuma alteração em sua essência objetiva. É esse o motivo pelo qual a mente não precisa conhecer adequadamente as partes que compõem o corpo (EIIP24), basta que ela conheça adequadamente a ideia de sua totalidade, isto é, sua essência objetiva (EIIP24dem.), a ideia da proporção que compõe o corpo.<sup>20</sup> Em outras palavras: para que a mente conheça adequadamente a essência objetiva do corpo basta que ela conheça adequadamente a si mesma (EIIP13 e EIIP23). O mesmo se dá entre a ideia e o ideado, posto que a relação da mente com o corpo é precisamente uma relação entre ideia e ideado (EIIP21): a ideia formalmente existente

20 Se a essência objetiva de um corpo se define como uma determinada proporção de movimento e repouso, a sua essência atual, por sua vez, se define por seu esforço (*conatus*) por manter essas partes conforme a mesma relação.

é composta de muitas partes (EIIPI5), mas a ideia da ideia compreende a ideia da totalidade, e não das partes. E, pelo mesmo motivo, a relação entre a ideia e a ideia da ideia é também uma relação todo-parte na qual a ideia da ideia (ou essência objetiva) contém a ideia (essência formal). E assim ao infinito, isto é, até ideias cada vez mais abrangentes, até chegar em Deus, o conjunto infinito existente em ato, que abrange — objetivamente — tudo o que existe.<sup>21</sup>

É por isso que a mente pode ter uma ideia adequada de seu corpo, isto é, uma ideia da relação que o compõe, uma ideia da totalidade, mas não pode ter uma ideia adequada das partes que compõem o corpo (EIIPI24). É por isso, também, que, nas coisas finitas, há uma relativa autonomia das partes em relação ao todo: não é necessário que as partes que compõem a unidade sejam inalteráveis, basta que a relação permaneça constante. A autonomia relativa que as partes possuem em relação ao todo é uma autonomia interpares. O quilo e a linfa, por exemplo, são subordinados à proporção de movimento e repouso que compõe o sangue, mas isso não impede que eles interajam entre si, desde que essa interação não altere a proporção de movimento e repouso do sangue. Ou seja, o quilo e a linfa são livres para se esforçar, para perseverar em seu ser, para lutar entre si, desde que isso não altere a determinação de movimento e repouso no sangue. De um lado, quilo e linfa são coagidos pelo todo e um pelo outro; de outro lado, se não podem alterar o todo, podem alterar aquilo que se dá entre partes, interpares. Ou, dito ainda de outra maneira, é possível haver alterações nas partes que não impliquem alteração no todo (EIIPI3esc. lemas 4-7). É perfeitamente possível haver alterações nos subconjuntos desde que não alterem a harmonia do conjunto. O que importa ser mantido é a relação: a proporção entre as partes. Evidentemente, uma alteração em uma parte implicará inúmeras outras alterações em outras partes, uma série de acomodações em toda a cadeia, em toda a ordem e conexão das ideias, na coerência, na harmonia que estabelecem entre si, mas isso não significará alteração na rela-

21 “a verdade e a essência formal das coisas são o que são porque elas assim existem, OBJETIVAMENTE, no intelecto de Deus [*intellectu existit objective*]” (ESPINOSA, 2010, EIP17esc., p. 41) (negrito meu). Cf. também EIP3odem e EIP7cor.

ção ela mesma. Ou, dito ainda de outra maneira, é possível uma alteração nos modos sem ferir os decretos de Deus, sem ferir sua predeterminação (que se dá no âmbito da totalidade). Isso posto, é possível haver liberdade no âmbito da existência dos modos finitos, entre as partes, inter pares, e é visando essa liberdade possível que Espinosa escreve o TIE, o *Breve Tratado*, a *Ética*, o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado-Político*. Toda a obra de Espinosa se inscreve nesse campo da possibilidade da liberdade inter pares, a qual não conflita com os decretos divinos, que regem a totalidade das coisas.

A ordem da existência [*ordine existendi*] é oriunda dessa interação inter pares. Ela é nomeada série das coisas singulares mutáveis [*seriem rerum singularium mutabilium*] precisamente porque, nela, as coisas podem se alterar. Por outro lado, a ordem da essência, ou ordem da natureza [*ordinem Naturae*],<sup>22</sup> é chamada de série das coisas fixas e eternas [*seriem rerum fixarum aeternarumque*] precisamente porque, apesar das alterações inter pares, a essência (a proporção, a lei que regula, os decretos de Deus, etc.) permanece a mesma. É acerca dessa duas ordens que versa a *Carta 64* ao tratar da “face do universo inteiro que, embora mude de infinitas maneiras, permanece sempre a mesma [*facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem*]” (GUINSBURG, 2014, vol. 2, IV 278, p. 255).

22 Ao longo da *Ética*, Espinosa também recorre às expressões “ordem da natureza” (“*natura ordo*” EIP33dem.; “*naturae ordine*” EIIA1; “*ordine naturae*” EIIIP24dem.) e “ordem comum da natureza” (“*communi naturae ordine*” EIIIP29cor. e esc., EIIIP30dem.; “*communemque naturae ordinem*” EIVP4cor.). Essas duas expressões possuem usos distintos e refletem as duas séries indicadas no TIE (“série das coisas fixas e eternas” e “série das coisas singulares mutáveis”). Espinosa quase sempre usa a expressão “ordem da natureza” para referir-se à série das coisas fixas e eternas, à ordem da essência, às ideias adequadas que se ordenam mediante uma causalidade imanente do tipo todo-parte. Por outro lado, ao falar da ordem comum da natureza, Espinosa quase sempre remete à série das coisas singulares mutáveis, à ordem da existência e às ideias inadequadas. É a ela que Espinosa se refere quando alude à fortuna e ao acaso (EIIIP29esc.; EIIIP49esc.; EIVP47esc.; EIVP41esc.). Fortuna e acaso não se referem, pois à ausência de ordem, mas à “ordem comum da natureza” ou à “ordem da existência”.

## 5. A DEDUÇÃO DOS MODOS FINITOS E AS LEIS DE DEUS

A partir da perspectiva aqui adotada, a criação das coisas no âmbito da extensão pode ser ilustrada da seguinte maneira. Primeiro, a potência divina implica atividade, e essa atividade se exprime na extensão como movimento e repouso, isto é, enquanto modo infinito imediato. Em um segundo momento, têm-se os efeitos dessa atividade, qual seja, o surgimento dos corpos finitos produzidos em bloco, isto é, o conjunto dos corpos finitos: o modo infinito mediato. O surgimento do modo infinito mediato coincide, também, com o surgimento das leis da física, às quais todos os corpos se submetem. Em um terceiro momento, após o modo infinito mediato, têm-se os corpos singulares, isto é, os modos finitos considerados enquanto subconjuntos particularizados desse conjunto maior que representa a totalidade dos corpos. Esses corpos, todavia, não se definem por uma figura (cf. FERREIRA, 2018, pp. 150-3). Toda água contida no mar pode ser considerada como um único corpo; todo o ar presente no planeta pode ser considerado um único corpo uma vez que mantém uma determinada proporção de movimento e repouso, e é isso que define um corpo. Da mesma maneira, porções particularizadas da água do mar ou do ar também podem ser consideradas de maneira singularizada: uma corrente marítima pode ser considerada um corpo, uma corrente de ar pode ser um corpo. Isso significa dizer que se passa do modo infinito mediato a corpos maiores, e dos corpos maiores aos menores, que funcionam como subconjuntos desse corpo maior. Mas isso também significa dizer que se passa das leis do movimento e do repouso, das leis da física, às leis mais particularizadas: leis do comportamento do corpo líquido, das marés, das correntes, leis do comportamento dos gases, dos ventos particulares, leis dos sólidos, etc. Passa-se dos conjuntos mais universais aos subconjuntos, das leis mais universais às leis menos universais. Das leis da física às leis da química, e daí para as leis da biologia, para as leis de um corpo particular (com sua fisiologia própria, alergias, tipo sanguíneo, etc.). Passa-se de uma proporção de movimento e repouso determinada que rege um corpo para uma proporção determinada mais particularizada; e da ideia dessa proporção determinada para a ideia da proporção

determinada mais particularizada. A sequência das proporções determinadas de movimento e repouso (isto é, a sequência das leis) é a mesma sequência das ideias dessas proporções; a sequência das essências formais é a mesma sequência das essências objetivas, ou seja, “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (ESPINOSA, 2010, EIIP7, p. 87). Explicita-se, assim, e mais uma vez, a identidade entre a ordem e a conexão das ideias e a ordem a conexão das coisas.

Caso se queira a dedução dos modos finitos a partir do pensamento, pode-se proceder da seguinte maneira. Em primeiro lugar, a potência infinita de Deus implica atividade, e isso se exprime no pensamento como vontade e intelecto, que são os modos infinitos imediatos (EIP32COR.1). Em um segundo momento têm-se os efeitos dessa atividade, isto é, o conjunto das ideias existentes no mundo, qual seja, o modo infinito mediato. Esse conjunto de ideias é a mente do modo infinito mediato da extensão: a mente de Deus. Em um terceiro momento, o modo infinito mediato, por sua vez, implica ideias dos corpos sólidos, líquidos e gasosos, ideias dos mares e das marés, dos gases e das correntes de ar, ideias dos animais, dos homens, e, por fim, uma ideia de João e de Pedro, e em ideias dos afetos de João e Pedro. Trata-se de uma série em que cada conjunto se subordina ao anterior, e cujas leis e ideias não podem contradizer as do anterior (EIIP5). Leis (extensão) ou essências objetivas (pensamento) mais universais se sobrepondo às menos universais, e leis que derivam de um corpo particular (o conjunto do metabolismo, das alergias, etc.). Nessa sequência, é possível haver alteração nos subconjuntos, inter pares, desde que isso não altere a quantidade de movimento e repouso do universo inteiro. Conforme EIIP7, a ordem do pensamento é a mesma da extensão: tanto a lógica quanto a física guiam-se por princípios imanentes, e não transitivos. A João e a Pedro cabe conhecer a lei que rege seu próprio corpo, suas próprias ideias, e, nesse âmbito específico, eles são livres para agir e determinar aquilo que a partir deles se produzirá (EIID2), isto é, para agir sobre seus afetos (EVP2).

Convém notar que aquilo que a ideia de Pedro pressupõe não é a ideia de João (seu pai), mas a ideia dos corpos que seu corpo pressupõe. O corpo

de Pedro pressupõe oxigênio, água, nutrientes, e todo um conjunto de coisas anteriores a ele; da mesma maneira, a ideia de Pedro pressupõe a ideia de todas essas coisas, todas essas essências objetivas, mas não pressupõe a ideia de João. É percebendo-se enquanto parte de um todo maior que Pedro segue seu caminho para o encontro consigo e com Deus. É percebendo em que medida seu corpo está unido com sua mente e com a natureza inteira que Pedro percebe que a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas. Nesse caso há uma série infinita de corpos e de ideias que compõem a ideia de Pedro, mas essa série não é incognoscível,<sup>23</sup> haja vista que ela tem seu término em Deus.<sup>24</sup>

O processo dedutivo de que trata EIIP7 parte de Deus, ou seja, da natureza, da totalidade das coisas, e daí chega-se às coisas cada vez mais particularizadas. Parte-se de conjuntos mais abrangentes para seus subconjuntos, como já fora explicado e exemplificado. Não se trata, como o faz Leibniz, de fazer essa série remontar a Adão. O conhecimento da natureza não parte de Adão. O TIE não parte de Adão. A *Ética* não parte de Adão. A *Ética* parte de Deus enquanto totalidade (Primeira Parte); de Deus chega-se aos corpos e às mentes (Segunda Parte); dos corpos e das mentes chega-se aos afetos que deles decorrem (Terceira Parte); dos afetos ao seu poder contra a natureza humana (Quarta Parte); por fim, procede-se da natureza humana ao seu poder contra os afetos (Quinta Parte). A ordem e a conexão das coisas seguida pela *Ética* é exatamente a passagem da totalidade para as coisas mais particulares. Ou, como diz o TIE:

23 Se essa série fosse explicada pela causalidade transitiva entre Pedro e João operada no âmbito da existência, e não da essência, configurar-se-ia como uma série incognoscível, haja vista que não teria fim.

24 Sobre infinito em ato e “infinito porque não tem fim” e sobre a noção de conjunto, cf. FERREIRA, 2021.

no que respeita à ordem para que todas as nossas percepções sejam ordenadas e unidas, requer-se que, o mais depressa possível — e a razão o exige — inquiramos se existe algum ser e, ao mesmo tempo, qual é ele, que seja a causa de todas as coisas e cuja essência objetiva também seja a causa de todas as nossas ideias; e então nossa mente, como dissemos, reproduzirá ao máximo a Natureza, pois possuirá objetivamente a ordem e a união da mesma. [...] Mas é de notar que, aqui, por série das causas e dos seres reais não entendo a série das coisas singulares mutáveis, mas somente a série das coisas fixas e eternas (ESPINOSA, 2004, TIE, §99-100, pp. 58-9).

A série de ideias de que fala Espinosa é atemporal, eterna, sob a perspectiva da eternidade [*sub aeternitatis specie*] (EVP22) e se dá no intelecto de Deus, ela não é uma série histórica, e por isso ela não começa em Adão e não trata de biografias. O que talvez comece em Adão é a série das coisas singulares mutáveis, a série das coisas na duração, que, segundo Espinosa, não faz diferença alguma conhecer, pois ela não procede por ideias adequadas, e não nos dá as propriedades intrínsecas de uma coisa. Entendido da maneira acima explicada faz sentido que uma ideia derive da outra que lhe é anterior, assim como os retângulos contidos no círculo exemplificados em EIP8esc.; por outro lado, não se vê como a ideia de Adão gera a ideia de Caim ou de Abel. Aliás, essa possibilidade é claramente negada em EIP17esc. Dessa maneira é mister considerar que o encadeamento infinito de ideias do qual Espinosa trata é um encadeamento de conjuntos e subconjuntos, da relação imanente e causal existente entre o todo e suas partes, e não de uma relação transitiva e sem nenhuma conexão, como a existente entre Adão e Abel ou Caim.

Quando Espinosa diz que “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém” (ESPINOSA, 2010, EIP17, p. 39), ele se refere à causalidade imanente (EIP18) que se reflete, por sua vez, na definição genética ou, o que dá no mesmo, nas ideias adequadas. É justamente porque as leis da natureza de Deus são as próprias leis da definição genética que Espinosa afirma que a série das coisas fixas e eternas é a ordem dos seres reais, é a série

na qual as leis estão inscritas “como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares” (ESPINOSA, 2004, TIE, §101, p. 59). É justamente por isso que, no TTP (ESPINOSA, 2008, G III 45-46, p. 52), Espinosa afirma que por governo de Deus entende “a ORDEM FIXA E IMUTÁVEL DA NATUREZA [*fixum illum & immutabilem naturae ordinem*], ou seja, o ENCADEAMENTO DAS COISAS NATURAIS [*rerum naturalium concatenatio*]” e que, nesse governo, “as LEIS UNIVERSAIS DA NATUREZA [*leges naturae universales*], SEGUNDO AS QUAIS TODAS AS COISAS SÃO FEITAS E DETERMINADAS [*secundum quas omnia fiunt & determinantur*], não são outra coisa senão os ETERNOS DECRETOS DE DEUS [*Dei aeterna decreta*], os quais implicam sempre VERDADE ETERNA E NECESSIDADE [*aeternam veritatem & necessitatem involvunt*]”, e que, portanto, dizer “que tudo acontece segundo as leis da natureza é o mesmo que dizer que tudo é ordenado por decreto e pelo governo de Deus”. A passagem do TTP é relevante porque as mesmas expressões usadas pelo TIE para designar a série das coisas fixas e eternas (“ordem fixa e imutável”, “leis universais da natureza”) são, aqui, empregadas para explicar o que é a lei de Deus e qual relação de verdade e necessidade essa lei implica. Ou, dito de outra maneira, a passagem do TTP reafirma que a série das coisas fixas e eternas coincide com a lei de Deus, com a maneira como ele produz o mundo e a necessidade que ela implica. Assim, se uma tese metafísica tão forte é sustentada em EIIP7 apoiando-se apenas na ideia de causalidade é porque (i) as ideias contidas no intelecto de Deus são adequadas, ou seja, descrevem a gênese da coisa por causa imanente, e não transitiva; e (ii) justamente por isso, descrevem a maneira como Deus opera (EIP17 e EIP18). Fazer a leitura de EIIP7 como se ela se referisse a uma causalidade transitiva não é senão ignorar o pensamento de Espinosa acerca da causalidade e da definição genética.

## 6. A GÊNESE DA CAUSALIDADE TRANSITIVA E DA SÉRIE DAS COISAS SINGULARES MUTÁVEIS, OU, A GÊNESE DA EXISTÊNCIA

As considerações acima lançam luz sobre o necessitarismo de Espinosa, pois nos permitem ver que essa necessidade que perpassa toda a natureza é

uma necessidade de ordem imanente, e não transitiva. Ora, mas como explicar que João é pai de Pedro se a relação de paternidade é, precisamente, uma relação transitiva? E como explicar o círculo vermelho carimbado em um papel por um homem em uma manhã de sexta-feira, se a geração desse círculo por esse homem é, precisamente, uma causalidade transitiva? E como explicar esses predicados associados ao círculo — vermelho, carimbado, sexta-feira — que são, precisamente, denominações extrínsecas em relação ao círculo, e, portanto, não são gerados diretamente a partir da causalidade imanente?

Ao tratar da “série das coisas fixas e eternas” e da “série das coisas singulares e móveis” no TIE, Espinosa coloca a segunda como derivada da primeira. Isso significa dizer que as denominações extrínsecas decorrem das propriedades intrínsecas, e que a causalidade transitiva decorre da causalidade imanente, e, portanto, Deus só é causa das denominações extrínsecas secundariamente, ou, o que dá no mesmo, a causalidade transitiva é, antes, uma decorrência do que uma causa propriamente dita. Nessa medida, a relação de paternidade de João em relação a Pedro deve ser explicada tendo em vista os afetos de João que, agindo de dentro pra fora, o lançaram em direção à Joana<sup>25</sup>, cujos afetos, também agindo de dentro para fora, a lançaram em direção a João. É dessa ação combinada entre a causa imanente agindo em João e a causa imanente agindo em Joana que surge Pedro. Ou, dito de outra maneira, a causalidade transitiva de João e Joana em relação a Pedro é um efeito da causalidade imanente que age em João e em Joana. É por essa causalidade transitiva — secundária em relação à causalidade imanente — que se explica que Pedro tenha nascido em uma determinada data e local. Nesse exemplo, Deus é a causa da essência, e, portanto, causa imanente e causa das propriedades intrínsecas de Pedro; e Deus também é causa imanente da existência de Pedro, e, portanto, de suas denominações extrínsecas, na medida em que é causa imanente tanto de João quanto de Joana e de tantos outros seres que concorreram para que esse encontro ocorresse. Ou seja, a existência de Pedro não se dá diretamente a

25 Personagem fictícia criada para fazer alusão à esposa de João e mãe de Pedro.

partir de Deus, mas de maneira secundária, mediada pela existência de outros modos finitos (EIP28). No entanto, quando observado da perspectiva de João, isoladamente, e ignorando-se aquilo que o determina internamente, pode-se dizer que João é causa transitiva da existência — e não da essência — de Pedro (e o mesmo pode ser dito de Joana, ou de João e Joana sem as demais causas que concorreram para o encontro).

Uma vez no mundo, a compreensão daquilo que Pedro essencialmente é se dá pela definição genética, e não pela série das coisas singulares mutáveis que em algum momento concorreram para a sua existência. A essência e a existência de Pedro são determinadas e produzidas por Deus, mas não são determinadas da mesma maneira, haja vista que há uma prevalência da série das coisas eternas e fixas sobre a série das coisas singulares e móveis; ou, dito ainda de outra maneira, a relação causal da essência prevalece sobre a relação causal da existência, a causalidade imanente prevalece sobre a causalidade transitiva, as propriedades intrínsecas prevalecem sobre as denominações extrínsecas, a essência sobre a existência, as verdades eternas (de razão) sobre as verdades de fato (TIE, §65). É exatamente nesse sentido que Espinosa diz, no TIE, que a série das coisas singulares mutáveis é secundária em relação à série das coisas fixas e eternas. É nesse sentido, também, que Espinosa destaca, na *Carta 12*, que a existência dos modos não é necessária e não decorre de sua essência; ou que, na *Ética*, afirma que “um homem é causa da existência de um outro homem, mas não de sua essência, pois esta última é uma verdade eterna [*aeterna veritas*]” e que, portanto, “se a existência de um se extinguir, a do outro não se extinguirá por isso; mas se a essência de um pudesse ser destruída e tornar-se falsa, a essência do outro também seria destruída” (ESPINOSA, 2010, EIP17esc., p. 41). É nesse mesmo sentido que Espinosa indica, no CM, que “a necessidade, que pela força da causa está nas coisas criadas, é dita ou em relação à essência delas, ou em relação à existência delas, pois as duas distinguem-se nas coisas criadas” (ESPINOSA, 2015, G I 241, p. 209); ou, por fim, é nesse sentido que Espinosa retoma, em EIP33esc.1, exatamente aquilo que foi dito no CM, a saber, que “uma coisa é dita necessária em razão de sua essência ou em razão de sua causa [*res aliqua necessaria dicitur vel ratione suae essentiae, vel ratione causae*]”

(ESPINOSA, 2010, EIP33esc.1, p. 57), e que, nas coisas criadas, a causa da existência não é a causa da essência. É também nesse sentido que Espinosa distingue entre uma ordem e concatenação de ideias que se faz segundo as afecções do corpo e que geram as ideias inadequadas (denominações extrínsecas), e que varia de uma pessoa para outra; e uma ordem e concatenação das ideias que se faz segundo o intelecto, isto é, segundo definições genéticas, segundo as essências, “e que é a mesma em todos os homens [*et qui in omnibus hominibus idem est*]” (ESPINOSA, 2010, EIIP18esc., p. 113).

A relação entre essas duas séries (da essência e da existência) não coincide com uma regressão ao infinito justamente por se tratar de duas séries distintas e acerca das quais não há equivalência. É possível pensar a causalidade transitiva da existência de Pedro por uma série que regressa ao infinito, mas não é possível pensar a causalidade imanente de sua essência por regressão ao infinito justamente porque, nesse caso, a série termina em Deus. A regressão ao infinito se dá, portanto, quando se está na série das coisas singulares mutáveis, na ordem da existência, na sequência das causas transitivas. Mas, deve-se lembrar, que é justamente por abranger “infinitas circunstâncias atinentes a uma e mesma coisa”, e por não ter nenhuma conexão com sua essência que a série das coisas singulares mutáveis, ou “ordem da existência”, não é uma verdade eterna, e, portanto, não importa ser conhecida (TIE, §101). Apenas uma das séries, justamente a que não importa ser conhecida e não é uma verdade eterna, regride ao infinito; a outra — a que importa ser conhecida e que promove a adequação entre essência objetiva e essência formal (EIIP7) — termina em Deus. Assim, para retomar o exemplo acima mencionado, EIIP7 não trata da relação transitiva existente entre as causas quando concorreram para que João e Joana gerassem Pedro; mas, antes, de considerá-los agindo cada um por si, segundo a sua própria essência, de maneira imanente, e não transitiva. É o *conatus*, ou essência formal, de João e seu esforço por permanecer na existência quem o determina a querer gerar filhos e perpetuar a si mesmo e sua espécie; é o *conatus* de Joana, seu esforço por permanecer na existência, quem a determina a querer gerar filhos e perpetuar a si mesma e sua espécie. É cada um dessas essências formais, agindo de maneira imanente, o que determina o encontro e

a geração de Pedro. Não se trata de conceber João agindo sobre Joana (ou Joana agindo sobre João) e depositando nela sua semente, mas do *conatus* de João agindo sobre João — da relação entre sua essência objetiva e formal —, e do *conatus* de Joana agindo sobre Joana, resultando no encontro e na geração de Pedro. É dessa perspectiva que Deus age, e é ela que deve ser o ponto de partida para explicar o necessitarismo e o determinismo de Espinosa, inclusive a determinação na série das coisas singulares e móveis, isto é, a determinação no âmbito da existência e da causalidade transitiva.

## 7. AS DUAS SÉRIES, O DETERMINISMO E A LIBERDADE

O que se percebe é que as coisas podem ser ditas determinadas em dois sentidos, e não há univocidade entre eles. As coisas são duplamente determinadas. Em um primeiro sentido, na série das coisas fixas e eternas, as coisas são determinadas desde a eternidade. Trata-se, aí, de verdades eternas. Esse é o âmbito das essências objetiva e formal, e de sua adequação compondo uma e mesma ordem imanente (EIP7 e EIP8): trata-se aí de uma determinação intrínseca, imanente. Em um segundo sentido as coisas são determinadas pelos fatos que condicionam sua existência. Trata-se, aí, de determinações extrínsecas, contingentes à essência da coisa, de “verdades de fato”, aquelas cujo oposto não implica contradição. Esse é o âmbito da existência, no qual uma e mesma coisa tanto pode ser a causa de que a outra exista quanto pode ser a causa de que a outra não exista, nos diz Espinosa (TIE, §100). Da série das coisas fixas e eternas decorrem as essências e as propriedades intrínsecas que lhes são imanentes. Da série das coisas singulares e mutáveis — ordem da existência — decorre a localização das coisas no espaço e no tempo, suas propriedades extrínsecas e o número (EIP8esc.2). Nessa medida, a essência formal dos modos finitos é duplamente determinada. De um lado ela é determinada internamente por sua essência objetiva e configura-se como um esforço por aderir a ela; de outro lado ela é determinada pela existência dos outros modos que podem fazer com que esse esforço cesse, isto é, com que a essência atual cesse de existir e que a coisa deixe de existir formalmente. Quanto à primeira ordem, é inteiramente

vedada qualquer alteração por parte dos modos finitos; no entanto, quanto à ordem da existência, essa alteração é perfeitamente possível. Não é permitido a um homem alterar a composição de seu corpo, mas é permitido — sem alterar sua essência objetiva — alterar a sua biografia.

Acerca da relação entre liberdade e determinação, o que se deve considerar em primeiro lugar é que a admissão de que as coisas singulares podem determinar a si mesmas em alguma medida é clara e óbvia, e sua negação consistiria, inclusive, na negação de todo o projeto espinosista de uma reforma do intelecto, de uma ética e da libertação do homem. Em segundo lugar, a “série das coisas singulares mutáveis” não pode ser explicada levando em consideração única e exclusivamente a determinação extrínseca de uma coisa sobre outra. Isto porque tal concepção implicaria conceber as coisas como desprovidas de determinação interna, isto é, como desprovidas de essência objetiva e essência formal. Somente algo que não possui essência pode ser determinado apenas externamente, por causalidade transitiva; mas algo que não possui essência não existe. Nessa medida, qualquer tentativa de pensar a ordem da existência e das determinações extrínsecas deve levar em conta, também, a ordem da essência. Isso significa dizer que a série das coisas singulares mutáveis deve ser explicada levando em consideração também aquilo que decorre do esforço de cada ser finito por permanecer na existência, isto é, aquilo que decorre da essência de cada ser finito, ou, caso se prefira, de sua determinação intrínseca, de sua liberdade (EID7). Caso se coloque a questão em termos de liberdade humana, pode-se afirmar que o que decorre da lei de Deus e de sua determinação é a definição de homem (um composto de mente, corpo, *conatus*, um ser cujas ideias compõem-se como uma narrativa mental, etc.), isto é, aquilo que, no homem, é eterno; no entanto, a biografia, o conjunto de determinações extrínsecas de cada um, aquilo que decorre mais das condições de sua existência do que de sua essência, isso se dá pela inserção do homem na “série das coisas singulares mutáveis”. A biografia já não depende apenas da definição (EIP8esc2), mas de Deus mediado pelas coisas singulares (EIP9); e as coisas singulares, por sua vez, possuem sua própria determinação interna e a possibilidade de, em alguma medida, agirem determinadas internamente, caso contrário, não

exprimiriam a potência de Deus (ESPINOSA, 2008, G III 58, p. 67). Isso significa dizer que, embora não possa alterar sua própria definição, e, por assim dizer, as leis que o ultrapassam, o ser humano pode alterar sua biografia, que depende, em alguma medida, do seu esforço por permanecer na existência. Ou, caso se prefira, o ser humano pode agir, isto é, produzir coisas das quais ele é a causa adequada (EIIIdef.2). Dessa maneira, a completa atualização da potência de Deus não poderia ocorrer sem, em alguma medida, conferir algum grau de potência aos modos finitos; e isso implica que os modos finitos podem alterar sua biografia na sucessão temporal (EVP2). Melhor dizendo, não se trata de uma alteração da biografia, mas de sua construção; e, note-se, alterar a biografia não significa alterar aquilo que são as propriedades intrínsecas, imanentes, mas uma alteração daquilo que decorre da interação da essência formal de uma coisa com a essência formal de outra (TIE, §1-13).

A alteração/construção da biografia pode se dar tanto indo em direção às propriedades intrínsecas e fazendo com que a coisa seja determinada cada vez mais internamente, como pode se dar indo em direção às propriedades extrínsecas, fazendo com que algo seja determinado cada vez mais externamente. É nesse sentido que o homem, sem negar o determinismo, mas incluindo-se nele como algo vivo e possuidor de determinação interna — e não como um ser desprovido de essência —, pode caminhar em direção à sua liberdade ou à sua escravidão. É nesse sentido que se explicam, por exemplo, o início do TIE e a prescrição de afastar-se das riquezas, concupiscência, e tudo o mais que se configura como determinação externa, como propriedade extrínseca; é nesse sentido, também, que se explicam as partes IV e V da *Ética*, que tratam da servidão e da liberdade; é nesse sentido que se explica a proposta de alcançar a liberdade caminhando em direção às propriedades intrínsecas, imanentes, seja no âmbito das paixões, da correção do intelecto, ou, o que dá no mesmo, do alcance da beatitude. É do conjunto dos modos finitos, cada um em seu esforço por permanecer na existência, que resultará o futuro: o futuro é extrínseco à eternidade.

Acerca desse assunto, poder-se-ia argumentar que a inserção da essência formal, ou atual, dos modos finitos como um elemento a ser levado em consi-

deração na “série das coisas singulares mutáveis” destrói as leis da natureza e a possibilidade de se fazer ciência, uma vez que inseriria alguma contingência no mundo. Todavia, não é necessário que a ordem da existência seja uma verdade eterna para se salvaguardar a ciência em Espinosa. Primeiro, porque o próprio Espinosa descarta essa série e a qualifica como algo que não importa ser conhecido (TIE, §100-101). Segundo, porque o conhecimento das ideias adequadas é o conhecimento que se faz por definições genéticas, ou essências objetivas, e isso aplica-se apenas à série das coisas eternas e fixas, e exclui a ordem da existência. Terceiro, porque o conhecimento intelectual nos mostra as coisas sob a perspectiva da eternidade, e isso, novamente, aplica-se apenas à ordem das essências, à série das coisas eternas e fixas e não à ordem da existência, que se dá na duração (EVP29esc.). Quarto, porque Deus age por causalidade imanente, e não transitiva; e, assim, conhecer como Deus age é conhecer pela via intelectual, das definições genéticas, e não pela via da causalidade transitiva. Dessa maneira, a afirmação de que na ordem da existência o futuro não está estabelecido, e que ele depende em alguma medida do nosso esforço por perseverar na existência, não conflita com a possibilidade de ciência na filosofia de Espinosa: a ciência espinosana é da ordem da essência, e não da existência!

É justamente indicando que a ordem que importa ser conhecida é a da causalidade imanente que se salva não apenas a ciência e a proposta de uma reforma do intelecto, mas também a ética, a liberdade, o encontro com Deus, a beatitude e o pensamento que se dá sob a perspectiva da eternidade em Espinosa. Jogar tudo isso fora e fazer a existência ser guiada unicamente por um determinismo mecânico, transitivo e totalmente predeterminado é ignorar tanto a concepção de ciência de Espinosa quanto o fato de que os modos finitos são providos de *conatus* que os determinam internamente.<sup>26</sup> Ciência é conhecer

26 Ora, se não é possível determinar-se internamente e fazer valer sua lei intrínseca contra a determinação extrínseca, ao que Espinosa estaria se referindo quando, na *Ética*, fala em “obedecer ao acaso e não a si mesmo” (EVP41esc.)? E por que Espinosa fala de alguém que está sujeito ao acaso como sendo alguém que não está sob seu próprio comando (EIVPref.)? E em que sentido fala que devemos nos conduzir frente às coisas da fortuna (EII49esc.)?

pelas causas, e conhecer pelas causas é, para Espinosa, conhecer pelas causas imanentes (e não pelas transitivas), ou, o que dá no mesmo, pela definição genética.<sup>27</sup> Não há ciência dos fatos, há ciência das verdades eternas, das leis de Deus, isto é, há ciência da série das coisas eternas e fixas, que são as que importa conhecer. Jogar fora toda a proposta ética, política e epistemológica de Espinosa em nome de uma ciência que ele jamais defendeu — e que, inclusive, criticava — é ignorar sua proposta filosófica.

## 8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Respondendo às questões colocadas no resumo: em que medida tudo é determinado? Tudo é determinado em dois sentidos. Em um primeiro sentido, na ordem das essências as coisas não podem ser alteradas, opera-se, aí, com verdades eternas (ou de razão) cujo oposto implica contradição: essa é a série das coisas fixas e eternas. Nesse âmbito, o que está em jogo é a causalidade imanente, que, nos modos, revela-se como uma causalidade do tipo todo-parte. Na ordem da essência tudo é determinado e necessário. Em um segundo sentido, tudo é determinado também na ordem da existência, mas, nesse segundo caso, já não se trata mais de verdades de razão, mas apenas de verdades de fato, cujo oposto não implica contradição, posto que o que se altera são apenas as denominações extrínsecas de uma coisa, suas propriedades não essenciais. Na ordem da existência, as coisas são determinadas, mas não são necessárias. Esse é o âmbito das inadequações, que se dá apenas nos modos, inter pares, e que não ocorre em Deus enquanto Natureza naturante. A ordem da existência não existe previamente à existência e nem às essências formais que fazem com que as coisas se esforcem por perseverar na existência.<sup>28</sup> Pensar essa ordem como se ela fosse inteiramente mecânica e ignorando esse esforço das coisas é igno-

27 Sobre o assunto e sua relação com as definições genéticas em Espinosa, cf. REZENDE, 2012.

28 É nesse sentido que Espinosa indica que é um fatalista, mas que não submete Deus aos fatos (G IV 311).

rar a própria ordem da existência. Nesse âmbito é possível ao homem alterar o curso das coisas desde que isso não altere a proporção existente no todo, desde que não altere a proporção total de movimento e repouso existente no universo. Por fim, o homem alcança sua liberdade fazendo com que sua existência se guie cada vez mais norteadada por sua essência, ampliando, assim, sua potência de agir.

Por fim, uma leitura do determinismo que ignore as duas ordens de causalidade e resuma uma à outra é uma leitura que, ou (i) reduz toda relação de causalidade à causalidade imanente e à série das coisas fixas e eternas, e, nesse caso, perder-se-á o desenrolar da existência no tempo bem como as denominações extrínsecas que às coisas se ligam ao longo de sua existência; ou, (ii) o que é ainda pior, reduz toda relação de causalidade à causalidade transitiva, e, nesse caso, perder-se-á a maneira como Deus produz, ou seja, perder-se-á a ordem dada pela essência das coisas, pela sua definição genética, pelas ideias adequadas.<sup>29</sup> Essas questões devem ser listadas porque uma leitura do determinismo que as ignore é uma leitura condenada a considerar o determinismo ignorando tanto a diferença entre as duas ordens de causalidade (haja vista que considerará apenas uma delas), quanto as diferenças entre propriedades intrínsecas e denominações extrínsecas, isto é, não distinguirá entre o que importa e o que não importa ser conhecido.

29 O debate sem fim entre Garret e Curley não parece ter outra fonte senão o fato de que ambos ignoram os pontos elencados no parágrafo anterior e terminam por reduzir uma série à outra. Cf. GARRET, 1991; CURLEY, 1999.

ESSENCE AND EXISTENCE: TWO ORDERS OF CAUSALITY,  
DEDUCTION OF FINITE MODES AND FREEDOM  
IN SPINOZA'S PHILOSOPHY

**ABSTRACT:** This article aims to analyze the possibility of conciliation between determination and freedom in Spinoza. Thus, the article will begin by dealing with the two causal series indicated by Spinoza in §100 of the TIE: the “series of fixed and eternal things” and the “series of mutable particular things”. The approach of these two causal series allows to understand what distinguishes them and the implications of this distinction for Spinoza’s philosophy. In sequence, the notions of objective essence and formal essence will be analyzed, showing that EIIP7 deals with the adequacy between these two essences, and not an adequacy between essence and existence. At this point, it will also be shown that the type of causality that is at stake in EIIP7 and EIIP8 is an immanent causality, of the whole-part type, which takes place between the set and its subsets: to be a part is to be a subset of God. Next, it will be shown that within the scope of the existence of the subsets — and not within the scope of their essence — it is possible to occur relative autonomy between peers, provided that this autonomy is conceived as subordinate to the previous sets. At this point, it will also be shown to what extent finite modes can be deduced from the infinite substance without this implying the denial of its freedom.

**KEYWORDS:** Essence; Existence; Causality; Determination; Freedom.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CURLEY, E.; WALSKI, G. (1999). “Spinoza’s Necessitarianism Reconsidered”. In: GENNARO, R.; HUENEMANN, C. (eds). *New Essays on the Rationalists*. Oxford University Press: New York, p.241-262.
- DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Les Editions de Minuit.
- ESPINOSA, B. (2004). *Tratado da reforma da inteligência*. São Paulo: Martins

- Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem estar*. São Paulo: Autêntica.
- \_\_\_\_\_. (2015). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- FERREIRA, G. (2018). “Matéria e movimento em Espinosa: o que pode um corpo e algumas questões para a contemporaneidade”. In: *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v.2, n.4, p. 147-167, jul./dez.
- \_\_\_\_\_. (2021). “Infinito e número na filosofia de Espinosa”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 149, p. 365-386, Ago.
- GARRET, D. (1991). “Spinoza’s Necessitarianism”. In: YOVEL, Y. (ed.). *God and Nature in Spinoza’s Metaphysics*. Leiden: Brill, p. 191-218.
- GEBHARDT, C. (ed.). 1925. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter. (4 Vols.)
- GUINSBURG, J.; CUNHA, N.; ROMANO, R. (org.). 2014. *Spinoza: Obra completa*. São Paulo: Perspectiva. (4 vols.)
- GLEIZER, M. (1999). *Verdade e certeza em Espinosa*. Porta Alegre: L&PM.
- REZENDE, C. (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, jan-jun.
- \_\_\_\_\_. (2012). “A ira, o trovão e o círculo: aspectos aristotélicos da definição explicativa da essência no *De Emendatione* de Espinosa”. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 16 nº 1 e 2, p. 85-118.