PROBLEMATA
International Journal of Philosophy

Problemata - Revista Internacional de Filosofia
v. 17. n. 3 (2026), p. 289-305 ISSN 2236-8612
doi:10.7443/problemata.v17i3.80197

DESCARTES E ESPINOSA, UM MODERNO E UM CRÍTICO DA MODERNIDADE?

DESCARTES AND SPINOZA: A MODERN THINKER AND A CRITIC OF MODERNITY?

Ericka Marie Itokazu[1]

Resumo:

De modo geral, quando se procura abordar a filosofia cartesiana e a fundação da modernidade circunscrevendo-o nas questões sobre o método, a subjetividade ou a liberdade, a filosofia de Espinosa acaba por ser descrita como por uma oposição completa, quase um anti-cartesianismo. Então, se reservarmos o lugar de fundação do pensamento moderno a Descartes, restaria a Espinosa o papel de uma filosofia contra tal modernidade, mesmo sendo herdeiro e em estreito diálogo com o filósofo francês. Para nos esquivarmos desse lugar comum, procuramos apontar aspectos de uma investigação sobre a relação entre Descartes e Espinosa que procura estabelecer uma nova visada" é, mesmo reconhecendo as profundas diferenças sobre o método, a subjetividade e a liberdade. Assim, procuraremos investigar os seus pontos comuns, um solo comum de conceitos que permita entre eles estabelecer um diálogo profícuo, seguindo uma via aberta por Merleau-Ponty quando ao revelar o segredo do Grande Racionalismo Seiscentista, a saber, o conceito de infinito positivo. E, partir da investigação sobre o conceito de infinito positivo, retomaremos a reflexão sobre a contribuição de Descartes e Espinosa para a ideia de modernidade.

Palavras-chave: Descartes; Espinosa; infinito; modernidade

Abstract:

Generally speaking, when one seeks to address Cartesian philosophy and the foundations of modernity by limiting the discussion to questions of method, subjectivity, or freedom, Spinoza's philosophy ends up being described as a complete opposition—almost an anti-Cartesianism. Thus, if we reserve the role of founder of modern thought for Descartes, Spinoza would be left with the role of a philosophy opposed to such modernity, even though he was an heir to and in close dialogue with the French philosopher. To avoid this common sense, we seek to highlight aspects of an investigation of the relationship between Descartes and Spinoza that aims to establish a "new perspective"—even while acknowledging the profound differences regarding method, subjectivity, and freedom. Thus, we will seek to investigate their common ground—a shared conceptual foundation that allows for a fruitful dialogue between them—following a path opened by Merleau-Ponty when he revealed the secret of Seventeenth-Century Rationalism, namely, the concept of positive infinity. And, starting from this investigation into the concept of positive infinity, we will extend our reflection to the contribution of Descartes and Spinoza to the idea of modernity.

Keywords: Descartes; Spinoza; Infinity; Modernity

[1] Doutora em Filosofia (USP). Professora Adjunta de Filosofia Moderna da Universidade de Brasília - UnB. Email: marie.ericka@gmail.com, Lattes: http://lattes.cnpq.br/9041440654585629

Espinosa contra Descartes, um moderno contra a modernidade?

Como circunscrever a contribuição de Espinosa no processo histórico-filosófico denominado "a invenção da modernidade"? A grande dificuldade parece mesmo encontrar-se em duas questões introdutórias fundamentais: a primeira depende do que se define por modernidade, definição sem a qual não seria possível determinar qual a contribuição de nosso filósofo para este processo. Porém, e em segundo lugar, é preciso considerar que a singularidade da filosofia espinosana parece justamente encontrar-se no fato de que, ao longo da história da recepção do espinosismo, o pensador antes de defender parece mesmo recusar os principais marcos filosóficos da modernidade, tais como poderíamos exemplificar em noções como método, a noção de sujeito e a ideia de liberdade.

O caso espinosano seria quase a antítese cartesiana, afinal, se Descartes propõe um novo método para o conhecimento encontrando um fundamento seguro para a *Nova Scientia*, Espinosa já foi considerado como aquele que mais parece apresentar um anti-método, pois "para descobrir qual o melhor método de investigar o verdadeiro, não é preciso outro método para investigar o verdadeiro; e para investigar esse segundo método, não é preciso um terceiro, e assim ao infinito; com efeito, de tal modo nunca se chegaria ao conhecimento do verdadeiro, mais ainda, a conhecimento nenhum" (Espinosa, 2023, p.91). E se o esforço cartesiano é o de encontrar e validar um critério que nos permita distinguir as ideias verdadeiras das falsas, a saber, a clareza e a distinção, Espinosa, por outro lado, é aquele que enuncia uma estranha formulação que muitas vezes é tomada como enigmática e obscura para muitos leitores: a ideia verdadeira é índice de si mesma (*idea vera index sui*) e mais ainda: não somente o verdadeiro é índice de si mesmo, como também do falso (*verum index sui et falsi*).

Outro marco de inegável contribuição da filosofia para a construção da modernidade encontra-se na inovação da ideia de sujeito, a subjetividade humana e suas faculdades tal como instituída por Descartes, na figura da consciência de si reflexiva, e, mais ainda, do *ego* elevado ao patamar de substância cuja essência é inteiramente distinta daquela dos corpos, e cuja realidade deles independe completamente. Ora, se este conceito é fundamental para a modernidade, muito difícil seria nela incluir Espinosa, afinal, o termo "sujeito" aparece uma única vez em sua obra máxima, a **Ética**, e nesta única ocorrência não tem o sentido de subjetividade. Tal filósofo raramente usa o termo "ego" ou escreve em primeira pessoa, para quem o homem não é uma substância, mas tão somente um modo, uma modificação finita da natureza, tal como infinitas outras modificações que a natureza produz incessantemente. Eis porque alguns comentadores consideram Espinosa um filósofo tão "fora da curva" que é preciso reinventar palavras para descrevê-lo: Alexandre Matheron dirá que sua filosofia tem por base não o "ego", mas um "ego-altruísmo", porque não concebendo o sujeito no patamar de substância, o homem é uma modificação finita da natureza entre tantas outras das quais não é independente, nem separada, muito pelo contrário, é completamente dependente, inseparável e com as quais mantém uma relação contínua que lhe é tão fundamental quanto determinante. Para Espinosa, os seres humanos estabelecem incessantemente relações entre si, relações tanto psíquicas ou mentais quanto corpóreas ou materiais, e estão inequivocamente entrelaçados entre si quanto imersos no mundo, aquilo que Étienne Balibar e Vittorio Morfino nomeiam como "transindividual". Contra o primado da substância, uma ontologia das relações, dirá Vittorio Morfino.

Ora, até aqui não encontramos Espinosa nos marcos da modernidade, se tomada pela ideia de método para as ciências ou contribuindo para a fundação das ciências modernas, tal como o caso cartesiano, nem para a ideia de subjetividade como entidade separada, ideia tão cara ao desenvolvimento do pensamento moderno de modo a permitir a luta ou a defesa pela emancipação humana, seja ela tomada individual ou coletivamente. E, neste sentido, a filosofia espinosana parece mesmo se apresentar contra a corrente histórica e progressivamente libertadora dos passos da humanidade. Afinal, sem a noção de subjetividade como realidade independente e separada, não haveria liberação das leis da natureza, seja a dos antigos concebida como *physis aristotélica*, seja a dos modernos, concebida como *natura*, isto é, o universo mecanicista das leis necessárias da natureza e que dão fundamento sólido para o desenvolvimento das ciências da natureza, ou ainda, as ciências modernas.

Por fim, é de se reparar que, se não há uma separação completa entre o campo da subjetividade humana, isto é, da autonomia da *res cogitans* e das ações das faculdades da alma, e o campo dos corpos e suas relações mecânicas necessárias da *res extensa*, como então encontrar aí algum lugar para a liberdade humana? Em suma, se caracterizarmos a modernidade em seu nascedouro pela invenção da subjetividade moderna na defesa da figura do sujeito cartesiano e se Espinosa é aquela filosofia para a qual o termo "sujeito" não parece figurar sequer como um conceito, parece até ser compreensível por que a filosofia espinosana é tantas vezes repudiada: de *Benedictus de Spinoza* passa a ser conhecido como *Maledictus*, execrável filosofia para a qual a liberdade pensada como livre-arbítrio não é somente inexistente, muito pior e intolerável: a ideia de livre-arbítrio é ela mesma mesma a causa de nossa escravidão. A acusação é terrível para uma filosofia inaceitável: se Descartes defende a liberdade humana como a marca do Criador e por isso mesmo infinita, Espinosa é um anticartesiano por definição: se para Espinosa não há vontade livre capaz de abrir para nós um universo ilimitado de ações possíveis, é porque toda volição é, pelo contrário, infinitamente determinada por um universo inexorável de ações necessárias da natureza inteira. Eis porque acreditam ser Espinosa não somente um determinismo rigoroso, mas um horroroso fatalista. Seria Espinosa um contra-moderno?

É interessante reparar como a mesma moldura da modernidade assim descrita e que opõe Espinosa a Descartes é a mesma moldura que dá azo para a crítica à modernidade. Descartes, outrora tomado como o pai da modernidade, passa a ser a figura a ser combatida, e a retomada do progresso e da emancipação humanas parece depender de combater o cartesianismo ainda presente no pensamento contemporâneo. O termo "dualismo" torna-se sinônimo de cartesianismo, filosofia que teria separado indelevelmente, por um abismo ontológico: a subjetividade e a liberdade humanas pertenceriam a um campo absolutamente separado do mecanicismo dos corpos e do necessitarismo da natureza. A ideia de natureza estaria reduzida ao papel de tornar-se-ia objeto privilegiado das ciências modernas, matematizadas por um mecanicismo sem alma, enquanto o campo da liberdade também se restringiria somente ao conhecimento científico das ideias claras e distintas, que de tão depuradas de erros e obscuridades, reduzindo a ação humana ao saber científico. Assim, dizer "filosofia da natureza" não seria senão reafirmar "ciências da natureza" no interior da subjetividade humana, um sujeito-*ego* que, completamente separado de seu corpo e do mundo, fundamenta uma "metafísica da subjetividade" capaz de ciência, mas incapaz de viver e ser no mundo mesmo em que seu corpo habita, ou seja, incapaz

da ação histórica. A união corpo e alma proposta por Descartes tornam-se algo tão obscuro quanto incompreensível assim como a glândula pineal cristaliza um deslize filosófico irreparável: a alma imaterial movendo a materialidade dos corpos e a materialidade dos corpos movendo a alma.

A construção de um pensamento crítico à modernidade parece então introduzir um novo papel ao espinosismo: a oposição feroz de Espinosa à operação da glândula pineal e à obscuridade incompreensível da união substancial permitiria ao pensamento contemporâneo, uma retomada de Espinosa ressurge como figura anticartesiana, ou seja, uma filosofia não dualista porque "monista" e para a qual corpo e alma seriam uma só e mesma coisa. O espinosismo poderia ser tomado então como excelente ferramenta ou instrumento filosófico para depurar a racionalidade moderna das desventuras do cartesianismo, desde que restrito ao aparato crítico à modernidade, pois a própria filosofia de Espinosa seria, justamente pelo seu monismo que reduz a subjetividade humana ao necessitarismo da natureza, incapaz do tão desejado movimento emancipatório humano capaz verdadeiramente de transformação histórica porque ainda atrelado a um naturalismo exacerbado do *Deus sive Natura*. Assim, Espinosa deixaria de figurar como um filósofo contra a modernidade, mas um excelente pensamento crítico às suas desventuras.

Em tanta controvérsia, ainda nos perguntamos: seriam estas as contribuições de Descartes e Espinosa para a invenção da modernidade? Se Descartes é fundador da modernidade assim caracterizada, Espinosa seria um contra-moderno? Se Descartes é o responsável pelos erros e limitações dos projetos da modernidade, seria Espinosa um filósofo cujo papel mais relevante seria o seu aparato crítico ao cartesianismo?

A circunscrição que fizemos do problema proposto como tema deste colóquio, a saber, "A invenção da modernidade: método, sujeito e liberdade", tem como objetivo principal a caracterização do cenário interpretativo que promove o papel de duas figuras principais, Descartes e Espinosa, circunscrito ao roteiro do embate entre filosofias e cujo papel de tais filósofos mantém inquestionável a construção da imagem da oposição recíproca entre ambos: dualismo *versus* monismo, transcendência *versus* imanência, defesa do livre-arbítrio *versus* defesa do necessitarismo… De nossa parte, o que gostaríamos de propor é a reposição do problema em uma outra chave: pesquisar o que há de comum entre as duas filosofias e, encontrando um conceito ou um fundamento comum, abrir um campo de investigação a partir dele, assim, poderíamos revisitar Descartes e Espinosa não mais como questão já delineada, ou como filósofos seiscentistas cuja contribuição para a reflexão filosófica estaria encerrada em sua temporalidade histórica. O que pretendemos então é revisitar o século XVII de tal modo que possamos refletir sobre a modernidade como questão aberta, ou seja, como um convite a reler textos e termos tão característicos dos Seiscentos e nos perguntar se neles ainda podemos encontrar algo que nos auxilie a iluminar algum caminho reflexivo para os obscuros tempos atuais.

Recolocando a questão: o conceito de substância

De fato, muitas das díades que elencamos acima estão mais relacionadas com a leitura e recepção das filosofias de Descartes e Espinosa pelos pensadores dos séculos subsequentes, do que ao racionalismo seiscentista propriamente dito.

E talvez tenha sido Merleau-Ponty quem melhor nos alerta para evitar tal confusão, em um belíssimo texto intitulado "Por toda parte e em parte alguma":

> Cumpriria chamar de 'pequeno racionalismo' aquele que se professava ou se discutia em 1900, e que era a explicação do Ser pela ciência. (...) Tal 'racionalismo' nos parece repleto de mitos: mito das *leis da natureza* situadas vagamente a meio caminho das normas e dos fatos, e *segundo as quais*, pensava-se, este mundo apesar de cego se construiu; mito da *explicação científica*, como se o conhecimento das relações, mesmo estendido a todo o observável, pudesse um dia transformar numa proporção idêntica e evidente a própria existência do mundo" (Merleau-Ponty, 1991, p. 161).

A inquietação de Merleau-Ponty é intrigante: a relação de exterioridade entre a filosofia e mundo, ou em suas palavras, a filosofia e o "exterior", na exterioridade de um mundo que se tornou o objeto de uma racionalidade em sobrevoo ou de uma racionalidade tão pretensamente onipotente em conhecimento e quanto impontente para a transformação emancipadora. O interessante é que esta mesma relação de exterioridade entre a filosofia e o "exterior" estaria replicada, a exemplo do pequeno racionalismo, na separação entre o Ser e a ciência, entre a ciência e os fatos, um mundo cego tornado objeto de uma subjetividade científica. O interessante é que tal descrição não é endereçada aos filósofos do século XVII, como Descartes e Espinosa, mas ao "pequeno racionalismo" que não seria senão "o fóssil do Grande Racionalismo, aquele do século XVII, rico de uma ontologia viva, que já definhara no século XVIII, e do qual não restavam, no racionalismo de 1900, senão algumas formas exteriores (Merleau-Ponty, 1991, p. 162).

Ora, tomando de empréstimo a inquietação merleau-pontiana, percebemos que o que denominamos por "crítica às desventuras" da modernidade não encontra em Descartes o seu alvo inimigo, porquanto há algo ali, no fulcro do século XVII que escapa à relação de exterioridade tantas vezes a ele endereçada. Afinal, onde encontramos a relação de exterioridade entre a *res extensa* e a *res cogitans* não fosse o malfadado dualismo cartesiano? Sem a ideia de dualismo, como poderia haver exterioridade do mundo em contraposição à interioridade de sua representação no âmago da subjetividade humana?

Eis porque não nos parece ser de menor importância, portanto, a reivindicação feita pelos estudos cartesianos recentes que recusa veementemente a utilização do termo[2] "dualismo substancial", pois é o próprio Descartes quem afirma que o termo "substância" só pode ser rigorosamente utilizado para Deus, entidade Criadora sem a qual as coisas extensas e pensantes (que são suas criaturas) não poderiam ser pensadas nem concebidas. Coisas extensas e

[2] Nos estudos cartesianos desenvolvidos no Brasil, é bastante conhecida a crítica de Alexandre Guimarães T. de Soares à utilização do termo "dualismo cartesiano" sempre utilizada de modo demasiado genérico e deletério para a interpretação rigorosa do filósofo. Embora eu mesma tenha utilizado esta expressão para caracterizar a filosofia cartesiana, atualmente faço questão de a corrigir, afinal, segundo o próprio Descartes, o termo "substância" entendido como aquilo que é em si e por si mesmo, se compreendido rigorosamente, só pode ser utilizado para Deus, pois somente Deus é causa de si. A coisa extensa e a coisa pensante não atendem aos dois requisitos (serem "em si" e "por si" mesmas) para serem tomadas como substâncias no sentido estrito, contudo, uma vez criadas por Deus, suas realidades não se confundem e suas essências distinguem-se tal como duas realidades em si mesma tomadas e inteiramente separadas, e por este motivo, em sentido amplo e menos rigoroso, também podem ser denominadas substâncias. Em suma, para retomar as palavras de Alexandre Guimarães, se consideramos o termo substância rigorosamente, Descartes é monista, por outro lado, se tomarmos o termo menos rigorosamente, Descartes é trialista (Deus, a coisa pensante e a coisa extensa), e mais ainda, se considerarmos somente a realidade das criaturas, aí sim, poderíamos denominar Descartes dualista.

pensantes tampouco poderiam existir ou manterem-se na existência, pois o mesmo Deus que as criou conserva-as pela continuidade da ação divina na criação continuada. Por outro lado, se a alteridade entre alma e corpo recebesse o estatuto de exterioridade substancial em sentido estrito, um abismo ontológico lhes seria interposto, tão profundo quanto a diferença abissal e infinita que separa Deus Criador e as criaturas. Se houvesse um abismo ontológico, como poderia haver uma união substancial entre alma e corpo?

Ora, não é o conceito de substância que, em Descartes, estabelece a relação de alteridade e exterioridade entre a *res cogitans* e a *res extensa*, muito pelo contrário: é devido ao rigoroso conceito de substância que entre essas duas realidades poderá haver alguma relação de correspondência entre as ideias da coisa pensante e os corpos por ela ideados. Ou seja: é devido ao conceito de substância que aquilo que a alma representa em sua interioridade pode corresponder àquilo que lhe é exterior, tais como os corpos e o mundo.

Se, para Descartes, Deus é a única substância em sentido próprio, se é Ele enquanto Criador que confere realidade tanto à extensão quanto ao pensamento, se é sua ação divina que os conserva na existência, então, a Substância divina é um conceito tal que permite não somente a relação de correspondência entre os corpos ideados e as ideias da alma, mas é também o conceito de substância divina aquele sem o qual não haveria sequer a possibilidade tanto lógica quanto ontológica para a união substancial entre corpo e alma. Ora, não seria o conceito de substância divina de Descartes semelhante àquele que encontramos na filosofia de Espinosa? Pois rigorosamente falando, só existe uma única substância e infinitamente infinita: Deus. Assim, seguindo a esteira cartesiana, não seria próprio o uso do termo substância para os conceitos de extensão ou pensamento, tal como em Descartes. E se tomássemos o rigor do conceito cartesiano de substância como uma restrição que permitisse somente sua aplicação em sentido estrito, ou seja, se restringirmos somente a Deus o uso preciso do conceito? E se, pelo mesmo motivo, não fosse mais aceitável conferir à extensão e ao pensamento o estatuto de substância? Neste cenário, Espinosa seria um anti-cartesiano ou um ultra-cartesiano?

Um mesmo fundamento metafísico: a análise do infinito positivo em Descartes

Certamente, a questão da fundação da modernidade pode ser discutida em seus aspectos metodológicos na sua relevância para o avanço do conhecimento científico, assim como é inegável a importância para a modernidade da instituição de um campo filosófico para subjetividade numa amplitude jamais vista, assim como é certo que Descartes contribuiu fundamentalmente em sua construção. Contudo, justamente estes aspectos que mais distanciam Espinosa de Descartes, tal como vimos em nossa introdução, encontramos um conceito comum e igualmente caros para ambas as filosofias: o conceito de substância que, em seu sentido mais estrito e rigoroso, só pode ser associado à ideia de Deus, o ser perfeitíssimo e absolutamente infinito. Para utilizar uma imagem tipicamente cartesiana, se desviamos o nosso olhar investigativo do tronco, galhos e frutos que tanto diferem estas duas filosofias e nos dedicarmos nossa investigação às suas raízes, encontramos um solo comum a Descartes e Espinosa. A questão portanto é de fundamento ontológico, ou seja, é sobre a metafísica que nos perguntaremos, em

nossa conclusão, sobre qual a contribuição de Descartes e Espinosa para a construção da modernidade.

> O século XVII é o momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica julgaram encontrar um fundamento comum. [...] De diferentes maneiras, Descartes, Espinosa, Leibniz, Malebranche reconhecem, **sob o encadeamento das relações causais**, um outro tipo de Ser que lhe serve de base sem romper. (...) **Essa extraordinária harmonia entre o exterior e o interior [da filosofia] só é possível pela mediação de um infinito positivo, ou infinitamente infinito**, já que qualquer restrição a um certo gênero de infinidade seria um germe de **negação**. (...) Se há, no centro e como que no núcleo do Ser um infinitamente infinito, **todo o ser parcial está real ou eminentemente contido nele**. Todo o tipo de relações que podemos ter com o Ser deve ser aí simultaneamente **fundado** (...). **A ideia do infinito positivo é portanto o segredo do Grande Racionalismo, e este só perdurará enquanto ela estiver em vigor** (Merleau-Ponty, 1991, p. 162, grifos nossos).

Se o infinito positivo é o fundamento comum entre filosofias tão distintas, haveria algum espaço para o negativo? Tomando o infinito como o pólo positivo de um dos lados da questão, o seu pólo oposto, a finitude, seria a sua negação? Ora, se entendermos relação infinito-finito sob o aspecto de negação, poderíamos incorrer num grande problema, pois tornaria impossível a relação **causal** entre infinito e finito, afinal, a infinitude não somente se oporia à finitude, mas a esvaziaria de realidade ontológica positiva, como que expulsando-a do centro do Ser, assim destituindo-a de qualquer densidade ontológica ao dela retirar todas as propriedades que caracterizariam positivamente sua essência e sua existência, propriedades essas restritas ao polo oposto. Assim, não há uma equivalência possível entre termos que se negam reciprocamente, ou seja, não há **comensurabilidade** entre a negatividade da finitude frente a infinitude positiva, pois, pensada sob o encadeamento das relações causais, não há passagem causal entre o não-ser e o ser, não há graus entre o nada e o ser, não há possibilidade de pensarmos uma proporção comum. Qualquer pensamento que procurar lhe fazer de meio servirá como "um salto metafísico" entre o nada e Ser e todo o princípio de causalidade eficiente, real e formal seria inaplicável, e assim voltaríamos à ação *ex nihilo*.

Eis porque ela é completamente refutada por Descartes: aquilo que nada é não pode ser a origem causal e real do que quer que possa vir a ser. Se há uma causa primeira, uma origem de toda a realidade, ela terá de ser a realidade máxima em que todas as realidades estariam contidas, no caso cartesiano, eminentemente, afinal, tal como nos demonstra a **Meditação Terceira**, de onde "tirariam a sua realidade" se não for de sua causa? A causa deve ter tanto ou mais realidade que seu efeito, motivo pelo qual a causa primeira terá de ser do ser perfeitíssimo, entendido como infinito em ato e para o qual não se atribui nenhuma negação. Eis porque, do conceito de infinito positivo, Descartes afirmará que nem Deus pode ser sem causa, o que exige portanto que ele seja causa de si mesmo.

Desde o início da **Segunda Meditação**, com a descoberta do *cogito*, somos uma realidade existente e finita, e, sabemo-lo pela **Terceira Meditação**, temos em nós a ideia de infinito, a mais clara e distinta de todas as nossas ideias etc. O que gostaria de destacar não é a demonstração, mas em quê ela se fundamenta: uma coisa realmente existente, finita e perfeita, e outra coisa realmente existente, infinita e perfeitíssima, resolvendo então o problema da passagem do infinito ao finito. A passagem só é possível porque há um *quantum* de perfeição e realidade

tanto no finito quanto no infinito, o que coloca a comensurabilidade entre os termos, porém, é a diferença nesta quantidade de ser ou realidade que serve de termo comum para a demonstração cartesiana. Não há mais o salto criacionista, pois se o ser que é causa primeira é infinitamente perfeito, os seus efeitos carregarão, a partir dela, a realidade que ali estava contida, mesmo que em menor quantidade. Eis porque a realidade do infinito positivo pode dar origem à realidade por ele criada, ou seja, **a finitude também será *positiva***.

Porém, a finitude da coisa pensante carrega consigo uma ambiguidade importante: tomada como intelecto, é uma realidade finita *positiva* e em ato: o *cogito* é probante de ser uma essência pensante existente, ou seja, uma realidade objetiva dotada de realidade formal. Por outro lado, o seu princípio de ação encontra-se em outra faculdade, a vontade. O interessante é que a Vontade como um princípio de ação livre ganhará ares de "ação potencial", podendo agir ou não, ou seja, podemos emitir juízos ou suspender juízos, podemos agir sobre o corpo ou padecer dele. Deste modo, se a relação entre Deus e o eu pensante é de infinito **positivo** para a finitude **positiva**, a relação do eu pensante consigo mesmo e com o mundo não se dá desta maneira. Eis onde encontramos algum grau de **negação de ser**, **negação de agir**: a vontade é infinita, porém potencialmente, **introduzindo um princípio de negação no interior da finitude positiva**.

O esquema é intrigante, porque a negatividade está em ambas as faculdades:

- finitude positiva do Entendimento, mas sem princípio de ação: uma finitude positiva mas passiva
- in-finitude negativa da Vontade, seu princípio de ação, porém potencial.

É da relação entre estas duas faculdades que dependem os nossos acertos e erros, nossas ações e nossas paixões que ganham realidade no interior da finitude: "meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim) dependem do **concurso de duas causas**, o poder de conhecer, que existe em mim, e poder de escolher, ou seja, o meu livre-arbítrio, isto é, do meu entendimento **conjuntamente** com minha vontade" (Descartes, 1983, grifos nossos). É na **Quarta Meditação** que compreendemos, desse entrelaçamento entre Entendimento e Vontade, que o negativo, que está no interior da relação da finitude consigo mesma, é a condição do vir a ser que se realiza no mundo, determinando nossas ações concretas no mundo histórico: entramos na baile dos bons e maus juízos possíveis e nossos múltiplos pecados, erros e paixões.

Na criação continuada, ou seja, no concurso divino da ação de Deus a nós, não existe relação causal entre o nada e o ser. Deus é realidade absolutamente infinita cujo entendimento é infinito assim como sua vontade é infinita, porém, o entendimento infinito de Deus é em ato, assim como sua Vontade infinita é em ato. Eis porque são idênticos o seu pensar e o seu agir, trata-se de uma única e mesma ação imutável e eterna. Se o Entendimento divino fosse distinto e diverso da Vontade de Deus, então, Ele não seria infinitamente positivo e em ato, pois ele poderia pensar e não fazer, ou fazer hoje mais do que fez ontem, realizar-se mais e mais… o que significa que sua Vontade é mais ampla que seu Entendimento. Ora, se a Vontade for maior que o Entendimento, isto significa que haveria as faculdades teriam de grandezas distintas, e o *quantum* de realidade e perfeição de Deus não seria infinito em ato, mas sim em potência, o que introduziria um princípio de negação no infinito positivo.

Assim, o conceito de infinito positivo implica na unidade e simplicidade de Deus e estabelece a identidade entre Entendimento e Vontade. E se somos capazes de nomear distintamente como *omniscientia* o Entendimento infinito, e como *Omnipotentia* a Vontade infinita, isso se deve a uma limitação de nossa finitude não ser capaz de abarcar o infinito positivo em Deus, o que acaba nomear diversamente por uma distinção de razão aquilo que é em Deus e não compreendemos porque ultrapassa o nosso entendimento: a unidade e simplicidade de sua infinitude positiva. Eis porque em Deus não há faculdades como *facultas* (capacidade para), porque nele nada há em *potentia* (como realidade em potência), porque ele é a própria sua *summa potestas* (poder supremo), característica somente daquilo que absolutamente infinito ou infinito em ato. Eis porque a ação criadora é a mesma e única ação imutável e eterna, e por isso mesmo podemos nomeá-la conservação continuada, desde sempre e para todo o sempre.

Se no interior do infinito positivo a ação se realiza como **o concurso da ação divina**, sempre idêntica a si mesma, eterna e imutável numa única e contínua ação de Deus, por outro lado, no interior da finitude positiva **as ações não são idênticas a si mesmas porque dependem do concurso de duas causas**, "o poder de conhecer", ou seja, a faculdade do entendimento, e "poder de escolher", ou seja, a faculdade da vontade. No âmbito da finitude, o nosso poder não é *potestas*, mas uma *facultas* porque sua ação depende do "concurso dessas duas causas, ou seja, do livre-arbítrio, isto é, do meu entendimento **conjuntamente** com minha vontade". É justamente no interior da *res cogitans* e na relação da coisa finita consigo mesma que podemos finalmente afirmar que "o nada vem a ser". Ora, como afirmar que o "nada vem ao ser" sem ferir o princípio de causalidade enunciado na **Meditação Terceira** (a causa deve ter tanto ou mais realidade que o seu efeito)? Justamente porque, embora a finitude seja *um quantum* de perfeição ou realidade positivas, ainda assim a finitude carrega em seu interior os sinais da negação. Porque a finitude positiva não é infinitude em ato que, como vimos, o entendimento é uma *facultas* finita (uma capacidade para pensar finita) dotada um *quantum* de perfeição sem princípio de ação, ou seja, o pensar é um agir em potência, e, por outro lado, a vontade é uma *facultas* infinita potencial, ou seja, a vontade humana só é infinita porque não é em ato, e o livre-arbítrio como possibilidade de escolha só é possível porque, diferentemente de Deus, no fulcro da finitude humana, a distinção entre entendimento e vontade introduz os sinais da negação no interior da finitude positiva, de modo que da concorrência dessas duas causas, ou seja, do nosso livre-arbítrio, sejamos capazes de produzir o "vir a ser" como feitos da ação propriamente humana. Se a criação divina não é senão a conservação de toda a realidade, desde sempre e para todo o sempre, a ação humana, por sua vez, não tem nenhuma garantia de que seja sempre a mesma, pelo contrário, a concorrência dessas duas causalidades nunca é necessária, porque a fissura entre o pensar e o agir introduz o acidente e a contingência como condições de necessária para a formulação de toda ação como um possível, cuja resultante são obras tão diversa diversas quanto múltiplos são os acidentes e as contingências do mundo.

A genialidade cartesiana encontra-se, por assim dizer, nesta negatividade criadora, porquanto introduz uma fissura ontológica no fulcro da interioridade da *res cogitans,* estabelecendo uma distinção entre o pensar e o agir, uma ruptura entre um e outro interposta pela descontinuidade das ações humanas. Saímos daquele consagrado porém restrito campo metodológico cartesiano que garantia a

necessidade das verdades da ciência, e reencontramos o possível e o contingente no âmbito da ética, política e, sobretudo, da ação histórica.

A finitude positiva é capaz de aperfeiçoamento, aumento daquele *quantum* de realidade e perfeição num movimento crescente e cumulativo de ideias claras e distintas de nossos juízos verdadeiros formulados pelo encontro entre a finitude do entendimento e a infinitude da vontade. Também esta mesma finitude positiva é capaz de ações boas e obras perfeitas, quando consegue conter a infinitude negativa da vontade em convergência com a finitude positiva de nossas ideias verdadeiras, assim contendo nossas ações dentro dos limites da razão. Com isso, Descartes garante tanto a possibilidade de ampliação sem fim do conhecimento (o progresso das ciências), como a possibilidade de intervenção sem fim das ações da *res cogitans* sobre si mesma, sobre sobre seu corpo e sobre o mundo, dando alicerce dos tantos projetos da modernidade, pois ali mesmo, no cerne de nossa existência, ainda persiste um *ingrediente ou um grau* de negação, a abertura histórica que se realiza a partir de infinitos graus de não-ser que ela carrega.

É preciso, contudo, reparar que o ingrediente negativo no interior da finitude positiva permite que a sua **semelhança** com a infinitude positiva (a **comensurabilidade** do *quantum* de realidade ou perfeição introduzido na **Meditação Terceira**) também se constitua como **dessemelhança** fundamental entre o infinito positivo e a finitude positiva, pois a realidade finita **jamais** atingirá a realidade infinita, dada distância **imensurável** que interpõe entre aquilo que é positivo infinitamente e repudia qualquer negação, e aquilo que é positivo porém finitamente, isto é, aquilo que preserva em seu interior diversos graus de negação.

Eis porque Descartes afirma que podemos entender Deus, mas jamais poderemos compreendê-lo. Não importa o quanto avancem as ciências, um *progressum ad infinitum*, ele nunca será a *omniscientia*. Assim, o Deus veraz cartesiano permite o potencial avanço sem fim das ciências pela realização das ideias claras e distintas pensadas corretamente pelo entendimento e praticadas como juízos e ações humanas no mundo e, contudo, Deus não é responsável pela historicidade das ações humanas sobre o mundo quando a obra humana é resultante da não contenção de nossa vontade infinita aos justos limites da razão e, deixando-a com as rédeas soltas a realizar as ideias obscuras e confusas oriundas de nossas faculdades de imaginar e sentir. Cabe a nós a ação criadora histórica, quase toda ela entre ideias confusas e obscuras, restituindo assim a importância histórico-política da sensibilidade e da imaginação e em conflito com as realizações de nosso entendimento iluminado pelas ideias claras e distintas.

Contudo, eis aqui a grande diferença: o infinito positivo garante a Deus a existência, desde sempre e para todo o sempre, da totalidade das verdades das ciências como suas verdades eternas, preservando-as como *omniscientia.* Contudo, em nosso mundo histórico, a onisciência divina torna-se um aspecto teleológico de toda ação possível, impondo-se como horizonte jamais realizável em que as verdades da ciência avançam como luz guia de nossas obscuras construções históricas. De ação criadora, nossas experiências errantes no mundo histórico agora tornam-se subordinadas às certezas do progresso da ciência… Algo que nos abre um campo para a reflexão sobre a contribuição cartesiana na contemporaneidade, tanto buscando compreender as raízes dos tantos projetos da modernidade, como também para pensar o aparato crítico contra a razão instrumental, a racionalidade científica e a ação histórica.

Um mesmo fundamento metafísico?

Ora, o que acontece no caso espinosano? Tentando ser breve e sucinta: uma inversão ontológica do conceito fundador. Espinosa não principia pelo infinito positivo cuja definição dele exige ser causa de si mesmo, como em Descartes, mas justamente o inverso: é da realidade da *causa sui* que o infinito positivo se deduz: eis porque a definição de causa sui encontra-se na primeira linha que abre a **Ética** de Espinosa. Uma *causa sui* não pode deixar de causar a si mesma, pois cessando de causar-se, deixaria de ser e existir. Assim, é da realidade da causa de si que compreendemos que ela **nunca poderá ser idêntica a si mesma,** porque se deixasse de se modificar realmente (causar-se), deixaria de ser aquilo que essencialmente é: uma potência infinita de produção de um encadeamento causal infinito, em todos os gêneros de realidade (seus atributos), de infinitas maneiras (seus modos), e infinitamente, numa incessante produção de diferenciações de si mesma: o que denominamos por imanência. **O conceito de *causa sui* implica a realidade postiva e infinita do ente absolutamente infinito e não o contrário, como em Descartes**.

Espinosa radicaliza o conceito de infinito positivo. Se a potência infinita da *causa sui* cessar de produzir por si mesma efeitos em si mesma, se o absolutamente infinito for algo já completo, dado e acabado (como a plenitude do ser infinito cartesiano, sempre idêntico a si mesmo nas verdades eternas e por isso mesmo garantia *do progressum ad infinitum* das ciências), isso significaria que a causalidade produtiva terminou o seu processo de produção, ou seja, o processo de causalidade infinita se finda, o que seria uma contradição nos termos. Eis porque o infinito positivo espinosano nunca poderá ser idêntico a si mesmo, constituindo-se como um processo incessante de auto-produção de diferenciações e modificações infinitas no interior de seu próprio ser.

Por isso, a essência do infinito é potência (*potentia*) infinita e *actuosa* (e não *in actu*), determinando continuamente uma cadeia infinita de produção que se segue até a sua ponta "final": as coisas finitas. Por que as aspas? Ora, elas não podem ser o "fim" (término, limite) daquela cadeia produtiva, pois, se assim o fosse, a infinitude do encadeamento causal seria finita, terminaria. Mais uma vez, seria uma contradição nos termos afirmar que o encadeamento causal infinito seria finito, acabado. Eis porque Espinosa nos oferece, já na segunda linha da **Ética**, uma inovadora definição do que é ser coisa finita, talvez uma das mais belas definições de finitude na história da filosofia (Espinosa, 2024, p. 96): são finitas as coisas que podem ser limitadas (*terminari potest*) por outras de mesmo gênero. Assim, um pensamento é limitado por um outro pensamento (*cogitatio alia cogitatione terminatur*), mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo (*at corpus non terminatur cogitatione, nem cogitatio corpore*).

O que podemos pensar a partir desta definição? A finitude é uma condição existencial das coisas como inter-ação, co-existência, e que podem terminarem-se e determinarem-se (*terminari* e *determinari*) reciprocamente porque são do mesmo gênero: pensamentos entre pensamentos, corpos entre corpos, e por isso mesmo podem co-operar (operar em conjunto), com-pondo, con-correndo, con-vergindo… São termos caros a Espinosa na *Ética II* a *convenientia* (concordância) e a *cohaerentia* (o vínculo) entre as partes, porque são características ontológicas das relações *intra*-modais (no interior dos modos infinitos) e *inter*-modais das coisas

finitas entre si. Tal relação se dá do todo às suas partes como encadeamento infinito da causa *sui* até as coisas finitas, na perspectiva naturante. Porém, na perspectiva do naturado, se as coisas finitas não são sua "ponta final", é porque elas realizam o *naturante* no *naturado* pela interação que *são* entre si, de parte a parte e em toda parte. Em suma: o modo como **"terminam" a *causa sui*** encontra-se no modo como **de-terminam-se reciprocamente**, como causalidades que *são entre* si. As partes finitas são causalidades parciais do todo, seja como *pars partialis* (a parte como causa parcial e inadequada) ou como *pars totalis* (a parte que é causa total e adequada). Do todo à parte, são infinitamente determinadas (a ordem necessária da Natureza Naturante), de parte a parte e em toda parte, determinam-se reciproca e infinitamente (a ordem comum da Natureza Naturada).

Ora, se na Natureza Naturada não há nada indeterminado, sendo tudo determinado no encadeamento causal infinito, não há mais como defender a ideia de faculdade como capacidade para pensar ou para agir, seja a defesa do intelecto como uma faculdade da alma, seja a defesa da vontade como *facultas* ou *potestas*, uma capacidade ou poder de agir ou não agir, realizar na ou não como práxis humana uma certa ideia em pensamento. Se certos pensamentos e ideias existem e se eles são finitos, então, estas ideias limitam-se umas às outras, determinando-se e modificando-se reciprocamente, porque todas finitas do mesmo gênero pensante, e, simultaneamente o mesmo ocorre entre corpos existentes em ato e que constituem a essência formal daquelas ideias. Enquanto coisas finitas e de mesmo gênero extenso, interagem entre si, limitando-se e de-terminando reciprocamente os corpos num complexo conjunto de relações do corpo humano e assim determinando afecções corpóreas, tal como ocorre, simultaneamente, no conjunto das ideias que, com a mesma ordem e conexão, seguem-se modificando e determinando-se reciprocamente produzindo afetos no complexo de ideias que constitui a mente humana.

Não havendo mais faculdades da alma, Espinosa nos esclarece como são produzidas a infinidade de volições e pensamentos singulares que não são senão a afirmação de pensamentos e modos de pensar, existências finitas entrelaçadas que, pela própria definição de finitude, são inter-atuantes e determinam-se reciprocamente, sem cessar, modificando-se uns aos outros. Assim, nem Deus causa de si e absolutamente infinito, nem as coisas finitas causantes-entre-si e infinitamente determinadas: o infinito positivo da substância nunca será idêntico a si mesmo, justamente porque suas modificações nunca são idênticas a si mesmas, porque elas mesmas a vivência da cadência infinita das afecções e afetos, no movimento intenso e dinâmico da produção das singularidades.

Justamente porque as coisas finitas não negam o infinito, pelo contrário, o realizam, que a finitude se dá como processo incessante de mudança, não do vir-a-ser de Descartes, **mas da potência de ser, potência de existir, de pensar e agir**. O infinito positivo em Espinosa confere ao entrelaçamento entre-finitudes o vínculo inalienável entre a essência e a existência, ou seja, a força ou potência de continuar a existir indefinidamente como um "*Quantum in se est*". Uma unidade de tal modo coesa entre a essência e a existência que só pode então ser nomeada de **essência atual**, ou seja, uma essência que é em si mesma um *quantum* de potência para continuar existindo.

> **Ética III**, Proposição VI: Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser [*Unaquaeque res, **quantum in se est**, in suo esse perseverare conatur*]

> **Ética III**, Proposição VII: O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não é senão a essência atual dessa mesma coisa [*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perserverare conatur, nihil est praeter ipsius rei* ***actualem essentiam***]
>
> **Ética III**, Proposição VIII: O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido. [*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur,* ***nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit***] (Espinosa, 2024, p.314-319, grifos nossos)

É interessante notar que a expressão "*Quantum in se est*", de fato, é cunhada por Descartes e aparece na segunda parte dos **Princípios da Filosofia**, obra conhecida nos seus pormenores por Espinosa, dado ele próprio se apresentar como um exímio leitor de Descartes ao redigir os seus **Princípios da Filosofia Cartesiana**. Ora, é justamente essa expressão, criada por Descartes, que se torna célebre nas mãos de Espinosa.

É na **Ética** que a expressão tornou-se notória, porquanto está associada ao movimento demonstrativo de um conceito tão caro a Espinosa quanto inexistente na filosofia cartesiana, a saber, o *conatus*. E, muito embora a expressão queira dizer algo completamente distinto de Descartes, desempenha a mesma função na argumentação metafísica de uma e de outra filosofias. Em Descartes, é a comensurabilidade de um *quantum* de realidade ou perfeição em Deus e nos homens que o permite demonstrar a relação do infinito positivo e a finitude positiva que é mantida pelo concurso divino na criação continuada, aquela que mantém e conserva a existência das criaturas. Ora, da mesma maneira, em Espinosa há no *conatus* um *quantum* de potência para existir, agir e perseverar em seu ser, que se expressa no movimento de sua quantidade realidade ou perfeição, ou seja, pelos seus afetos. Contudo, em Descartes este *quantum* é uma medida distintiva entre quantidade da realidade de ser de um ente infinito e de um ente finito, enquanto em Espinosa, este *quantum* é a medida distintiva entre a potência do todo da causa sui, ou seja, da potência produtiva da substância única e absolutamente infinita, e o *quantum* de potência da causalidade de suas partes, ou seja, da potência da produção interativa das coisas singulares no entrelaçamento infinito entre-finitudes.

Assim, se em Descartes a preservação da realidade ou perfeição das coisas finitas depende de sua contínua manutenção na existência pelo concurso divino, em Espinosa, a continuidade da preservação na existência desta coisa finita dependerá da potência do entrelaçamento entre-finitudes e dele resultam as determinações, constante e continuamente, dos movimentos de aumento ou diminuição da potência do *conatus*. Os múltiplos afetos e o complexo de afecções corpóreas são as determinações dos movimentos da potência desta coisa singular, deste corpo-mente inserido no pulso dos movimentos do mundo, tal como os movimentos do mundo determinam a força e o pulso do viver deste corpo-mente.

Eis porque Espinosa afirma que a continuação da existência *conatus* é **indefinida** e não envolve nenhum tempo finito. A duração da existência não depende mais do concurso divino, mas do modo como esta coisa singular se entrelaça no tecido do mundo. Afirmar, portanto, que a duração das coisas singulares não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido, é afirmar que a "definição" de sua duração dependerá do movimento do *conatus* das coisas singulares, da potência de cada coisa singular para existir e agir, persistir e resistir,

mobilizando e movendo constantemente *o quantum in se est* deste *conatus*, desta essência atual.

Na carta 12, Espinosa distingue vários tipos de infinito. Há aquele infinito positivo que só podemos conceber e não podemos imaginar, tal como a infinitude da Substância, e há aquele infinito que é sem começo nem fim, como o infinito negativo, e há um infinito que podemos não somente conceber mas também imaginar. Espinosa explica por que podemos dizer "infinito", ou melhor "indefinido", daquilo que, embora não possa ser igualado a nenhum número ou medida, ainda assim pode ser dito maior ou menor, tal como aqui procuramos descrever os movimentos de aumento ou diminuição do *conatus.*

Assim, diferentemente de Descartes, afirmar que a duração é indefinida é afirmá-la como positividade plena: a duração é definida no processo positivo de inter-ação entre finitudes das coisas singulares no interior da atividade do infinito positivo. E se pudéssemos ilustrar a diferença do conceito de Substância Infinita de Descartes daquela de Espinosa, poderíamos talvez dizer que infinito positivo numa e noutra substância é tão distante quanto distância entre Parmênides e Heráclito.

A unidade e simplicidade da substância divina cartesiana exige que ela seja sempre idêntica a si mesma, muito se aproxima da imagem parmenidiana da identidade de um ser infinito eterno e imutável. Já em Espinosa, a positividade ontológica do absolutamente infinito que atravessa de ponta a ponta a sua filosofia, o que impossibilita a identidade do ser ao ser, pois, não se trata mais de uma metafísica do Ser infinito, mas de uma ontologia da potência de um *Causa* infinita. A *causa sui*, como definição real e primeira, promove o movimento como potência desta positividade infinita, seja em Deus infinito da Natureza Naturante, seja no entrelaçamento infinito das coisas finitas na Natureza Naturada. E justamente porque não há nenhuma negação em Espinosa, o seu infinito positivo nunca é idêntico a si mesmo. Ora, se com isso conseguimos nos desfazer da acusação kojeviana de que o "ser-conceito de Espinosa é Parmênides", deveríamos nos contentar com isso? Seria esta uma filosofia para a qual a negação não teria lugar?

Há lugar para o negativo na filosofia de Espinosa?

Nos **Pensamentos Metafísicos**, obra que complementa os **Princípios da Filosofia cartesiana**, Espinosa muda o estatuto dos entes de razão cartesianos. Tempo, número e medida deixam de ser entes de razão explicativos (ferramentas intelectuais que utilizamos para a produção científica das ideias claras e distintas) e tornam-se, num caminho sem volta, em auxiliares da imaginação (ferramentas próprias da sensibilidade e da imaginação corporal e mental). Espinosa dirá que o termo 'entes" não é adequado, porque tais auxiliares da imaginação não são nem essências objetivas (ou seja, não tem o estatuto de uma ideia, seja ela verdadeira, falsa ou fictícia), tampouco são essências formais (ou seja, não são coisas, não tem existência real no mundo). Nem essência objetiva, nem essência formal, despidos de qualquer realidade ontológica e quase beirando o não-ser, dentre todos os auxiliares da imaginação,somente um deles, a saber, o tempo, ganhará, na **Ética IV**, uma parte inteira dedicada a demonstrar suas operações. Por que justamente o tempo é o único auxiliar da imaginação capaz de introduzir a algum grau de não-ser, alguma negatividade no interior de uma filosofia que radicaliza o conceito de infinito positivo?

O número e a medida, porque nos auxiliam a imaginar a quantidade contínua como quantidade discreta, destroem o conceito daquele *quantum*

positivamente infinito. A infinitude quantidade contínua (relação *partes intra partes*), é fragmentada numa infinidade de unidades discreta, uma quantidade descontínua toda ela fragmentada em *partes extra partes*. Estes dois auxiliares da imaginação, número e medida, não nos permitem a positividade do movimento infinito pela negatividade fragmentada de unidades discretas. Assim, imaginar o movimento por tais auxiliares da imaginação perguntar-se como a continuidade do movimento é composta por uma somatória de repousos, e assim, somos incapazes de produzir uma ciência física dos movimentos.

Contudo, é absurdamente diferente dizer que somos incapazes de produzir ciência física com o número e a medida, e compreender que somos completamente incapazes de conceber a nossa própria duração e a duração das coisas no mundo. Espinosa afirma, na **Ética II** (proposições XXX e XXXI), que tanto o conhecimento da duração do nosso corpo, quanto o conhecimento da duração das coisas singulares fora de nós é *extremamente* inadequado. A ênfase no *extremamente* é sintomática: confundimos a duração com o tempo. Ora, imaginar a duração contínua de nossa existência pela descontinuidade fragmentada de unidades discretas é o mesmo que desconfigurar o solo ontológico a partir do qual se desenvolve a continuidade de nossa existência, nossa potência de existir e agir, o nosso *quantum* próprio daquilo que de potência está em nós, nossa essência atual.

O movimento contínuo da potência de viver expressas pelas variações de sua maior e menor perfeição e realidade são nossos afetos, nossas alegrias e tristezas, nossos desejos. No fluxo de tantas variações expressivos dos movimentos de potência, confundir a potência de nossa duração com a fragmentação em unidades discretas separadas pelo tempo, transformam o movimento interno da força do viver, em momentos e instantes separados, *partes extra partes*, unidades discretas temporais em que o "antes", o "agora" e o "depois" de nossas vidas perderam sua ligação interna, o vínculo essencial com a nossa potência e força de viver.

Pensar a potência contínua do *conatus* pela unidade discreta do tempo é procurar entender como nossa força para existir, resistir e agir pode ser explicada por uma somatória de zeros. Na fragmentação da positividade ontológica da duração pela negatividade nadificante do tempo, parece mais nos lembrar como a força da vida que preserva o viver pode ser calculada pela como uma somatória de instantes que separam o onte do hoje, e o hoje do amanhã… uma sequência sucessiva de uma infinidades de "agoras" discretos com os quais mal compreendemos como uma única hora pode passar.

Sou, existo. Isto é certo… mas por quanto tempo? Eis que a mesma pergunta cartesiana ganha uma dimensão existencial agônica profunda. Dada a negatividade do tempo, do fato de existir ontem, nada se segue para que eu exista agora, do fato de existir agora, não se segue que existirei depois. A transformação da quantidade contínua em quantidade discreta operada pelo tempo separa indelevelmente a relação causal entre passado, presente e futuro, fraturando a unidade do ser e do existir, cindindo a unidade íntegra de uma essência atual. Na distinção em que ser e existir não estão mais unidos na potência do viver e conviver, a potência da persistência na existência (o *conatus* como nossa a positividade indefinida de nossa duração) é imaginado como impotência para existir e perseverar entre tantas outras finitudes que nos ultrapassam.

A consciência de si que emerge como "ego" não é uma primeira verdade, mas sim uma abstração fundadora da imagem de si como impotência. Assim construída pelo tempo, tal operação imaginativa nos coloca voltados para uma

interioridade solipsista, incomunicável e isolada. Assim, daquele entrelaçamento entre-finitudes, tal abstração nos separa do "entre outros", porque a abstração caracteriza-se pela parcialidade e mutilação presentes nesta imagem de si como consciência separada de tudo, dos outros, do mundo, separada do nosso corpo e de tantos outros corpos. A causalidade inadequada, parcial e mutilada, padece e sofre se o eu sair da intimidade do si e habitar a exterioridade do mundo ou de tantos outros "eus". Assim, subjetividades separadas uma das outras, não há como preencher o vazio que se nos interpõe. Mesmo ampliando e multiplicando as funções da subjetividade diversidade de faculdades: imaginar, sentir, conceber, julgar, querer… a cada nova faculdade, outras tantas separações no interior da própria subjetividade parecem se instalar.

Imaginamos que uma coisa é saber, outra coisa é querer, e uma terceira é agir. Para cada passo, um antes, um agora, um depois, isto é, um passado separado do presente e sem nenhuma conexão com o futuro. Os futuros são contingentes e as deliberações que determinam o futuro são possíveis: eis que o tempo reintroduz o "nada" como aquilo que separa o antes e o depois, e cuja reunião só poderá ser acontecer a depender do concurso duas causas, de duas faculdades, ou seja, do livre-arbítrio.

Ao fim e ao cabo, Espinosa parece se aproximar de Descartes, apresentando também ele o trabalho negativo das operações do tempo. A certeza e a alegria da descoberta do "sou, existo. Isto é certo" é menos potente do que a tristeza da dúvida pelo medo de perguntar-se: "mas por quanto tempo?". O "eu como consciência de si" emerge apartado do seu corpo e do mundo. Os seu corpo próprio, os outros corpos e os outros "eus" aprendam-se como forças contrárias a existência deste si como consciência e autônoma, no solipsismo desta subjetividade separada da exterioridade do mundo, e repleta se separações na interioridade do eu. A única ferramenta imaginária para escapar deste estado agônico é buscar reestabelecer, com todas as forças de nosso *quantum in se est*, o domínio do si reunindo as causalidades distintas determinadas por nossas distintas faculdades. Esforçar-se ao máximo possível para manter o foco do entendimento, tornando-o atento, e, simultaneamente sermos capazes de restringir a ilimitada vontade à governança das rédeas da razão e do do livre-arbítrio.

De *potentia* de existir e agir que somos, sob a ordem do tempo, nos imaginamos como *facultas* e *potestas* que luta pela preservação de sua própria existência. E assim, a exterioridade passa a ser imaginada como suma potestade, agora nomeada como a Fortuna, e, sob seu jugo, e vivemos em servidão. Aqui, a escravidão não é negação da liberdade, porque é vivida como privação: o sentimento falta, carência sem fim de alguma potência nos mantenha a nossa permanência na existência, porque a duração é imaginada pela fragmentação de sua continuidade, uma vida em cacos que procura se reagrupar esses "nada" em que se transformou a temporalidade de nossas vidas no agora instantâneo em que vivemos. Sem passado e sem futuro, uma consciência autônoma mas sem potência para existir por si.

Nas inevitáveis e insustentáveis relações entre nós e o mundo, ser causa parcial e inadequada determina, em nós e entre nós, a produção de uma série de ações reais no mundo construída na mesma intensidade de nossas paixões tristes: inveja, soberba, ciúme, ódio, aversão à alteridade e na certeza da impossibilidade da construção do comum por uma consciência solitária. No solipsismo do "ego-sum", nos esforçaremos por destruir toda a alteridade e exterioridade imaginadas como impedimento ao agir e ao existir: guerras, genocídios, terror ao

outro destituído-o do comum ou da civilização e então nomeado de bárbaro sem direito à vida. Ao não conceber como imaginamos, ao fim e ao cabo, imaginamos que concebemos, e assim o progresso das ciências e o progresso linear histórico tornam-se ficções e ilusões de uma projeção egóica sob a vestimenta dos tantos projetos da modernidade.

Quais as possíveis contribuições de Descartes e Espinosa para a reflexão sobre a modernidade?

Em Descartes o negativo funda a distinção entre entendimento e vontade, e explica como conjuntamente são a causa do livre-arbítrio. Em Espinosa, a operação da negação, tal como Descartes, portanto, explica como imaginamos a distinção entre nossas ideias e ações, e desta maneira, explica como imaginamos que o pensamento antecede a ação e por isso mesmo por que imaginamos que as ideias vem antes dos fatos, ou seja, Espinosa nos explica como o trabalho do negativo produz a imagem do livre-arbítrio e do finalismo. Em ambos os casos, é o trabalho do negativo que permite a abertura para a ação histórica como criação humana, porém, em Descartes, as ações históricas anseiam o mesmo progresso das verdades da ciência porque são ações livres, e, enquanto em Espinosa é porque imaginam-se como ações livres que subordinam o processo histórico ao progresso científico, e por isso mesmo permanecem na escravidão. Por toda parte os homens imaginam-se livres e, contudo, em parte alguma compreendem o que é a liberdade.

O interessante é que, tanto em Descartes quanto em Espinosa, há abertura da ação humana para a temporalidade histórica, porém, se em Descartes, o negativo devolve o finalismo ao mundo dos homens e define a liberdade como potência *para* agir, em Espinosa, o negativo explica por que nossa potência *de* agir torna-se impotência ao ser assim pensada, e assim nos explica, *pari passu*, por que lutamos com todas as nossas forças pela nossa escravidão como se fosse nossa liberdade.

Bibliografia

BALIBAR, Etienne; MORFINO, Vittorio. **Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni**. Milano/Udine: Mimesis Edizioni, 2014.

DESCARTES, René. **Discurso do método. Meditações. Objeções e respostas. As paixões da alma. Cartas. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ESPINOSA, Bento de. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos. Tradução de Homero Santiago e Luis Cesar Guimarães**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ESPINOSA, Bento de. **Tratado da emenda do intelecto**. **Prefácio, preparação dos textos latinos, tradução e notas de Samuel Thimounier**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. **Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio**. São Paulo: Ed. 24, 2024.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. Martins Fontes: São Paulo, 1991.

Recebido em: 08/2026
Aprovado em: 10/2026