

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA
SETOR DE CIENCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE POS-GRADUACAO EM FILOSOFIA – MESTRADO
AREA DE CONCENTRACAO: HISTORIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA

DISSERTAÇÃO

*Da Natureza Naturante à Natureza Naturada: considerações
sobre os fundamentos ontológicos do finito na filosofia de
Espinosa*

Cleiton Zóia Münchow

Curitiba
2010

CURITIBA 2010	Da Natureza Naturante à Natureza Naturada: considerações sobre os fundamentos ontológicos do finito na filosofia de Espinosa	Cleiton Zóia Münchow
------------------	--	----------------------

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA
SETOR DE CIENCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE POS-GRADUACAO EM FILOSOFIA – MESTRADO
AREA DE CONCENTRACAO: HISTORIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA

Cleiton Zóia Münchow

Da Natureza Naturante à Natureza Naturada:
considerações sobre os fundamentos ontológicos
do finito na filosofia de Espinosa

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre do Curso de
Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes da Universidade
Federal do Paraná. Orientador: Prof. Dr. Paulo
Vieira Neto

Curitiba 2010

Da *Natureza Naturante* à *Natureza Naturada*: considerações sobre os fundamentos ontológicos do finito na filosofia de Espinosa

CLEITON ZÓIA MÜNCHOW

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e aprovada em sua forma final pelos professores abaixo relacionados:

Prof. Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR)

ORIENTADOR

Prof. Dr. Homero Silveira Santiago (USP)

EXAMINADOR

Profa. Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR)

EXAMINADOR

CURITIBA
2009

Agradecimentos

A palavra escrita costuma causar a sensação de pensamento acabado, definitivo. Trata-se de uma ilusão quase sempre inevitável, pois a palavra escrita encobre todas as hesitações, afetos, relações, situações que estiveram presentes no processo de escritura. Destes afetos e situações nasce o texto, o que não significa o fim dos fluxos geradores da escritura. Os afetos se alteram e com eles se alteram nossas relações com o mundo, de tal maneira que um texto, muito mais do que expressar um ponto final sobre seu conteúdo, expressa uma relação afetivo-situacional do autor com a questão por ele tratada. A ideia de autoria costuma ser associada a uma unidade definida como indivíduo. Mas onde começa e onde termina um indivíduo? Se nosso corpo não fosse afetado por outro corpo, nos diz Espinosa, não teríamos consciência dele. Ou seja, toda vez que enunciamos “eu”, não podemos ignorar que esse “eu” só existe em relação a outros, portanto, no limite, se trata sempre de um “nós”. Neste sentido, o texto que segue é o produto de um indivíduo que se produziu e se produz, se constituiu e constitui a partir de/e nos outros. Cada palavra, aqui escrita, reflete outras tantas palavras lidas, escritas, ouvidas, pensadas, sentidas. Esta dissertação de mestrado, portanto, não é produto só meu, mas é o produto das relações afetivas de uma trajetória. Nesta trajetória algumas pessoas desempenharam papéis essenciais para realização deste trabalho, a elas dedico meus agradecimentos.

Agradeço ao Prof. Dr. Paulo Vieira Neto pela paciência, pelas lições sobre Espinosa e, sobretudo, por saber usar de afetos alegres para mobilizar meu trabalho. Agradeço a Profa. Dr. Maria Isabel Limongi por ter participado das minhas diversas bancas, da seleção do mestrado à defesa deste trabalho, e por ter, em todas as ocasiões, realizado uma leitura atenta e amigável. Agradeço ao Prof. Homero Santiago pelas preciosas considerações realizadas durante a defesa deste trabalho. Deixo sinceros agradecimentos aos professores e professoras do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPR, à secretária Aurea Junglos pela eficiência e gentileza com que sempre atendeu aos meus pedidos.

Agradeço aos meus amigos que, de maneiras diferentes, contribuíram para que esse trabalho se efetivasse. Agradeço, em especial, a Marcos Aurélio, Gustavo Bordin e Emanuelle Vittorino por terem me apresentado novas possibilidades de existência e pela dedicação que tiveram comigo nas horas mais difíceis no percurso de realização deste trabalho. Agradeço à minha mãe, Elizabeth, e às minhas duas irmãs, Viviane e Lara, pelo apoio e por todo afeto que têm dedicado a mim durante toda minha vida.

Por fim, agradeço à Capes, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, que apoiou financeiramente esta pesquisa.

Dedico este trabalho a Marcos Roberto Alves de Carvalho, sem o qual este trabalho, certamente, não teria alcançado sua concretude.

Resumo

MÜNCHOW, Cleiton Z. Da *Natureza Naturante* à *Natureza Naturada*: considerações sobre os fundamentos ontológicos do finito na filosofia de Espinosa. 2009. Dissertação (Mestrado) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná (UFPR), 2009.

A investigação que se empreende neste trabalho versa sobre a possibilidade da dedução do finito a partir do infinito na *Ética* de Espinosa. Toma-se como ponto de partida as questões que Tschirnhaus dirige a Espinosa na correspondência que com ele mantém. Por tais questões se referirem à possibilidade da dedução dos corpos a partir do conceito de extensão, circunscreve-se o âmbito da análise a esse caso específico. Uma vez estabelecido o alcance das objeções do correspondente de Espinosa, passa-se a averiguar a possibilidade de rebatê-las na *Ética*.

Palavras-chave: Infinito, finito, extensão, causalidade, Espinosa.

Abstract

The investigation that is done on this work is about the possibility of deduction of the finite from the infinity on *Ethics* by Spinoza. The starting point of that are the questions that Tschirnhaus directs to Spinoza on the letter that they change to each other. Due to such concepts refer to the possibility of deduction of the bodies from the concept of extension, the analysis is limited to this specific case. Once it has been established the achievement of Spinoza's correspondent objections, the next step is investigating the possibility of refute them on *Ethics*.

Key-words: Infinity, finite, extension, causality, Spinoza.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	p.9
1. Da Distinção Real à Distinção Verbal	p.17
2. Da Verdadeira Definição de Movimento ou Sobre a Origem dos Corpos	p.29
As Etapas da Correspondência	p.29
Da Física à Ontologia: As Questões de Tschirnaus	p.32
A <i>Carta 59</i> e a Origem da Questão	p.32
Antecedentes das Questões Sobre Método, Física e Movimento	p.35
Sobre a Natureza do Deus da qual Decorre uma Infinitude de Modos	p.37
A Resposta de Espinosa	p.53
Rumo à Carta 12	p.59
3. A Carta 12	p.68
O Infinito e a Finitude na Carta 12	p.76
4. A <i>Ética</i> e o Finito no Infinito	p.89
Os Sentidos em que se Diz que Deus é a Causa.....	p.91
A Substância e os Modos: Diferença e Identidade	p.94
<i>Causa Sui</i> : O Si Mesmo Como Outro	p.98
O Outro Como Causa da Finitude	p.103
5. Bibliografia	p.112

Nota Bibliográfica

As obras de Espinosa foram designadas pelas seguintes abreviações:

- KV** *Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade (Korte Verhandeling, van God, de Mensch, em dês zelfs Welstand)*
- TIE** *Tratado da Correção do Intelecto (Tractatus De Intellectus Emendatione)*
- PPC** *Princípios da Filosofia de Descartes (Renati Descartes Principiorum Philosophiæ Pars I ET II More Geométrico Demonstratæ)*
- CM** *Pensamentos Metafísicos (Cogitata Metaphysica)*
- TTP** *Tratado Teológico-Político (Tractatus Theologico-Politicus)*
- TP** *Tratado Político (Tractatus Politiicus)*
- E** *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica (Ethica Ordine Geométrico Demonstrata)*

Outras abreviações:

Axioma	A
Definição	D
Definição dos Afetos	DA
Definição geral dos Afetos	DGA
Demonstração	d
Corolário	c
Escólio	esc.
Explicação	expl.
Proposição	P
Postulado	Post.

INTRODUÇÃO

A passagem do absolutamente infinito ao finito sempre pareceu obscura para muitos comentadores e filósofos que se defrontaram com o sistema de Espinosa. Em resposta aos problemas suscitados por essa passagem, temos diversos posicionamentos, os quais vão da acusação de que Espinosa não dá conta de instituir a finitude em seu sistema à mera indicação de que se trata de um ponto obscuro na filosofia do mesmo.

Vidal Peña, por exemplo, que traduziu a *Ethique*, nos diz, em nota à proposição 28 do *De Deo*, que há um hiato entre *natura naturans* e *natura naturada*, pois, de acordo com ele, o enunciado da proposição 28 “mostra claramente como, no mundo das coisas singulares, a cadeia causal remete sempre a outras coisas singulares, não a Deus tomado absolutamente como substância”¹.

Bennett, por sua vez, foi incisivo ao afirmar que a “distinção, nem sempre aguda, entre Deus desde cima e Deus desde baixo”² é imprecisa. Além disso, o intérprete afirmou que a distinção terminológica entre *Natureza Naturante* e *Naturada*, tem atraído os leitores de Espinosa, os quais têm concedido a essa distinção uma importância que ela não tem, pois Espinosa só se utiliza dessa terminologia “porque lhe agrada capturar, em seus próprios termos, tanto quando possa as filosofias rivais”³.

Com uma interpretação que pende ao misticismo e procura aproximar a filosofia de Espinosa ao Zen budismo, Paul Wienpahl interpretou a diferença

¹ Cf. nota 35 da página 53 da tradução que Vidal Peña fez da *Ética*.

² BENNET. J. Um estudio de la *Ética* de Spinoza. p. 124.

³ Idem. p.125.

entre as duas expressões aqui referidas para distinguir os entes entre Deus e modos ou, como prefere o comentador, “entre Deus ou Ser e os modos de ser-[ente]” ⁴, de maneira a anular os segundos em prol do primeiro. Depois de sugerir que “a intuição de Espinosa acerca da unidade é, com efeito, uma petição para que vejamos nossa gramática de um modo distinto, e com ela nossa experiência” ⁵, o comentador nos informa que não devemos mais ler o verbo “ser” como se esse fosse uma cópula. Desse ponto de vista, não deveríamos mais falar, quando nos expressamos a partir do entendimento, com uma linguagem que substancializa as coisas; em nosso discurso deveríamos sempre levar em conta que “tudo o que é, é Ser e modo ser”. Seguindo as prescrições de Wienpahl, não deveríamos, por exemplo, falar “árvore” e sim em “ser arbóreo” ou “arborescente”, com essa reformulação do uso da gramática, passaríamos a sentir todas as coisas unidas umas as outras. A correspondência de Espinosa com Tschirnaus, consoante a essa interpretação, é extraordinária para que compreendamos essa modificação operada por meio daquilo que o comentador chamou de “intuição” de Espinosa. A questão, por trás da pergunta que Tschirnaus faz a Espinosa, seria a seguinte “podemos entender o movimento em termos de extensão?” ⁶ Essa questão permite que Espinosa ofereça uma “resposta extraordinária”, na qual ele afirmará que sim, pois a extensão é vista como se estendendo eternamente. De todas essas considerações, Wienpahl extrai a idéia de que “relativamente ao indivíduo humano, a intuição de SP de que não há substâncias é equivalente a dos budistas que sustentam ser o ego uma ilusão” ⁷.

⁴ WIENPAHL. P. Por un Spinoza Radical. p. 143.

⁵ Idem. p.73.

⁶ Idem. p.90

⁷ Idem. p.95.

Gueroult, por seu turno, em dois momentos de seu “Spinoza”, refere-se à dificuldade que há entre esses conceitos que procuram estabelecer a distinção entre Natureza Naturante e Natureza Naturada. De acordo com o comentador, Espinosa tencionando apresentar uma fundação a partir de uma divisão de coisas e não a partir de uma distinção de palavras, faz uso de uma terminologia muito simplificadora que acaba por levar a “crases de concepto”⁸, ou seja, a uma mistura conceitual. O problema apontado por Gueroult não está ligado à terminologia “Natura Naturante” e “Natura Naturada”, mas ao que essas distinções representam. Como vimos, na proposição 16 do *De Deo* começa a teoria da causalidade em Deus. Nessa proposição teríamos o aparecimento da dificuldade fundamental do espinosismo, pois apresenta as coisas finitas, que resultam de Deus, do mesmo modo como de uma definição dada “o intelecto conclui várias propriedades, que efetivamente são seqüência necessária da mesma definição”⁹. Exemplo disso, encontra-se no escólio de EIP17, onde podemos ler que:

(.) do sumo poder de Deus, ou, por outras palavras, da sua natureza infinita, dimanam necessariamente, ou resulta sempre com a mesma necessidade, uma infinidade de coisas numa infinidade de modos, isto é, tudo; do mesmo modo que da natureza do triângulo resulta de toda a eternidade e para a eternidade que os seus três ângulos são iguais a dois retos.

A “crase de concepts”, de acordo com o comentador, encontra-se “entre os conceitos de causa e princípio, de efeito e consequência, de efeito e propriedade, de propriedade e coisa, de causa eficiente e causa formal, de causa ativa e causa emanativa”¹⁰. Haveria, portanto, uma necessidade de

⁸ Cf. GUEROULT. Spinoza, I, p. 64-65.

⁹ EIP16D

¹⁰ GUEROULT. Spinoza, I, p. 294.

estabelecer uma diferença entre, por exemplo, ser propriedade e ser efeito, pois uma coisa é ser um efeito causado por algo, outra é ser a propriedade de algo¹¹ essa questão pode ser identificada àquelas apresentadas por Tschirnaus em suas cartas a Espinosa; mais adiante trataremos dessa troca epistolar.

Nas “Lições sobre a história da filosofia”, Hegel apresentará uma crítica à filosofia de Espinosa. A crítica hegeliana, no que se refere à passagem do absolutamente infinito ao finito, consiste em negar a possibilidade da própria finitude na filosofia de Espinosa. Para o filósofo alemão, na filosofia de Espinosa “todo individual e o particular desaparecem na substância única”¹². A filosofia espinosana teria, portanto, como única realidade Deus, a individualidade nada mais seria do que a simples união. Macherey, em seu “Hegel o Spinoza”, procura dar conta da interpretação que Hegel faz de Espinosa, mostrando-nos que a leitura hegeliana, relativamente ao tema da finitude, se dá a partir do modo como Hegel leu e traduziu uma frase que aparece na correspondência do filósofo holandês. Trata-se da carta de número 50 endereçada a Jelles, na qual Espinosa, quando procura dar conta do problema da figura, afirma que “*determinatio negatio est*” ao que Hegel, em sua interpretação, acrescenta “*omnis*”, lendo a frase do seguinte modo “*omnis determinatio negatio est*”¹³.

De acordo com Macherey, a interpretação que Hegel dará da frase assume duas perspectivas: uma negativa e outra positiva. Na perspectiva negativa, a frase é lida como o indicativo de uma verdade, mas ao mesmo tempo existe como defeito que deveria ser ultrapassado, assim, a frase é

¹¹ Matheron identifica o problema apontado por Gueroult com as questões que Tschirnaus apresenta a Espinosa nas cartas 80 e 82. A esse respeito Cf. MATHERON. A. “Physique et ontologie chez Spinoza: l’énigmatique réponse à Tschirnhaus”; in Cahiers Spinoza; n° 6, Printemps, 1991.

¹² HEGEL. Lições sobre a história da filosofia. p.282.

¹³ Cf. MACHEREY. Hegel o Spinoza. p.161.

tomada pela sua incompletude. Na positiva, o conteúdo da frase indica que há movimento, produção de ser na filosofia de Espinosa. As determinações, entendidas como negações, seriam aquilo que produziria a existência, pois nos retiraria da identidade absoluta e da pura indeterminação que nada produz.

Em seu lado negativo, a fórmula “*omnis determinatio negatio est*” aparece, do ponto de vista hegeliano, sem ser compreendida por Espinosa; pois ainda mantém-se uma cisão, uma dissociação entre o positivo e o negativo que pertenceriam, para Hegel, a duas ordens separadas: o absoluto, que não tem determinação e de onde toda determinação deve ser expulsa e o finito, que é o reino das determinações “ e que é por natureza exterior a substância infinita” ¹⁴. A frase acaba por adquirir sentido restritivo e negativo, pois se a negação se dá somente no reino do finito, essa será tomada somente como algo negativo:

Para Espinosa, tal como o interpreta Hegel, a determinação é um movimento regressivo, não como retorno em si do que é, mas ao contrário, como sua decomposição, sua degradação, sua decadência. O determinado é o que pode ser captado somente pelo defeito, segundo seu próprio defeito, a falta de ser, a negatividade que o determina: é o inefetivo que se mantém a distância da substância e é impotente para representá-la se não é uma imagem inversa ¹⁵.

Ao conceber o negativo e o positivo de modo abstrato, torna-se possível pensar a passagem de um ao outro: o positivo será sempre positivo e o negativo sempre negativo. Assim, não se poderá compreender o movimento do conceito e sua racionalidade intrínseca, “dado que o absoluto é um imediato, não há nada fora dele, ou melhor, fora dele não há mais que “entes” que só

¹⁴ Idem. p. 148.

¹⁵ Idem, ibidem.

podem ser medidos negativamente a partir do nada, do defeito da substância que os compõem e que é causa de sua facticidade”¹⁶.

Conforme Hegel, a substância de Espinosa elimina da sua ordem própria toda determinação e por esse motivo garante sua identidade absoluta, porque ao eliminar toda determinação de si, tudo aquilo que é determinado passa a ser pensado como pertencente ao reino da finitude, inclusive os atributos. Assim, a filosofia de Espinosa acaba por entrar em contradição com “a sua proclamada afirmação da plenitude do positivo” ¹⁷, no fundo, pensa Hegel, ela é um negativismo, onde os modos passarão a ser vistos como graus numa hierarquia descendente de ser.

A substância acaba se vendo invadida pela negatividade, ela será vista como potência universal negativa, porque vazia, imóvel e morta; dela se diz tudo isso por não comportar negações que produziriam seres. Essa potência negativa que a corrompe e invade é o nada. Sendo assim, ao apresentar o absoluto como positividade pura, Espinosa, na perspectiva hegeliana, conduz ao triunfo do negativo que acaba por ser seu fim.

Com relação ao que parecia no começo, as posições estão, portanto, exatamente invertidas: ao reivindicar exclusivamente o positivo, Espinosa elege de fato o negativo, ou ao menos se abandonou ao negativo, enquanto Hegel, ao dar certa realidade ao negativo, faz dele o instrumento ou o auxiliar do positivo cujo triunfo, sem o saber, assegura: a astúcia da razão. Isso significa que no negativo, à condição de ser considerado racional, há algo que tende ao positivo, e é isto que escapa necessariamente ao entendimento abstrato, para o qual, positivo e negativo são definitivamente exteriores um ao outro, e são, também, irreconciliáveis opostos¹⁸.

O erro de Espinosa, de acordo com Hegel, teria sido permanecer no pensamento abstrato e não ter percebido, como Hegel percebeu, que o

¹⁶ Idem. p.149.

¹⁷ Idem. ibidem.

¹⁸ Idem. p.151.

negativo tem uma tendência ao positivo; que é do movimento da negação que se volta contra si mesma e se nega, que surge a afirmação. Por não perceber o sentido positivo da negatividade, Espinosa não teria conseguido avançar e sair do puro indeterminado, ou absolutamente infinito, em direção ao determinado, ou finito.

Na primeira parte de nosso texto procuraremos mostrar que a distinção nominal “naturante” e “naturada” utilizada por Espinosa para designar a diferença entre substância e seus modos é posterior, para usar aqui as palavras de Gueroult, a distinção entre as coisas. Disso resulta a seguinte hipótese: o problema da causalidade do finito já está resolvido antes do aparecimento de tal terminologia, isso nos leva a afirmar que não há um corte entre a primeira parte do *KV* e a segunda, bem como não há descontinuidade entre a primeira parte da *Ética* e a segunda. Em decorrência disso, pensamos poder afirmar que o vínculo entre o absolutamente infinito e o finito deve ser buscado na primeira parte de ambas as obras.

Na segunda parte procuramos situar a questão sobre o vínculo entre Natureza naturante e naturada a partir dos problemas posto na correspondência entre Tschirnaus e Espinosa. Utilizamos essa correspondência para circunscrever o problema a um caso específico, e porque ela nos remete ao lugar em que, de acordo com Gueroult, Espinosa trata da questão da divisibilidade do infinito no plano modal: a Carta 12.

Na terceira parte, na qual analisamos a Carta 12, tentaremos mostrar que o finito é afirmação e não é uma negação do absolutamente infinito. Além disso, temos o escopo de encontrar alguns critérios para leitura do *De Deo* sob a perspectiva do problema da relação entre absolutamente infinito e finito, para

demonstrar que já na primeira parte da *Ética* é possível uma espécie de dedução da finitude.

1 Da Distinção Real à Distinção Verbal

Natureza Naturante (*Natura Naturans*) e Natureza Naturada (*Natura Naturada*) são expressões empregadas por Espinosa para designar a diferença entre os entes. Essas expressões, também utilizadas pelos tomistas¹⁹, são expressamente aduzidas nos capítulos 8 e 9 da primeira parte do *Korte Verhandelning* e nas proposições 29 e 31 do *De Deo*. Sua utilização, por parte de Espinosa, parece ter como função o estabelecimento de certa unidade verbal entre Deus (*Natura Naturada*) e os modos (*Natura Naturante*), ao mesmo tempo em que estabelece uma diferenciação entre ambos²⁰. Expressar a relação de identidade e diferença, por meio das expressões referidas, entre Deus, entendido como causa imanente, e os modos, entendidos como efeitos imanes capazes de atuarem como causas de outros efeitos também imanes, significa romper com uma tradição que pensava Deus como causa inteligente e intencional, e que se utilizava das mesmas expressões para “designar uma distinção entre Deus, substância imaterial, e o mundo,

¹⁹Espinosa, no capítulo 8 do *KV* nos adverte que os tomistas compreendiam de modo diferente as mesmas expressões: “Também os tomistas entenderam Deus pela mesma; mas sua natureza naturante era um ser (assim o chamavam) a parte de todas as substâncias”. No que se refere à utilização dessas expressões ao longo da tradição filosófica antecedente à filosofia de Espinosa sugerimos as seguintes indicações: Cf. WOLFSON. *La Philosophie de Spinoza*, I, p. 253-5; GUEROULT. *Spinoza*, I, p. 564-8.

²⁰Essas expressões como bem observou Chaui, não tem como função apresentar uma desproporção entre o infinito e o finito e nem “estariam a repor a distinção entre *lux* e *lúmen*, entre um princípio ativo e um efeito passivo incomensuráveis” (CHAUI. N.R. p. 73). De acordo com a comentadora, quando consideramos a teoria kleperiana, que acabou por abolir a diferença entre *lux* e *lumen*, e a teoria da luz desenvolvida por Huygens, a qual permite afirmar que –no fenômeno da reflexão- o iluminado ilumina a fonte luminosa, perceberemos que as leis válidas para o luminoso são as mesmas para o iluminado. O mesmo acontece entre a Natureza Naturante e Natureza Naturada, em que a mesma geometria se realiza em ambas: “no intelecto divino e no intelecto finito, bem como na extensão divina e nos corpos” (Idem, *ibidem*). Embora as leis que operem nessas duas Naturezas sejam as mesmas, isso “não significa que a essência das duas Naturezas sejam as mesmas, e sim que um mesmo princípio de causalidade e de inteligibilidade opera em ambas e, justamente por isso, a teologia da criação pode ser afastada, pois a diferença não estabelece entre duas substâncias, uma naturante e outra naturada, mas entre a substância e suas modificações” (Idem, *ibidem*).

substância material”²¹. A escolha de “Natureza naturante” e “Natureza naturada” para designar, respectivamente, a substância e os modos é a escolha de um iconoclasta.

A primeira ocorrência dessas expressões é implícita e aparece sob o signo da divisão, estamos nos referindo ao §9 do sétimo capítulo da primeira parte do *KV*. No capítulo em questão, Espinosa trata “dos atributos que não pertencem a Deus” inserindo-se na discussão sobre a possibilidade, a natureza e os limites do discurso sobre Deus, discussão tradicionalmente conhecida como “o problema dos nomes divinos”. A adoção do vocabulário medieval surge como conseqüência e afirmação da tomada de posição no debate que havia em torno desse problema; o capítulo sétimo é estratégico para a compreensão do posicionamento de Espinosa, nele, depois de realizar a demolição de cada tese contrária a idéia de que é possível conhecer Deus, o filósofo abre caminho para assumir o vocabulário medieval em bases que subvertem totalmente seu uso original.

De acordo com Fleck, é possível “distinguir duas atitudes teológicas fundamentais frente ao problema dos nomes divinos”²²: uma que sustenta ser extrínseco todo discurso sobre Deus, outra crê na possibilidade de um discurso intrínseco sobre Deus. A primeira dessas atitudes desdobra-se em duas vias: a negativa e a da causalidade. Da via negativa resulta a impossibilidade de se falar sobre Deus. A via da causalidade, por sua vez, “admite como possível uma causalidade equívoca no sentido pleno da expressão, isto é, uma causalidade em que nada haja de comum entre o efeito e a causa, e que,

²¹ WOLFSON. *Op. Cit.* p.255.

²² FLECK. O problema dos nomes divinos. In. *Analytica*, vol.9, nº1, 2005, p. 124.

portanto, não permite inferir do efeito nenhuma característica da causa”²³. Da segunda das atitudes, por seu turno, decorre que podemos “falar de modo intrínseco, afirmativo e verdadeiro sobre Deus, mas não nos permite saber o que Deus é”²⁴. Espinosa se contrapõe a todas elas, prova disso encontra-se, por exemplo, no segundo capítulo da primeira parte do *KV*, onde, depois de mostrar que Deus existe, Espinosa nos mostra o que é Deus²⁵.

Essas atitudes aparecem indicadas no capítulo “sobre os atributos que não pertencem a Deus”. A estratégia de Espinosa consistirá em mostrar que o insucesso das tentativas de se definir Deus reside em se atribuir a Ele atributos que não lhe pertencem realmente. Feito isso, o filósofo apresenta quais são “as leis da verdadeira definição” e mostra ser possível, a partir dessas leis, chegar ao conhecimento de Deus. Não se trata da descontração de uma imagem vulgar, mas da desconstrução de um imaginário teológico que se apresenta sob a capa da filosofia. Por esse motivo, o filósofo nos adverte que investigará tão somente o que os filósofos sabem nos dizer sobre Deus, sem se referir às “imagens que os homens comumente têm sobre Deus”²⁶.

O exame acerca do que os filósofos definem por Deus parte de uma investigação sobre aquilo que os mesmos concedem sobre a possibilidade de defini-lo. Espinosa apresenta cada uma das atitudes frente ao problema dos nomes divinos: (a) crê não ser possível dar uma definição legítima de Deus, pois toda definição se dá pelo gênero e pela diferença e Ele não é uma espécie de gênero; (b) afirma que toda definição deve apresentar a coisa livre e

²³ *Idem*, p.127.

²⁴ *Idem*, p. 133.

²⁵ O capítulo citado, no original holandês, tem o seguinte título: *Wat God is* (O que é Deus). Neste capítulo Espinosa escreve: “Depois de ter demonstrado que Deus existe, será agora o momento de explicar o que é”. Cf. *KV*, I, cap.2, §1.

²⁶ *KV*, I, VII, p.89.

positivamente, e como nada se sabe de Deus de forma positiva, mas somente negativa, não se pode defini-lo; (c) pensa que não se pode apresentar uma demonstração *a priori* de Deus, a não ser de modo provável ou pelos seus efeitos, posto que Ele não tem nenhuma causa. Tudo isso tem como propósito mostrar que os próprios filósofos reconhecem ter de Deus um conhecimento “muito exíguo e insignificante”²⁷. Isso, de certa forma, já põe em xeque as definições de Deus ofertadas pela escola.

O erro encontrado em todas essas atitudes, diante do problema dos nomes divinos, está em se tentar definir Deus a partir dos próprios e não dos atributos que realmente pertencem a Ele. Os próprios são propriedades extrínsecas das coisas que nada ou pouco revelam sobre o modo de constituição delas, são simples “adjetivos que não podem ser entendidos sem seus substantivos”²⁸, por esse motivo, “não indicam nada de substancial”²⁹. Tentar definir Deus a partir de seus próprios é inverter a relação que deve ser observada em uma boa definição; como vimos, aqueles “são como adjetivos que exigem os substantivos para ser compreendidos”³⁰. Esse tipo de definição nada revela, pois os adjetivos precisam de seus substantivos para ser compreendidos. Por articularem suas definições a partir de próprios, os filósofos não revelaram nada além de ignorância a respeito de Deus e dos Seus atributos e acabaram por cair numa espécie de círculo em que, para conhecer Deus (substantivo), é preciso conhecer Seus próprios (adjetivos), mas estes só podem ser conhecidos mediante aquele, e como o conhecimento

²⁷ Idem, p.90.

²⁸ Idem, p.79.

²⁹ Idem, p.59.

³⁰ Idem, ibidem.

que temos de Deus se dá a partir dos próprios, ficamos sem conhecer coisa alguma.

A definição de Deus oferecida pelos filósofos é constituída por uma lista de atributos, os quais, de acordo com Espinosa, são, na verdade, próprios. Esta lista contém os seguintes “atributos”: *“um ser que existe por si mesmo, causa de todas as coisas, onisciente, onipotente, onipresente, eterno, simples, infinito, sumo bem, de infinita misericórdia, etc.”*³¹. Espinosa não negará que estes pertencem a Deus, sua objeção está em que não esclarecem o que Ele é³². O processo de desconstrução da imagem de Deus passa por uma série de etapas que se inicia com a prova da existência de Deus, passa pelo estabelecimento do que Ele vem a ser, retira o status de atributo daquilo que tradicionalmente era entendido como tal e, por fim, mostra a possibilidade da definição de Deus. De momento nos deteremos nesta última etapa, das outras trataremos mais adiante.

Espinosa, no §9, rebate as teses contrárias à definição de Deus, anteriormente indicadas como atitudes (a), (b) e (c). Contra a posição (a), Espinosa argumenta mostrando que dela surge a impossibilidade de todo e qualquer conhecimento, o argumento é o seguinte: se admitirmos que toda definição se dá por meio de gênero e diferença e se, antes de tudo, devemos conhecer a coisa “mediante a definição que consta de gênero e diferença”³³, nunca poderemos conhecer nada, pois não conhecemos o gênero supremo que é a causa de todo conhecimento. Espinosa, depois de mostrar o absurdo em que se cai ao se assumir a argumentação de (a), nos diz não estar

³¹ Idem, VII, p.89.

³² Espinosa nos dirá que os próprios “sem dúvida pertencem a uma coisa, mas não esclarecem jamais o que é” (KV, I, VII, p. 90).

³³ Idem, §9, p.91.

comprometido com as teses daqueles que defendem essa posição e que, por isso, apresentará as leis da definição que são “conformes a verdadeira Lógica, ou seja, segundo a divisão da natureza que nós fazemos”³⁴. A divisão a que se refere o filósofo é aquela que será apresentada no capítulo oito e nove da primeira parte do *KV*, no qual Espinosa escreve: “dividiremos agora brevemente toda a natureza, a saber, em natureza naturante e natureza naturada”³⁵. Essa divisão, que no capítulo sete ainda não recebeu a nomenclatura referida, é o que torna possível apresentar leis da definição que dêem conta do conhecimento do real. Isso pode ser claramente percebido se atentarmos para organização do §10: Espinosa parte de uma recapitulação em que indica já ter mostrado que os atributos são coisas ou seres que existem por si mesmo e que, portanto, se dão a conhecer por si mesmos e se demonstram por si; as outras coisas, por sua vez, não são nada além de “modos dos atributos e que sem eles não podem existir nem ser concebidas”³⁶. Como consequência disso, Espinosa nos adverte que as definições deverão ser de duas classes ou dois gêneros:

1. Dos atributos de um ser que existe por si mesmo, e estes não exigem nenhum gênero ou algo pelo qual possam ser mais bem entendidos ou explicados, porque como são atributos de um ser que existe por si mesmo, também eles devem ser conhecidos por si mesmos.
2. Das coisas que não existem por si mesmas, mas tão somente pelos atributos, dos quais são modos e pelos quais, como se fossem seus gêneros, devem ser entendidas

Segue-se a essa exposição das classes de definições o combate a (b) e (c). No que se refere ao primeiro, Espinosa se limita a indicar como contra-

³⁴ Idem, *ibidem*.

³⁵ Idem, cap. 8, p.92.

³⁶ Idem, cap. 7, §10, p.92.

argumento a resposta oferecida por Descartes em suas objeções relativas a este ponto. Ao posicionamento (c), temos como resposta que podemos, sim, demonstrar Deus *a priori*. O que justifica essa demonstração é que, diferentemente daqueles³⁷ que pensam Deus como um ser que existe *per se*, Espinosa também o apresenta como *causa sui*, procedimento efetuado nos dois primeiros capítulos do *KV*. O erro, portanto, residia em se considerar Deus como algo sem causa, se assim fosse, certamente Espinosa concordaria e concluiria a favor da impossibilidade de sua demonstração *a priori*, entretanto, de acordo com a teoria espinosana, Ele é causa de si, logo pode ser demonstrado não só com provas *a posteriori*, mas também com uma prova *a priori*.

Toda essa argumentação, por parte de Espinosa, é estratégica. Também é estratégica a indicação de uma divisão da natureza. As posições (a), (b) e (c) que foram rebatidas nessa mesma ordem por Espinosa, na verdade deveriam receber uma ordem inversa: Deus só pode ter uma definição legítima, só pode ser apresentado positivamente, só pode ser demonstrado *a priori*, porque é *causa de si* mesmo. É a partir daí, do entendimento de Deus como *causa sui*, que surge todo desdobramento da filosofia de Espinosa, inclusive a instituição da divisão da natureza em naturante e naturada. Distinção que receberá seu

³⁷Descartes também pensava Deus como *causa sui* inteligível, mas não compreensível para o nosso entendimento, o que permite que ele ainda seja colocado entre aqueles que deixam portas abertas ao mistério: “De fato, Descartes ressaltara que algo recebe um nome e a natureza de uma causa no ato de produzir efeito e não pode assim ser nomeado antes ou depois de produzi-lo porque sua natureza é essa produção; todavia, ao completar seu argumento acerca da aseidade positiva, afirmando que se trata de uma analogia entre as causas formal e eficiente e que a ‘essência positiva’ (aquela que se põe ou é posta) é o que se encontra *entre* uma causa eficiente e o não ter causa, afirmar explicitamente que a existência pertence à essência divina e, tacitamente, que a potência de Deus está *contida* na essência divina como poder *positivo* para existir. Em outros termos, porque nessa argumentação a potência não é identificada à própria essência e sim contida nesta e intercalada entre ela e a existência divina, Descartes cavara uma distância (ainda que ínfima) entre *essentia* e *natura*, distância que o *poder positivo* da potência divina deve anular. É essa distância que o *sive* da primeira parte da *Ética* abole.” (CHAUÍ. NR, 1999, p.782)

coroamento no capítulo oito e que retoma a divisão, apresentada no capítulo sete, entre existir por si e existir como modo disso que existe por si.

A natureza naturante é entendida por Espinosa como “um ser que captamos clara e distintamente por si mesmo e sem ter que aduzir a algo distinto dele, como todos os atributos que descrevemos até aqui, e esse ser é Deus”³⁸. A natureza naturada, por sua vez, deve ser dividida em duas: universal e particular. A universal “consta de todos os modos que dependem imediatamente de Deus”³⁹ e a particular “consta de todas as coisas que são causadas pelos modos universais”.⁴⁰ Dos modos que dependem imediatamente de Deus, ou seja, relativos à natureza naturada universal, só conhecemos dois: o movimento na matéria e o entendimento na coisa pensante. Ambos existem desde toda a eternidade e permanecem imutáveis por toda a eternidade.

No escólio da proposição 29 da primeira parte da *Ética*, como apontamos acima, Espinosa apresentará a mesma divisão da natureza, mas agora com algumas modificações:

(...) deve entender-se por *Natureza Naturante* o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corolário 1 da proposição 14 e corolário 2 da proposição 17), Deus, enquanto é considerado causa livre. Por *Natureza Naturada*, porém, entendo tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus.

Da mesma forma que no *KV* na *Ética*, essa nomenclatura aparece somente depois de longo percurso. No *KV*, por exemplo, a distinção entre

³⁸ Idem, cap.8, p.93.

³⁹ Idem, ibidem.

⁴⁰ Idem, ibidem.

naturante e naturada aparecerá de modo explícito somente ao final da primeira parte; depois de apresentar essa distinção nos capítulos 8 e 9, Espinosa escreve apenas mais um capítulo, no qual busca esclarecer o que é o bem e o que é o mal. Feito isso, passa a tratar, na segunda parte, especificamente, das coisas particulares ou natureza naturada particular⁴¹. No *De Deo*, a diferenciação terminológica surge, de acordo com Gueroult, numa proposição que tem por função estabelecer “conclusões relativas à Natureza Naturada”⁴², ou seja, relativas ao conjunto dos efeitos de Deus. Ainda conforme o comentador, o escólio da proposição 28 extrai das proposições que o antecedem, a contar a partir da proposição 21, “conclusões relativas à Natureza Naturante, por outras palavras, relativas a Deus enquanto causa de seus modos, pois nele se deduz duas novas propriedades de sua causalidade (Deus posto como causa absolutamente próxima de seus modos infinitos e causa próxima em seu gênero dos seus modos finitos)”⁴³.

A diferenciação aparece já na própria proposição, mas de modo implícito. Na proposição 29, Espinosa escreve: “Na Natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”. A palavra “Natureza”, tal como ocorre em EIP29, designa a “Natureza Naturada”, isso pode ser facilmente percebido se atentarmos para a divisão que se instaura entre Natureza e Natureza Divina, a primeira retira sua necessidade da segunda, uma é necessária pela causa e a outra o é pela sua própria natureza. Receber a necessidade da causa equivale a ser determinada pela causa, encontramos aqui com a distinção entre agir

⁴¹ No prefácio da segunda parte do *KV*, encontramos as seguintes palavras: “§1. Assim, como tratamos, na primeira parte, de Deus e das coisas universais, passaremos, nesta segunda parte, a tratar das coisas particulares e limitadas”.

⁴² GUEROUULT. Spinoza, I, p 343.

⁴³ Idem, ibidem.

e operar, entre ser livre e ser determinado. Espinosa, na sétima definição do *De Deo*, diz ser livre aquele que “existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira”. Encontramo-nos também diante da distinção ontológica operada no primeiro axioma entre existir em si e existir em outro, e com o axioma 4, onde se estabelece o critério epistêmico de que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”.

Quando, no escólio da proposição 29, Espinosa apresenta a distinção entre Natureza Naturante e Natureza Naturada, não está, como havíamos mostrado em relação a *KV*, forjando novos conceitos, pois estes já estão, desde as definições, em operação. Na *Ética*, a nomenclatura correspondente à divisão da natureza desempenha a mesma função que havia cumprido no *KV*, embora existam diferenças entre as duas obras. Em ambas as obras, antes de oferecer tal nomenclatura, Espinosa já havia estabelecido a distinção entre Deus e seus efeitos e o modo como o primeiro é causa de tudo. No capítulo 3 da primeira parte do *KV*, por exemplo, o filósofo nos oferece uma lista que contém oito maneiras pelas quais podemos considerar Deus como causa: (1) Causa emanativa ou produtiva de suas obras, que em relação a operação que se está realizando é uma causa ativa ou eficiente; (2) Causa imanente e não transitiva; (3) Causa livre; (4) Causa *per se* e não por *accidens*; (5) Causa principal das obras que criou imediatamente e causa “menos principal” das coisas particulares; (6) Causa primeira ou inicial; (7) Causa universal; (8) Causa próxima das coisas que foram criadas imediatamente por ele, mas em certo sentido é causa última (*laaste*) de todas as coisas particulares.

No texto da *Ética*, por sua vez, encontramos alguns tópicos da lista dos sentidos em que se diz que Deus é causa, mas não apresentados na forma de uma lista, os sentidos em que podemos dizer que Deus é causa encontram-se espelhados pelas proposições, corolários e escólios da *Ética*. Depois de mostrar na proposição 15 que “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”, dá-se início, na proposição 16, à teoria da causalidade em Deus. Na proposição 16, Espinosa afirma que “da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em um número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito”, desta proposição resultam os corolários I, II e III, nos quais podemos ler, respectivamente, que Deus é causa eficiente de todas as coisas, causa *per se* e *não per accidens* e que é absolutamente causa primeira. Seguindo a trilha dos sentidos em que se pode dizer que Deus é causa, encontramos nos dois corolários de EIP17 que “não existe causa alguma, extrínseca ou intrínseca a Deus, que o incite a agir, além da perfeição da sua própria natureza”, e que “só Deus é causa livre”. Na proposição 18 da mesma parte, Espinosa afirma e demonstra que “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva”. No corolário de EIP24, o filósofo escreve que “Deus é causa de ser das coisas”, e, na proposição 25, Espinosa completa afirmando que Deus é causa eficiente da essência e da existência das coisas. Por fim, a lista se completa nos escólio de EIP28, no qual podemos ler “que Deus é causa próxima, absolutamente, das coisas produzidas imediatamente por ele” e “que se não pode dizer com propriedade que Deus é causa remota das coisas singulares, a não ser, porventura, para fazer distinção entre elas e as que ele

produziu imediatamente, ou, para melhor dizer, que resultam de sua natureza absoluta”.

A exposição dos sentidos em que podemos dizer que Deus é causa se dá, nas duas obras, antes que se instaure a nomenclatura que procura dar conta dos conceitos de Deus entendido como causa de si e dos efeitos de que ele é causa. Isso prova que Espinosa, nas duas obras, estava preocupado em estabelecer uma espécie de estatuto da causalidade divina sobre os modos, sejam eles infinitos imediatos, infinitos mediatos e finitos, antes mesmo de tratar de modos finitos específicos na parte dois do *KV* e na segunda parte da *Ética*. É, portanto, na primeira parte dessas duas obras que Espinosa resolve o problema referente à gênese do finito; na segunda parte, trata-se de mostrar, antes de tudo, como os modos finitos se engendram a partir da própria finitude, toda referência a Deus remeterá sempre à primeira parte das duas obras.

Nossa análise, centrando-se na leitura da *Ética*, constitui-se como tentativa de mostrar como surge a finitude no *De Deo*. Trata-se de questão central, pois sem resolvê-la, a coerência do sistema fica abalada, uma vez que todas as teses da filosofia de Espinosa estão vinculadas àquela de que só há uma única substância da qual tudo mais é modo. Ao retirar do campo da finitude a substancialidade, ao apresentá-la sempre sobre o signo da modalidade que é afecção da substância, Espinosa fica obrigado a mostrar, de modo coerente, como se dá o surgimento da finitude em seu sistema.

2 Da Verdadeira Definição de Movimento ou Sobre a Origem dos Corpos

As Etapas da Correspondência

A leitura da correspondência partilhada por Tschirnhaus e Espinosa, de acordo com Chauí⁴⁴, se atenta, nos revela a existência de três etapas que variam não só quanto ao assunto abordado, mas quanto ao tom do discurso nelas proferido. Estas três etapas, ainda conforme a comentadora, são as seguintes: as cartas de 1674, que constituem a primeira etapa, têm por tema o livre-arbítrio; a segunda, que compreende as cartas de 1675, tem como objeto o problema do método e da física; a terceira etapa, que inclui as quatro cartas de 1676 e as duas últimas de 1675, refere-se “prioritariamente à ontologia”⁴⁵.

Para cada uma destas etapas há, conforme a comentadora, uma variação correspondente ao tom do discurso. Respectivamente às etapas, as mudanças quanto ao tom são as seguintes: 1) o missivista se apresenta a Espinosa como “um cartesiano que faz objeções a outro cartesiano”; 2) depois de terem estreitado os laços de amizade e tendo Tschirnhaus lido o *Tratado da Emenda do Intelecto* e a primeira parte da *Ética*, “o tom é um misto de consulente e aprendiz”; por fim, 3) o tom agora é “o de um pensador que apresenta objeções a outro em quem confia e cujas idéias pretende adotar”.

Tudo isso nos levaria a pensar, num primeiro momento, que se trata de um movimento de formação, estaríamos diante de troca epistolar de um jovem que começa cartesiano e acaba espinosano, sem, no entanto, abandonar as

⁴⁴ CHAUI. M. Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus. In: Discurso

⁴⁵ CHAUI. M. Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus. In: Discurso. p. 53.

“restrições e objeções que julga pertinentes”. Essa mudança de tom, só à primeira vista, representa a passagem de um cartesiano que acaba por se transformar em espinosano. Segundo a comentadora, haveria algo de estranho na mudança operada nas duas últimas cartas:

De fato, as duas últimas cartas de Tschirnhaus são quase as de um opositor que cobra demonstrações, critica obscuridades, confronta Espinosa e Descartes, e isso nos leva a conjecturar que essa mudança se deve ao fato de que as últimas cartas de Tschirnhaus são, na verdade, a apresentação de questões postas por Leibniz a Espinosa. E que Espinosa sabe disso⁴⁶.

Os indícios apresentados pela comentadora, para sustentar a hipótese de que Leibniz é o correspondente oculto, são os seguintes:

i) ao contrário das primeiras cartas, nas quais Espinosa oferecia grandes explicações e muitos exemplos a Tschirnhaus, nas últimas há excessivo laconismo;

ii) o filósofo afirma ao missivista “que, há muito tempo, já havia considerado os princípios e as regras do movimento propostos por Descartes não só inúteis, mas absurdos”. Isso seria um indicio, na medida em que, Espinosa nas demais cartas só rejeita a sexta lei cartesiana:

ora, se Espinosa faz essa afirmação brutal sobre a física de Descartes e não a acompanha de nenhuma explicação é não só porque essa discussão já foi feita com Leibniz (...), mas também porque pretende deixar claro em que se distancia de Descartes.⁴⁷

iii) por último, Espinosa, no final da carta, “sem nenhuma razão aparente, (...)”, indaga a Tschirnhaus se este tem notícia sobre alguma

⁴⁶ Idem. Ibidem.

⁴⁷ Idem. p.58.

descoberta recente sobre a refração, assunto que fora central na primeira e talvez na única troca epistolar com Leibniz”⁴⁸.

Não é por um simples acaso que a pergunta sobre a possibilidade de se demonstrar *a priori*, a partir do conceito de extensão, a existência dos corpos que têm movimentos e figuras distintas, bem como o colocar em questão a proposição 16 do *De Deo*, que aparecem nas cartas de Tschirnhaus a Espinosa, apareçam também nas cartas de Leibniz a Tschirnhaus. Este último foi, insistentemente, solicitado pelo primeiro a se dar conta de que: “

Espinosa erra com Descartes, pois, por defeito da definição, teria considerado o entendimento e a extensão noções primitivas de que tudo poderia ser deduzido (a variedade das idéias e dos corpos), além de se enganar por manter a extensão no seu sentido puramente cartesiano de extensão geométrica.⁴⁹

Podemos, portanto, considerar Leibniz o destinatário visado por Espinosa em suas respostas a Tschirnhaus. Foi a partir de exigências leibnizianas que se entrecruzaram as questões postas nas últimas cartas com aquelas suscitadas pela *Carta 12*.

Procuraremos mostrar como, nas cartas a Tschirnhaus: (a) foram formuladas questões sobre as coisas que se seguem da natureza divina; (b) como a carta 12 acabou por ser utilizada nesta discussão; feito isso, (c) procuraremos fornecer respostas, formuladas a partir da carta sobre o infinito, às questões suscitadas nas cartas que têm Leibniz como destinatário oculto. Esse procedimento nos interessa de perto por permitir que percebamos qual o tipo de relação existente entre a *Carta sobre o infinito* e o *De Deo*, pois a

⁴⁸ Idem. Ibidem.

⁴⁹ Idem. p.56.

proposição 16 entra em jogo, na correspondência com Tschirnhaus, quando se trata de formular o problema da infinidade de coisas que seguem da pura e simples definição de Deus. Nossa investigação, antes de passar à *Carta 12*, demorar-se-á na segunda e terceira etapa da correspondência entre Espinosa e Tschirnhaus, ou seja, analisaremos as duas últimas cartas de 1675 e as quatro cartas de 1676, esse período, conforme apontado acima, abarca questões de física e ontologia. Assim, pretendemos apresentar uma ordem investigativa que nos permita perguntar em termos claros sobre o finito na *Carta 12*.

Da Física à Ontologia: As Questões de Tschirnaus

A Carta 59 e a Origem da Questão

Na carta 59, datada de 5 de janeiro de 1675, Tschirnhaus pergunta a Espinosa quando “conseguiremos seu método de dirigir retamente a razão para adquirir o conhecimento de verdades desconhecidas, bem como suas noções gerais de física”. Tschirnaus nos revela ter conhecimento de que Espinosa vinha fazendo grandes progressos nessas áreas; quanto às questões sobre método, nos diz o missivista, “já o sabia”, e quanto às questões relativas à física, alega que “se depreende dos lemas agregados à segunda parte de sua

Ética, com as quais se resolvem mui facilmente muitas questões de física”⁵⁰.

A essas duas questões o correspondente acrescenta uma solicitação:

Se tiveres tempo e oportunidade para isso, lhe rogo humildemente que me apresentes a verdadeira definição de movimento, assim como sua aplicação, e de que maneira podemos deduzir *a priori*, sendo a extensão, em si mesma considerada, indivisível, imutável, etc., que podem surgir tantas e tão numerosas variedades e, por conseguinte, a existência da figura nas partículas de um corpo, a qual, ademais, é diferente em cada corpo e distinta das figuras das partes que constituem a forma de outro corpo

A essa solicitação se segue um pedido pela “verdadeira definição de idéia adequada, verdadeira, fictícia e duvidosa”. Sua intenção, contudo, não parece ser a de receber um simples esclarecimento acerca dessa distinção, Tschirnhaus parece pretender colocar outra questão a Espinosa.

Depois de pedir a Espinosa que lhe dê “a verdadeira definição de idéia adequada, verdadeira, fictícia e duvidosa”, Tschirnhaus apresenta os progressos que já conseguiu obter ao aplicar tais distinções. Tomando claramente como ponto de partida o sexto axioma do de *De Deo* e a quarta definição da segunda parte da *Ética*⁵¹, o correspondente nos mostra quais procedimentos utilizou para investigar a diferença entre “a idéia verdadeira e a idéia adequada”. O processo é simples: quando se investiga uma idéia, para saber se ela é, além de verdadeira, adequada, basta perguntar-se pela causa dessa idéia; uma vez conhecida essa causa é preciso se perguntar novamente pela causa da causa, ou seja, pela causa da nova idéia. Esse procedimento

⁵⁰ Idem. Ibidem.

⁵¹ No sexto axioma da primeira parte da *Ética* Espinosa nos informa que exigência deve cumprir uma idéia para que seja considerada verdadeira: “A idéia verdadeira deve convir ao seu ideato”. Já na segunda parte não encontramos a expressão de uma propriedade da idéia, mas a própria definição de idéia adequada: “Por idéia adequada entendo uma idéia que, enquanto é considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira”, a essa definição o autor acrescenta a seguinte explicação: “Digo intrínsecas para excluir a que é extrínseca, a saber, a concordância da idéia com seu ideado, concordância essa que é extrínseca” (EII, D4 e respectiva explicação).

deve ser realizado até que descubramos uma idéia para a qual não possamos descobrir outra que lhe seja causa.

No entanto, será esse procedimento válido para aquelas coisas que podem ser expressas de infinitos modos? É isso que Tschirnhaus quer saber, e não qual a diferença entre a idéia verdadeira e a adequada. O missivista deseja que Espinosa apresente um critério para escolher qual a melhor idéia, dentre as várias das quais se podem deduzir uma coisa:

Assim, por exemplo, a idéia adequada de círculo consiste na igualdade dos raios e consiste também em infinitos retângulos, iguais entre si, formados por seguimentos de duas linhas, e assim por diante, pois têm infinitas expressões, cada uma das quais explica a natureza do círculo. E, ainda que de cada uma delas se possam deduzir todas as demais coisas que se pode saber sobre o círculo, isso se obtém muito mais facilmente de uma delas do que de outra⁵².

Não é de estranhar que uma carta que começou com questões sobre como, da natureza da extensão, é possível deduzir *a priori* a existência da diferença entre os corpos termine com questões referentes à distinção entre a idéia verdadeira e a adequada; sobretudo, com uma questão que versa sobre como escolher a melhor idéia para iniciar a dedução no caso de coisas que podem ser expressas de infinitos modos. Pois, ao fim, o que Tschirnhaus deseja é saber qual a idéia mais fácil para dar início à dedução *a priori* dos corpos a partir da idéia de extensão.

Esclarecimentos sobre o método, sobre as noções gerais de física, sobre como se originam os corpos a partir do conceito de extensão e sobre a verdadeira definição de idéia adequada, verdadeira, fictícia e duvidosa são todas as exigências postas por Tschirnaus na *Carta 59*. Antes de irmos à resposta de Espinosa vejamos quais teses da *Ética*, uma vez que ela é referida

⁵² Carta 59, p. 342.

na correspondência em questão, abrem margem às questões postas por Tschirnaus. Esse procedimento nos permitirá mostrar que todas as questões elencadas estão diretamente relacionadas e, além disso, situar em que termos é possível colocar as mesmas, não a Espinosa, mas em Espinosa.

Antecedentes das Questões Sobre Método, Física e Movimento

A solicitação acerca da verdadeira definição de movimento e da possibilidade de se deduzir *a priori* numerosa variedade de figuras nas partículas de um corpo mantém relação direta com as questões sobre o método e sobre a física, pois ambas têm como pano de fundo a proposição 16 da primeira parte da *Ética* e os lemas da segunda parte.

Na proposição 16, Espinosa afirma que “da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito”, e, na demonstração da mesma proposição, acrescenta:

esta proposição deve ser evidente a quem quer, se pelo menos atentar nisto: da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que efetivamente são seqüência necessária da mesma definição (isto é, da própria essência da coisa).

No lema 1, por sua vez, lê-se: “os corpos distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância”. A proposição 16, juntamente com sua demonstração, desempenha ao mesmo tempo função metodológica e ontológica. Nela temos a identificação entre as operações do intelecto e a dedução das coisas a partir da natureza divina. A maneira como as coisas resultam da natureza divina é

idêntica ao procedimento por meio do qual o intelecto conclui várias propriedades de uma definição. **Isso nos leva a afirmar que a origem da variedade entre os corpos, abordada por Espinosa no lema 1 de *EII*, deve ser buscada no “resultar” da natureza divina.**

Pelo que precede, vê-se que a origem da diferença entre os corpos não está em que são substâncias distintas, mas nas variações entre as relações de velocidade que estes assumem. O problema que se põe a partir daí e que o missivista aponta para pedir auxílio a Espinosa, caso este “tenha tempo e oportunidade”, é o de saber como surgem, da substância única, essas variações que garantem a distinção entre os corpos. A mesma questão aparece novamente nas cartas 80 e 82, respectivamente: “(...) com grande dificuldade posso conceber como se demonstra *a priori* a existência dos corpos que têm movimentos e figuras, posto que na extensão, considerada por si só, não existe nada disso”⁵³, “desejaria que, nesse assunto, me fizesses um favor indicando como, segundo suas meditações, se pode explicar *a priori*, a partir do conceito de extensão, a variedade das coisas”⁵⁴.

Ambas as questões são suscitadas pelas proposições que antecedem a proposição 16. *O problema não é o de decorrer infinitos modos da natureza infinita de Deus, mas o da natureza mesma de Deus da qual decorrem essa infinidade de modos. Investiguemos essa natureza.*

⁵³ Espinosa. Carta 80, [3331].

⁵⁴ ”Espinosa. Carta 82, [333].

Sobre a Natureza do Deus da qual Decorre uma Infinitude de Modos

Na proposição 15 do *De Deo*, Espinosa afirma que “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”. Ou seja, não há um fora da substância, como diz Deleuze: “o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado”⁵⁵. A demonstração dessa proposição encontra apoio na proposição 14, nas definições 3 e 5 e no axioma 1. Na proposição 14 estabelece-se que não há, fora Deus, nenhuma substância. Sendo assim, como nos informa a demonstração, Deus passa a ser entendido como “ente absolutamente infinito do qual não pode se negado nenhum atributo que exprima uma essência da substância”. Sabemos, pela proposição 11, da qual Espinosa lança mão na demonstração em questão, que Deus é “a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” e existe necessariamente. Tendo definido Deus como substância, não desconsiderando as implicações que a palavra substância recebe no livro I, tendo demonstrado que não há substância além d’Ele, Espinosa extraí, nos corolários 1 e 2 de *EI,P14*, os seguintes resultados: 1) Deus é único, 2) “que a coisa pensante e a coisa extensa são ou atributos de Deus, ou (pelo axioma 1) afecções dos atributos de Deus”.

Atentemos para a atribuição, operada na proposição 15, da coisa extensa a Deus. O processo argumentativo pode ser transcrito nos seguintes termos: Sendo Deus uma substância única e absolutamente infinita, não podemos negar-lhe nenhum atributo, “porquanto ao que somente é infinito no seu gênero podem negar-se-lhe infinitos atributos, e, pelo contrário, ao que é

⁵⁵ DELEUZE. Espinosa: Filosofia prática. P 130.

absolutamente infinito pertence à respectiva essência tudo o que exprime uma essência e não envolve qualquer negação” (EI, def.6, explicação). Logo, devemos considerar que “a extensão é um atributo de Deus; por outras palavras, Deus é uma coisa extensa” (EII, P2).

A atribuição da extensão a Deus leva diretamente ao problema da divisibilidade e corrupção da matéria, questão tradicional. Em linhas gerais, pode-se dizer que a tradição filosófica sempre teve uma tendência a considerar a extensão como algo passivo, corruptível e divisível, por esse motivo sempre oscilou, a grosso modo, entre duas opções: a) negar a extensão como algo pertencente a Deus. Essa posição encontra problemas para explicar qual é a causa da matéria; b) criar dois conceitos de extensão, como fará mais tarde Malebranche, um material e outro inteligível. A partir dessa distinção, o filósofo pretende garantir certa racionalidade no mundo, pois isso permite explicar que Deus é a causa da extensão com a qual nos relacionamos (a extensão inteligível), ao mesmo tempo em que torna possível reservar espaço para o mistério, morada da extensão material, passiva, divisível, etc.. Desta última, somos informados somente pelas sagradas escrituras, só pela palavra divina podemos saber que a extensão material existe de fato.

Espinosa, assim como a tradição, não pode admitir que a extensão seja divisível, corruptível, etc., pois Deus é uma coisa extensa e tudo que se aplicar a extensão terá que ser aplicado a Deus.

O problema da divisibilidade apresenta, neste momento, pelo menos duas facetas: a da divisibilidade da substância em atributos e a da divisibilidade do próprio atributo.

A substância não se divide em atributos, embora cada um dos seus atributos deva ser concebido por si (EI, P10). O atributo deve ser concebido por si, pois, de acordo com a definição 3, ele é “o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”⁵⁶. Uma vez que constitui a essência da substância, “que é o que existe em si e por si é concebido” (EI, def.3), exprime a eternidade da mesma. Dessa maneira, deve-se concluir que os atributos “sempre nela existiram simultaneamente” (EI, P10,esc.), pois mesmo que “dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem o contributo do outro, nem por isso se pode concluir que constituam dois entes, isto é, duas substâncias” (Idem, ibidem).

O problema da divisibilidade do próprio atributo é o que nos compete, pois está intimamente ligado àquele do finito. É no atributo que se encontram os modos. Sejam eles infinitos ou finitos, um modo será sempre modo de um atributo. É preciso saber de qual maneira cada modo encontra-se no atributo, esse é causa imediata dos modos infinitos imediatos, mas o mesmo não vale para os modos finitos. Aqui surge o problema de se estabelecer qual é a relação que esses mantêm com os atributos. Isso se constitui como problema na medida em que os modos existem em outro; existir em outro pode tanto se referir à existência num outro modo quanto num atributo. No entanto, mesmo que um modo exista em outro modo e este, por sua vez, em outro, num processo que se estende ao infinito, sempre acabaremos por esbarrar no atributo como fundamento dos modos. A tensão dessa relação entre atributo e modo surge ao se constatar que há divisibilidade modal, mas não há e nem

⁵⁶ Essa definição não deve ser interpretada como indícios de um possível idealismo por parte de Espinosa, pois não é o intelecto que cria aquilo que constitui a essência da substância. É a substância que dá a conhecer sua essência existente por meio do intelecto. Nesse sentido, nos dirá Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*, p.90.): *Ce n'est pas l'entendement que explique la substance, mais les explications de la substance renvoient nécessairement à un entendement qui les comprend.*

pode existir divisibilidade atributiva: o modo é modo de um atributo, no qual existe, age, engendra-se e perece, porém o atributo não suporta nenhuma espécie de divisão. A questão que se coloca é saber como ocorre a divisibilidade do modo sem que o atributo venha a se dividir, já que o modo finito é individual, particular e existe num atributo que não tem partes e não se divide.

Depois de demonstrar que nada pode existir ou ser concebido fora de Deus, ou seja, que tudo está em Deus, Espinosa se vê obrigado a dar conta da presença em Deus da extensão e dos corpos, esse será o tema do escólio de *EIP15*. No escólio, Espinosa sustenta as seguintes teses:

(a) Deus não pode ser pensado à semelhança do homem. Por esse motivo, é um equívoco imaginá-lo composto de uma alma e de um corpo e sujeito às paixões;

(b) a substância extensa não pode ser tomada como sinônimo de corpo, pois a primeira é infinita enquanto o segundo não o é;

(c) não há criação, a substância extensa é um dos atributos eternos de Deus;

(d) a substância extensa não é divisível.

As teses (a), (b) e (c) funcionam como passos para o estabelecimento de (d). Entretanto, isso não significa que (d) não sirva como fundamento, por exemplo, para (a), (b) e (c), pois todas elas estão intimamente articuladas. Dizer que a tese (d) tem por fundamento as anteriores, é o mesmo que afirmar

que, no escólio, é ela que precisa ser apresentada. Isso pode ser observado pela própria estrutura do texto, cujos passos lógicos serão apresentados nos parágrafos que se seguem.

Em primeiro lugar, Espinosa recusa que Deus possa ser corpóreo; essa recusa se dá de duas maneiras: recorrendo-se às demonstrações precedentes e levando-se em consideração aquilo que negam todos os que “têm considerado, por pouco que seja, a natureza divina”, a saber, “negam que Deus seja corpóreo”. O que, de acordo com autor, “provam muitíssimo bem com o fato de entendermos por corpo qualquer quantidade com comprimento, largura e altura, limitada por uma figura”. Em outras palavras, podemos dizer que a recusa da atribuição de corporeidade a Deus reside na incompatibilidade que há entre infinitude de Deus e os limites que um corpo, para ser corpo, deve, por definição, possuir. Tal incompatibilidade é de natureza ou definição. Disso resulta a tese (a).

Contudo, os mesmo que admitem (a), e esses são os alvos visados por Espinosa, negam (b) e (c) ao pretenderem, por razões diversas daqueles que usam para sustentar (a), remover “totalmente a substância corpórea ou extensa da natureza divina”. Os mesmos, observa Espinosa, admitem que a extensão “tenha sido criada por Deus”, mas “ignoram, porém, completamente, por que potência divina ela poderia ter sido criada, o que mostra claramente que não entendem o que dizem”.

Antes de passarmos aos demais passos, é importante chamar a atenção para o fato de que Espinosa considera a tese (a) de fácil demonstração; isso pode ser provado pela seguinte afirmação: “todos os que têm considerado, **por pouco que seja**, a natureza divina, negam que Deus seja corpóreo”. Além

disso, nos diz que a prova destes que “têm considerado” é “muitíssimo” boa. Disso resulta haver algo em comum entre Espinosa e os adversários das teses (b), (c) e (d). Esse ponto em comum é o entendimento que ambos têm do corpo como “qualquer quantidade com comprimento, largura e altura, limitada por alguma figura”, e de Deus, entendido como o “ente absolutamente infinito”. Essa identidade entre o entendimento que Espinosa e os seus adversários têm em relação ao corpo e a Deus como ente absolutamente infinito, estabelece-se pela presença de “entendermos” (*intelligimus*), que indica acordo entre estes conceitos. Não devemos, todavia, nos precipitar e concluir que esse acordo é pacífico. Na verdade trata-se de uma estratégia, Espinosa está, como diz Bennett, capturando, “em seus próprios termos, tanto quanto possa as filosofias rivais”⁵⁷. Porém, não se trata simplesmente, como pensa o comentador, de uma questão de gosto. Espinosa captura as filosofias rivais, porque delas nasce o seu contradiscurso: “um pensamento que se elabora como crítica interna da Metafísica e da Teologia, de tal modo que as idéias espinosanas não se opõem às da tradição, mas nascem da negação interna à própria tradição teológico-metafísica”⁵⁸.

Essa negação interna, que se insurge contra a idéia de que a substância extensa não é um dos atributos de Deus, como já mostramos, foi efetuada a partir de procedimentos engendrados nas proposições que antecedem a proposição 15. No escólio da mesma, Espinosa nos indica o percurso dessa demonstração:

⁵⁷ Op. Cit. p.125.

⁵⁸ Cf. nota presente In: CHAUI. M. *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. p. 33-34.

Eu, pelo menos, demonstrei (*corolário da proposição 6 e escólio 2 da proposição 8*), de modo bastante claro, segundo me quer parecer, que nenhuma substância pode ser produzida ou criada por outra coisa. Além disso, mostramos na *proposição 14* que fora de Deus não pode haver nem ser concebida nenhuma substância, donde concluímos que a substância extensa é um dos atributos infinitos de Deus.

Entrementes, mesmo que o percurso demonstrativo já tenha sido realizado, Espinosa se dispõe a refutar os argumentos contrários e a oferecer uma “explicação mais completa”, na qual pretende mostrar que a substância é indivisível, não podendo ser dividida em partes sejam elas finitas ou infinitas. Isso é essencial para habilitar o uso da palavra “infinito” aplicada à extensão. Feito isso, pode-se assumir a tese polêmica de que a substância extensa é um dos atributos de Deus (c). A refutação seguirá essa ordem alfabética, ou seja, vai de (b) à (c).

Para dar cabo à intenção de refutar a tese de que a extensão não é um dos infinitos atributos de Deus, Espinosa estrutura sua argumentação do seguinte modo: apresenta dois argumentos contrários à sua tese, bem como os mesmos são exemplificados por aqueles que os sustentam; logo após, nos remete mais uma vez às demonstrações e proposições da *Ética* que servem para mostrar o absurdo de se pensar a substância extensa como finita e divisível. Passemos a apresentação dos argumentos que Espinosa pretende refutar.

O primeiro argumento utilizado para negar que a substância extensa é um dos atributos infinitos de Deus é o seguinte: a substância corpórea, dizem os adversários, é, enquanto substância, composta de partes; por esse motivo, “negam que a substância possa ser infinita e, conseqüentemente, que possa pertencer a Deus”. Para fundamentar essa dupla rejeição nos oferecem três exemplos:

1) Se a substância corpórea for infinita, por ser corpórea, deve poder ser dividida, mas pensar sua divisão é problemático. Se, por exemplo, dividirmos a substância em duas partes, cada parte deverá ser finita ou infinita; se finita, dizem, o infinito compor-se-ia de duas partes finitas, o que é um absurdo. Caso sejam infinitas as partes da substância, estaremos novamente diante de um absurdo, visto que seremos obrigados a admitir a existência de “um infinito duplo de um outro infinito”. No primeiro caso, o absurdo está em se pensar o infinito como resultado ou agregado que pode ser desmembrado em partes finitas. Resulta disso que poderíamos conceber o infinito como se esse pudesse ser constituído de duas partes determinadas, dessa maneira de uma dupla determinação extrairíamos o indeterminado. No segundo, seríamos levados a admitir que o produto da divisão seria maior que o dividendo: de um infinito poderíamos extrair dois infinitos, da soma desses dois infinitos resultaria um infinito ainda maior. Neste último caso, embora Espinosa não o diga explicitamente, chegaríamos a afirmação absurda de que uma coisa pode transmitir aquilo que não tem.

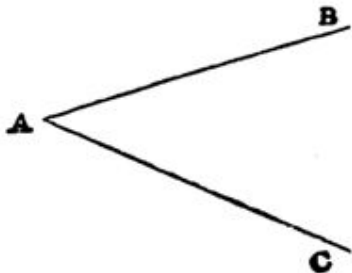
2) Os adversários dizem que:

se se medir uma quantidade infinita em partes do comprimento de um pé, ela deverá constar em partes em um número infinito, do mesmo modo que se for medida em partes de polegada; por consequência, um número infinito será doze vezes maior que outro número infinito (EIP15 esc.).

A força argumentativa desse exemplo está em mostrar que teríamos uma variação na quantidade de partes que compõem a extensão infinita. Caso medíssemos a quantidade infinita de partes em pés, teríamos uma quantidade menor de partes e maior em tamanho; se medíssemos essa quantidade infinita em polegadas teríamos o resultado contrário. Ou seja, teríamos um infinito

composto de X pés ou X polegadas, o problema está em que haveria uma variação numérica correspondente a incógnita X , pois, como sabemos, 1 Pé equivale a 12 polegadas e 1 polegada tem como valor correspondente 25,4mm. Se se medir a extensão em partes de polegadas, cada uma de suas partes terá 25,4 mm, se, ao contrário, a medirmos em quantidade de Pés, cada uma das partes terá 304.8 mm.

3) Finalmente, nos diz Espinosa, argumentam que se imaginássemos duas linhas, AB e AC , originadas em um ponto de uma quantidade infinita com uma quantidade de distância inicial determinada e as prolongássemos ao infinito, teríamos como resultado que a distância entre B e C aumentaria progressivamente, de tal modo que a distância que antes era determinada passaria a ser indeterminável.



Dessa forma, incorreríamos no absurdo de afirmar a existência de uma determinação indeterminada. A distância entre B e C , que inicialmente poderia ser descrita por uma quantidade numérica determinada, passa ao campo da indeterminação, não podendo mais ser descrita por nenhuma quantidade determinada, embora, e aqui se encontra a raiz do absurdo, continue a ser uma distância compreendida entre dois pontos determinados. A consequência absurda é que teríamos de admitir que o infinito seja ao mesmo tempo

indeterminado e determinado; por outras palavras, somos levados a afirmar coisas sem sentido tais como: o infinito tem limites, portanto, o infinito é finito.

Se o primeiro argumento, cujos exemplos acabamos de apresentar, toma como ponto de apoio a idéia de que a substância extensa consta de partes, o segundo é retirado da idéia de perfeição divina: “Deus , dizem, dado que é o ente sumamente perfeito, não pode ser paciente; ora, a substância corpórea, dado que é divisível, pode ser paciente; por conseqüência, não pertence à essência de Deus”.

Finda essa exposição, dos argumentos e exemplos utilizados pelos “escritores que se esforçam por mostrar que a substância corpórea repugna à natureza divina e não lhe pode pertencer”, Espinosa passa à crítica dos mesmos. Dá-se início ao trabalho de desconstrução interna das teses adversárias.

O fundamento de todos esses argumentos encontra-se “somente na suposição de que a substância corpórea é composta de partes”. Essa suposição é absurda, pois já foi mostrado, na proposição 12 e no corolário da proposição 13, respectivamente, que não se pode conceber qualquer atributo da substância do qual resulte que ela possa ser dividida e que “a substância absolutamente infinita é indivisível”. Ao arrolar ambas as proposições que atacam o fundamento dos argumentos a favor da tese de que a substância corpórea é composta de partes, Espinosa retira as condições de possibilidade dos mesmos. Não há como se pôr as questões suscitados por eles se levarmos em conta o que foi demonstrado nas duas proposições elencadas acima. Tais questões, como nos mostrará Espinosa no final do escólio seguindo o mesmo procedimento apresentado na Carta 12, são frutos da confusão que se faz

entre os gêneros de conhecimento pelos quais podemos conceber a quantidade.

A substância corpórea não pode ser composta de partes, se assim o fosse, poderíamos dividi-la, e as partes em que fosse dividida deveriam conservar ou não conservar a natureza da substância. Caso a natureza fosse conservada em cada uma das partes, ambas deveriam ser consideradas substâncias e, em decorrência disso, deveríamos afirmar delas, obrigatoriamente, tudo aquilo que se afirma da própria substância. Porém, no conceito de substância encontramos predicados que impossibilitam pensar em uma pluralidade substancial. Não há analogia nem equivocidade entre substâncias, há somente uma única substância. Por essa razão, torna-se impossível, pois contraditório, conceber a existência de mais de uma substância. Supondo que admitíssemos a idéia de tais partes, argumenta Espinosa, seríamos levados a afirmar a existência necessária de dois entes infinitos que são causa de si mesmos e que constam, cada um deles, “de um atributo diferente”.

É interessante observar que Espinosa, na argumentação que apresentou em EIP12d, inverte a ordem progressiva da apresentação da *Ética* quando, na demonstração, recorre às proposições 5,6 e 8 para mostrar a impossibilidade de se conceber qualquer atributo da substância do qual decorra que a mesma possa ser dividida. Isso, talvez, possa ser tomado como uma indicação de que toda estrutura da demonstração centra-se na noção de infinito como idéia reguladora que permite o estabelecimento das demais. Dessa forma, pode-se afirmar a seguinte estrutura: é porque “toda substância é necessariamente infinita” (EIP8) que não podemos admitir que possa ser produzida por outra

substância (EIP6) e, por consequência: “Na natureza não podem ser dadas duas ou mais substâncias com a mesma propriedade ou atributo” (EIP5).

A proposição 13 apresenta certa similaridade argumentativa com sua antecedente: novamente supõe-se como possível a divisão da substância, com o adendo de que agora, em EIP13, entra em jogo o advérbio “absolutamente” para qualificar o infinito substancial: “A substância absolutamente infinita é indivisível”. Assim, argumenta Espinosa, as partes em que a substância fosse dividida deveriam conter ou não conter a natureza absolutamente infinita da substância. Caso contivessem, teríamos que aceitar aquilo que foi apresentado como impossível em EIP5: existiriam, na Natureza, duas substâncias com a mesma propriedade ou atributo. Isso, como acabamos de afirmar, é, de acordo com o estabelecido na proposição 5, impossível, pois seriam dadas duas substâncias com a mesma natureza; Na demonstração dessa proposição, Espinosa apresenta dois critérios que as substâncias deveriam atender para que pudessem ser consideradas distintas uma da outra e não uma única substância: “se fossem dadas várias substâncias distintas, deveriam distinguir-se entre si ou pela diversidade dos atributos ou pela diversidade das afecções” (EIP5d).

Caso a nota distintiva das substâncias fosse buscada nas afecções, teríamos que admitir que só há uma única substância, pois, desde a definição 5 do *De Deo*, sabemos que as afecções são os modos da substância e ser modo equivale a existir “noutra coisa” pela qual também se é concebido. Ao ser concebido como aquilo que existe *in alio*, o modo, por definição, apresenta posterioridade lógica e ontológica em relação à substância entendida como “o que existe em si e por si é concebido”. Dessa maneira, se despojássemos duas

hipotéticas substâncias de seus modos ou afecções, teríamos uma mesma substância. Disso conclui-se que as afecções da substância não servem como nota distintiva.

Resta-nos então o caso dos atributos: se supusermos que várias substâncias se distinguem pela diversidade de seus atributos, teremos que conceder, de acordo com Espinosa em *EIP5d*, que “somente é dada uma do mesmo atributo”. Mais uma vez faz-se necessário o recurso às definições: o atributo é definido como “o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (*EID4*). Aquilo que constitui a essência da substância constitui também sua existência, pois se os atributos exprimem a essência da substância, na medida em que à essência da substância pertence o existir, exprimem também sua existência. Uma vez que a substância, como fica claro pela definição real de Deus, é absolutamente infinita, ou seja, é o ser que não suporta nenhuma espécie de negação (*EIP8esc.*), não podemos afirmar que algum atributo não lhe pertença. Disso resulta, a necessidade de se conceder que “somente é dada uma do mesmo atributo”, pois se existissem duas substâncias, teríamos que admitir a existência de dois seres absolutamente infinitos cujas existências seriam afirmações absolutas. Como consequência, tem-se a obrigatoriedade de que, por serem *absolutamente* infinitas, compartilhariam pelo menos algum atributo, caso isso acontecesse teríamos uma e não duas substâncias, afinal ambas as substâncias não poderiam se distinguir por possuírem algo em comum. Caso não aceitássemos se tratar de uma e não de duas substâncias seríamos obrigados a aceitar uma contradição em termos: teríamos que admitir a existência de dois seres absolutamente infinitos os quais possuiriam algo em comum entre si, assim, um

envolveria o conceito do outro sem que se limitassem reciprocamente. Em outros termos, estaríamos aplicando à substância tudo aquilo que é válido somente para os modos que são afecções dela. Para melhor esclarecer isso, cabe voltar à definição de finito no gênero.

Na segunda definição do *De Deo*, Espinosa nos diz que “uma coisa é *finita* no seu *gênero* quando pode ser limitada por outra de mesma natureza”, a essa definição o filósofo acrescenta a seguinte explicação:

Por exemplo: Um corpo diz-se que é finito porque sempre podemos conceber outro que lhe seja maior. Do mesmo modo, um pensamento é limitado por outro pensamento. Porém um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.

Ser finito no gênero é o mesmo que ser limitado por outro de mesma natureza. Suponha-se que o conjunto de todos os pensamentos, ao qual denominaremos conjunto P, seja infinito. Nesse conjunto, poderemos encontrar pensamentos finitos, representados pela letra p e seguidos de uma designação numérica, a mesma coisa será válida para o conjunto dos corpos, C. Assim, teremos: P {p1,p2, p3, ...} e C {c1,c2,c3,...}. Ambos os conjuntos são infinitos no gênero, porém seus elementos são finitos no gênero. Desse modo, o conjunto P não limita e nem é limitado pelo conjunto C. O limite encontra-se somente no interior de cada um dos conjuntos, pois para que uma coisa limite a outra é preciso que tenham a “mesma natureza”: “c1” tem a mesma natureza que “c2”, por isso ocorre limitação, o mesmo não ocorre entre P e C. Se agora pensarmos em um conjunto absolutamente infinito, S, desse conjunto teremos que afirmar P {p1,p2, p3, ...}, C {c1,c2,c3,...} e todos os outros conjuntos existentes. Isso torna impossível, por exemplo, afirmar a existência de um conjunto S2. Se quisermos afirmar de S2 tudo aquilo que afirmamos de S, pois

teríamos dois conjuntos com os mesmos elementos, seria impossível distinguir um do outro, de tal maneira que teríamos que afirmar se tratar do mesmo conjunto.

Quando Espinosa afirma que “somente é dada uma do mesmo atributo”, está nos dizendo que é impossível existir duas substâncias absolutamente infinitas, pois o “absolutamente” leva, obrigatoriamente, a admissão de pelo menos um atributo comum. Tal admissão, por sua vez, nos obriga a perceber o quão absurdo seria postular a existência de dois seres absolutamente infinitos. Pois, como sabemos pela explicação dada na definição 6, há uma diferença entre aquilo que é absolutamente infinito e aquilo que é infinito no gênero: “porquanto ao que somente é infinito no seu gênero podem negar-se-lhe infinitos atributos, e, pelo contrário, ao que é absolutamente infinito pertence à respectiva essência tudo o que exprime uma essência e não envolve qualquer negação”.

Disso tudo, das proposições 12 e 13 acrescidas às suas respectivas demonstrações, se segue que a substância e os atributos da substância só podem ser concebidos como infinitos e indivisíveis. Ficam, portanto, excluídos os argumentos daqueles que negam ser a extensão um dos infinitos atributos de Deus, pois os absurdos apontados por eles resultam “de suporem uma quantidade infinita mensurável e composta de partes” e não, como pensam, de se supor a existência de uma quantidade infinita. Ao suporem uma quantidade infinita mensurável, nada mais fazem do que confundir aquilo que é da ordem da imaginação com aquilo que é, única e exclusivamente, de ordem intelectual.

De acordo com Espinosa, tal confusão tem como origem o não se saber distinguir o intelecto da imaginação. Aquele que realiza essa distinção sabe

que a quantidade pode ser concebida tanto por um, quanto por outro: como quantidade abstrata, no caso da imaginação, ou, por meio do intelecto, como substância. Ao não realizarem as devidas distinções, confundem a quantidade que só pode ser concebida como substância com a quantidade abstrata. Assim, tentam pensar a primeira a partir de conceitos que se referem somente à segunda, agindo tal qual aquele que pretende dizer que o círculo não é círculo porque não tem as propriedades do quadrado.

Dessa forma, perdem sentido as afirmações de que a substância extensa consta de partes e que Deus não poderia ser extenso, uma vez que sua perfeição excluiria da sua natureza qualquer atributo que implique na passividade d'Ele. Ora, Espinosa nos mostrou que a correta concepção de quantidade infinita permite que se conceba Deus como extenso, pois a extensão, quando adequadamente compreendida, não pode ser mensurável e nem divisível. Deus é extenso. Em primeiro lugar, é extenso, porque é o Ser absolutamente infinito ao qual pertence “tudo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação” (EID6, expl.). Em segundo lugar, Deus é extenso, porque a extensão é infinita e indivisível.

Esse percurso nos mostra o que levou Tschirnhaus a perguntar insistentemente pela origem e diferença entre os corpos. Pelos lemas da segunda parte da *Ética*, sabemos que a diferença entre os corpos se dá “em razão do movimento e repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância” (EII, lema I). Tschirnhaus conhecia esse lema e, mesmo assim, coloca a questão acerca da origem do movimento e da diferença entre os corpos. Isso não significa que ele não tenha aceito o lema, mas, sim, que não conseguiu entender como, da substância extensa, surge o movimento e como

ela comunica esse movimentos aos modos finitos. O lema explica qual a origem da diferença entre os corpos, sem explicar qual o lugar de onde se origina esse movimento. *Subsiste a questão: como da natureza da extensão, tomada em si mesma, surge a variedade entre os corpos?*

A Resposta de Espinosa

A resposta de Espinosa começa pela distinção entre a idéia verdadeira e a adequada. Sobre essa diferença, o filósofo afirma só reconhecer que enquanto “o termo verdadeiro só se refere à conveniência da idéia com seu objeto (*ideatum*)”, o termo adequado “se refere à natureza da idéia em si mesma”. A diferença entre uma e outra reside na relação extrínseca: a idéia verdadeira é dependente de tal relação, para que uma idéia seja considerada verdadeira ela deve corresponder ao seu ideato. Já no caso da idéia adequada, isso não acontece, pois ela não depende de uma relação de conveniência com o seu ideato: não é a relação com o ideato que irá garantir que a idéia seja adequada, a adequação se refere a uma denominação intrínseca da idéia enquanto idéia. Nesse sentido, poderemos ler no § 71 do *TIE*: “Portanto, a forma do conhecimento verdadeiro deve achar-se no próprio conhecimento, sem relação com outros (conhecimentos), nem conhece o objeto como causa, mas deve depender do próprio poder do intelecto”. A idéia adequada depende unicamente do poder do intelecto, enquanto a idéia verdadeira depende de uma relação com o objeto.

Exposta a diferença entre idéia verdadeira e adequada, Espinosa oferece um critério para que se escolha dentre as várias idéias aquelas que podem servir como ponto de partida no processo definitório das coisas que podem ser expressas de modos infinitos: “que essa idéia ou definição da coisa expresse a causa eficiente” (Carta 60, p. 342). Como exemplo, Espinosa retoma o caso da idéia de círculo, que, segundo ele:

para investigar a natureza do círculo, averiguo se dessa idéia de círculo, a saber, que consta de infinitos retângulos, posso deduzir todas as suas propriedades; averiguo, repito, se esta idéia inclui a causa eficiente do círculo, e, como não é assim, busco outra, a saber, que o círculo é um espaço descrito por uma linha, com um de seus extremos fixos e outro móvel. E como essa definição já expressa a causa eficiente, sei que posso deduzir dela todas as propriedades do círculo, etc.

Com essa resposta, Espinosa mostra que Tschirnhaus se engana quando pensa existir mais de uma idéia que possa servir como causa bastando escolher aquela que permitiria a dedução de maneira mais fácil. De acordo com Espinosa, só é possível realizar a dedução da idéia que expresse a causa eficiente. Somente dessa idéia é possível extrair todas as propriedades que a mesma comporta. Tschirnhaus erra quando pensa poder deduzir a idéia de círculo a partir de diversas idéias, pois nenhuma das idéias oferecidas por ele expressa a causa eficiente do círculo. Espinosa poderia acrescentar a Tschirnhaus que a idéia adequada do círculo não consiste na igualdade dos raios e nem em infinitos retângulos, esses elementos no máximo podem ser considerados próprios do círculo e não a expressão de sua causa eficiente.

Ao exemplo da definição de círculo, Espinosa acrescenta outro: a definição de Deus. Se definirmos Deus como o ser sumamente perfeito, não poderemos extrair dessa definição todas as propriedades de Deus, pois a mesma não expressa a causa eficiente, seja ela interna ou externa. No entanto,

se definirmos Deus tal qual na definição 6 da primeira parte da *Ética*, a saber, como “o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”, poderemos deduzir tudo aquilo que pode ser deduzido da idéia de Deus.

No que se refere àquela que pensamos ser a questão principal da carta 59, Espinosa de maneira lacônica diz que deixaria para outra ocasião as questões relativas ao movimento e ao método, dado que, a respeito dessas coisas, ainda não havia redigido nada ordenadamente. Essa resposta parece confirmar o que Bennett afirma sobre a lentidão da mente de Espinosa⁵⁹, pois a altura dessa carta o filósofo já havia elaborado todo seu sistema filosófico. Essa resposta causa estranheza aos leitores de Espinosa, sobretudo, se levarmos em consideração a obra que o filósofo já possuía na época. Porém, grande parte dos comentadores de Espinosa, mesmo considerando isso, toma como legítima tal resposta e acredita que o filósofo não chegou a estabelecer os fundamentos ontológicos de sua física por ter morrido antes de completar seu trabalho. O que esses comentadores não percebem é que Espinosa indica a solução para essas questões.

Não é por acaso que Espinosa oferece, na Carta 60, a definição de Deus, a qual soma-se a afirmação implícita de que dela podemos extrair todas as propriedades possíveis. Voltemo-nos mais uma vez à definição 6 do *De Deo* para ver de que forma nela são resolvidas as questões que supostamente foram deixadas “para outra ocasião”. Antes de tudo, pela Carta 60, sabemos que essa definição apresenta a causa eficiente interna e externa, resta saber o que isso significa. Pelo exemplo do círculo, sabemos ser a definição que

⁵⁹ “Espinosa não era um excelente correspondente porque sua mente, ainda que profunda, poderosa e tenaz, era lenta”. BENNETT. p.13.

expressa a causa eficiente aquela cujo ato de produção da idéia é inteligido, pois o círculo é definido a partir da maneira como é concatenado seu engendramento. Uma vez que Espinosa apresenta a definição de Deus como expressão da causa eficiente, devemos esperar dela algo similar ao que aconteceu à idéia de círculo. Por outras palavras, seu ato de produção deve ser mostrado.

A produção da idéia adequada de Deus se dá na abertura da *Ética*, nas oito primeiras definições.⁶⁰ Espinosa, na correspondência, indica a sexta definição pelo papel unificador que ela apresenta em relação às demais. Conforme Chauí, essa definição é composta de termos que já foram referidos e definidos nas outras definições, ao mesmo tempo em que, pelas distinções apresentadas, nos remete às definições que se seguirão. Entretanto, um dos termos mais importantes que compõe a definição 6 não possui definição, trata-se do termo “infinito”. Isso, como bem observou a comentadora, é de causar estranheza, ainda mais se nos lembrarmos que, na *Carta 12*, Espinosa nos adverte “que, se há uma idéia cuja definição perfeita é imprescindível à filosofia, é justamente a de infinito”.⁶¹

Essa ausência é polêmica, supõe a comentadora. Espinosa não apresentou uma definição de infinito, pois não queria ser confundido com a tradição que pensava o finito como oposto ao infinito. No entanto, essa hipótese, ainda conforme a comentadora, mesmo não sendo desprezível, apresenta os seguintes problemas: é externa ao texto e “deixa ficar na sombra que a idéia de infinito, tal como Espinosa a concebe, está contida na primeira

⁶⁰ Cf. CHAUI. N.R. p.748.

⁶¹ Idem. p.747.

definição”.⁶²Em outros termos, finito e infinito não são opostos, um não se constitui a partir de uma relação de oposição com o outro. Não há oposição entre aquilo que é limitado por outro de mesma natureza e o ilimitado: “o infinito não é o outro *do* finito, mas *outro que* o finito”.⁶³ Essa relação de alteridade será demonstrada no primeiro escólio da oitava proposição do *De Deo*. Nesse escólio, Espinosa apresenta a diferença entre existência finita e infinita: a primeira é “uma negação parcial”, a segunda, “afirmação absoluta da existência de alguma coisa”, disso resulta, “em virtude da proposição 7, que toda substância deve existir infinita”. A idéia de infinito, como vimos, confirmando o que havia dito a comentadora, não é concebida como oposta a de finito, mas sim como alteridade: o infinito é “afirmação absoluta da existência de alguma coisa”. É preciso lembrar, entretanto, que a existência infinita da substância não encontra como fundamento essa distinção, mas, sim, a proposição 7. Em virtude da mesma se segue como conseqüência “que toda substância deve existir infinita”, isso, por sua vez, ainda de acordo com a comentadora, “é decorrência direta e imediata da definição I, 1, isto é, a da causa de si”.⁶⁴ Disso é possível concluir que, se a definição de infinito é conseqüência da de causa de si, a definição 1 é fundamento da definição 6. “O ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EI, D6), só pode ser “aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (EI, D1).

A ligação entre as definições é evidenciada pelo fato de os atributos da substância exprimirem uma “essência eterna e infinita”; ora, aquilo do qual se

⁶² Idem, *ibidem*.

⁶³ Idem, *ibidem*.

⁶⁴ Idem, *ibidem*.

exprime uma essência eterna e infinita só pode ser “aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. A definição de *causa sui* não é constituída a partir de outras, ela é o fundamento das demais que, por meio da definição seis, pode servir como ponto de partida do filosofar:

na filosofia, a idéia de Deus não é o equivalente lógico dessas idéias [aquelas idéias que são construídas pelo geômetra], e sim da idéia de quantidade infinita *ut absolute*, que, na matemática, não é construída a partir de outras, mas é *nota per se*, pois a primeira propriedade da natureza do intelecto é conceber idéias absolutamente, concebendo dessa maneira aquelas cujo ideado é infinito e, portanto, cuja essência envolve existência.⁶⁵

Quando Espinosa respondeu a Tschirnhaus que deixaria as questões sobre o movimento e o método para outra ocasião, só fez isso por haver oferecido, na *Ética*, algumas indicações para resposta. Espinosa, na carta 60, afirmou que a idéia adequada expressa a causa eficiente e ofereceu como exemplo a idéia de Deus, enunciada na definição 6 da primeira parte da *Ética*. Pelo exposto, deduz-se que a idéia de Deus apresenta sua causa eficiente, a saber, depois de enunciada não se pode mais perguntar se esse ser existe ou não existe, pois causa de si. Após exemplificar e negar-se a responder as questões sobre o método e o movimento, o filósofo encerra a carta retomando e rejeitando o exemplo das tangentes oferecido por Tschirnhaus anteriormente. Essa rejeição se deve ao mesmo motivo pelo qual Espinosa foi levado a recusar a definição de círculo oferecida por seu correspondente, a saber, não revela a causa eficiente.

De certas propriedades de uma coisa, afirma o filósofo, é possível deduzir algumas mais facilmente e outras mais dificilmente, mesmo que todas elas pertençam à mesma natureza. Entretanto, se considerarmos aquela idéia

⁶⁵ Idem, p.745.

da qual todas as outras são deduzidas, poderemos fazer essa dedução, mas o grau de dificuldade, nesse encadeamento dedutivo, não será o mesmo para todas as coisas. Assim, a dedução das primeiras coisas que se seguem dessa idéia será mais fácil, enquanto a dedução das últimas será mais difícil⁶⁶.

Rumo à Carta 12

Depois de deixar aparentemente de lado, na *Carta 60*, a questão sobre a origem da variedade de figuras nas partículas de um corpo, Tschirnhaus volta a ela na *Carta 80*, mas agora a questão não se refere mais a diferença entre as partículas de um corpo. O missivista está interessado em saber “como se demonstra *a priori* a existência de corpos que têm movimento e figuras, uma vez que na extensão, considerada em si mesma, não há nada disso” [331]. A essa questão soma-se outra que será acrescida de uma objeção ao que Espinosa escrevera na *Carta 12*. Tschirnhaus transcreve a passagem da *Carta 12* a qual alega não conseguir entender: “não concluem, entretanto, que tais coisas superam todo número pela multidão de suas partes”. Transcrita a passagem, objeta afirmando que os matemáticos “sempre demonstram acerca de tais infinitos, que o número de suas partes é tão elevado que superam todo número assinalável” [Idem, *ibidem*]. Para completar sua objeção à tese espinosana de que o infinito não pode ser mensurado numericamente, pois não há número que dê conta de sua natureza, o missivista se volta para o exemplo do círculo, apresentado por Espinosa na *Carta 12*. A respeito do exemplo, Tschirnhaus afirma que Espinosa não esclarece com ele o que havia proposto

⁶⁶ CHAUI. *N.R.*, 701.

explicar. No exemplo Espinosa tão somente teria mostrado que os matemáticos não concluem a infinitude das partes por causa de sua multidão “*da excessiva magnitude do espaço interposto e nem de que tenhamos seu máximo e seu mínimo*”, mas não demonstra, como pretendia, que os matemáticos “não concluem isso da multidão das partes”.

Na Carta 81 Espinosa trata primeiramente das objeções às passagens da *Carta 12* e depois da questão relativa à demonstração da existência de corpos que tem movimento e figura a partir do conceito de extensão. Sobre os matemáticos não demonstrarem “a infinitude das partes a partir de sua multidão”, Espinosa argumenta que se assim fosse, se a infinidade das partes fosse concluída da multidão das partes, não poderíamos conceber uma multidão maior de partes, sendo a multidão de partes maior que qualquer outra dada, o que, de acordo com o filósofo, é falso, pois “em todo o espaço, compreendido entre dois círculos que têm centros distintos, , concebemos uma multidão de partes duas vezes maior que na sua metade, e, não obstante, o número de partes, tanto da metade como de todo espaço, é superior a qualquer número assinalável” [332]. Apresentada a resposta relativa à *Carta 12*, Espinosa passa à questão da extensão. Sua resposta é desconcertante, pois não responde a partir de sua filosofia e sim a partir da filosofia de Descartes, afirmando que esse último concebe a extensão como uma massa inerte e que da extensão assim concebida “não é só difícil, mas totalmente impossível demonstrar a existência dos corpos” [Idem, ibidem.], isso porque da matéria em repouso não pode resultar o movimento, a não ser por meio uma causa externa. Por esse motivo, nos diz Espinosa, “não duvido em dizer que,

há tempos, os princípios cartesianos sobre as coisas naturais são inúteis, para não dizer absurdos” [Idem, ibidem.].

Na Carta 82 Tschirnhaus retorna à questão: “como, segundo suas meditações, se pode explicar *a priori*, a partir do conceito de extensão, a variedade das coisas”? A presença de “suas meditações” deve ser levada em conta, pois, como vimos, na última carta Espinosa não respondera utilizando-se de sua filosofia, mas a de Descartes. Isso gerará certa suspeita por parte do correspondente de Espinosa que acabará por indagar ao mesmo se ele teve alguma razão para não ter manifestado sua própria opinião até o momento, uma vez que o corresponde alega saber que Espinosa tem “outras idéias” a respeito do assunto tratado [333]. A isso tudo, acrescenta que se o filósofo não tivesse alguma razão para não apresentar suas próprias idéias “não teria sido necessário, como não duvido que o era, que tivesses te expressado obscuramente” [Idem, ibidem.]. E, para obter as respostas que deseja, procura tranquilizar o filósofo com as seguintes palavras: “em todo caso, estejas plenamente convencido de que, tão pronto me indiques algo sinceramente, tão pronto o ocultarei, e meu afeto por ti permanecerá, entretanto, imutável” [Idem, ibidem.].

Retomando a referência a Descartes, feita por Espinosa, Tschirnhaus se mostra concorde ao que foi dito na *Carta 81* quando o filósofo afirmou ser impossível apresentar a dedução da variedade das coisas a partir do conceito cartesiano de extensão, acrescentando, entretanto, que é possível pressupor que a variedade foi produzida na extensão em virtude do movimento nela suscitado por Deus. De acordo com Tschirnhaus, Descartes realiza a dedução

da existência dos corpos não a partir da matéria em repouso e, sim, a partir da hipótese de Deus como motor.

Feito isso, retoma a distinção entre as filosofias de Descartes e Espinosa em relação ao problema da dedução da variedade das coisas dizendo que o primeiro, que se propôs a mostrar isso, acreditava que essa questão ultrapassava a capacidade humana, enquanto o segundo, não mostrou como essas coisas devem seguir-se necessariamente da essência de Deus.

Para tranquilizar o filósofo a fim de que esse apresente suas meditações sobre o assunto, Tschirnhaus apresenta os motivos que determinam seu interesse pelo tema, alegando que sempre observou que na matemática a partir da definição de alguma coisa não somos capazes de deduzir mais que uma propriedade e que, na verdade, acontece o contrário disso: se desejarmos conhecer mais propriedades é necessário referir à coisa definida a outras, será da conjunção dessas definições que resultarão novas propriedades. Por exemplo, nos diz ele, se considerarmos a periferia do círculo por si só, não poderemos deduzir outras propriedades, a única dedução possível de ser retirada desse caso será “que é por toda parte semelhante a si mesmo ou uniforme, por cuja propriedade difere essencialmente das outras curvas” [344]. Entretanto, continua Tschirnhaus, se referirmos à periferia “a outras coisas, a saber, aos raios traçados do centro a duas ou mais linhas que se cortam entre si” seremos capazes de deduzir mais propriedades. Tudo isso, conforme o correspondente, parece se opor à proposição 16 da primeira parte da *Ética* “que é a principal do primeiro livro do seu tratado, na qual se dá por certo que da definição de qualquer coisa dada se podem deduzir várias propriedades, o que me parece impossível, a menos que falamos referência a outra coisa

definida” [334]. Disso extraí-se, para Tschirnhaus, a impossibilidade de se deduzir de um atributo, por si só, uma infinidade de coisas, esse é o caso da extensão e da variedade dos corpos. Termina suas objeções perguntando se Espinosa pensa que a variedade pode ser deduzida se considerarmos todos os atributos conjuntamente.

Na Carta 83 Espinosa retoma a questão sobre a possibilidade de se demonstrar *a priori* a partir do conceito de extensão a diversidade das coisas, mas novamente a responde em termos cartesianos: “creio haver demonstrado com suficiente clareza que isso é impossível, e pelo mesmo motivo, a matéria é mal definida por Descartes por meio da extensão, e que, pelo contrário, deve ser expressa por meio de um atributo que expresse a essência eterna e infinita” [335]. Finaliza a resposta, sobre a possibilidade de demonstrar a diversidade das coisas, afirmando que se tiver vida suficiente tratará claramente destas coisas, “já que até o momento não tive a oportunidade de ordenar nada a esse respeito” [335]. Passa então à questão da definição.

Dizes que da definição de um objeto, considerado em si mesmo, não podemos deduzir mais que uma só propriedade: isso pode ser que se aplique aos objetos mais simples ou aos seres de razão (dentre os quais coloco as figuras), mas não as coisas reais, Pois do simples fato de eu definir Deus como um ser cuja essência pertence a existência, posso concluir muitas propriedades: que ele existe necessariamente, por exemplo, que ele é um, imutável, infinito, etc. [Idem, ibidem].

Essa passagem da *Carta 83*, última resposta de Espinosa a Tschirnhaus, retoma a resposta que o mesmo dera ao fim da *Carta 60* quando apresentou duas definições de Deus: uma em que ele era definido como o ser sumamente perfeito, da qual não era possível deduzir todas as propriedades do definido; outra, em que se recorria à sexta definição da primeira parte da *Ética*,

cujo enunciado embora não seja o mesmo que encontramos na passagem acima, apresenta relação direta com ele. Se aqui Deus aparece definido “como um ser cuja essência pertence a existência”, na *Carta 60* Espinosa nos remete a sexta definição da primeira parte da *Ética*: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. Essa, de acordo com o filósofo, deve ser considerada uma boa definição por permitir que se deduza tudo aquilo que é possível deduzir.

Para compreendermos as respostas que estão implícitas é preciso que lembremos o que o filósofo afirmou no *TIE*. Nessa obra, depois de apresentar quais são os requisitos que devem ser observados para definir a coisa incriada, ou seja, os requisitos para definir o ser que é a causa de todas as coisas. Espinosa nos informa como, a partir da idéia de ser, poderemos deduzir todas as nossas idéias de tal modo que nossa mente “reproduzirá a Natureza no máximo grau possível, pois terá objetivamente tanto sua essência, como sua ordem e união” (*TIE*,§99). É preciso, antes de tudo, que:

deduzamos todas as nossas idéias das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, indo, quanto se pode fazer segundo a série de causas, de um ser real para outro ser real, de modo a não passarmos a idéias abstratas e universais, quer não deduzindo delas nada de real, quer não as concluindo de coisas reais.

O que se exige é uma concatenação ininterrupta que vai de seres reais a outros seres reais, tomando como ponto partida a idéia do ser que é a causa de todas as coisas. A essa exigência, o filósofo acrescenta a seguinte observação: “Note-se, porém, que por série das causas de dos seres reais não entendo aqui a série das coisas singulares e móveis, mas apenas a série de

coisas fixas e eternas” (TIE, § 100). Esperar que se deduza cada ser particular a partir da idéia de Deus é o mesmo que aguardar pelo impossível, pois a fraqueza humana jamais irá alcançar “a série de coisas singulares e mutáveis, tanto devido a sua quantidade, que ultrapassa todo número, como devido as infinitas circunstâncias numa e mesma coisa (...)” (TIE, §100). Ao que Espinosa acrescenta:

Efetivamente, também não é necessário que intelijamos a série delas, visto que as essências das coisas singulares e móveis não devem ser deduzidas da sua série ou ordem das existências. Com efeito, está última (a ordem das existências) não nos dá outra coisa senão denominações extrínsecas, relações ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão longe de constituir a essência íntima das coisas. Esta, entretanto, só se há de procurar nas coisas fixas e eternas e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas. (TIE, § 1001).

Os corpos, pela definição 1 da segunda parte da *Ética*, exprimem, “ de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa”. Essa definição, como o próprio Espinosa indica, nos remete ao corolário da proposição 25 da Parte I, no qual se enuncia que as coisas particulares são afecções dos atributos de Deus: “modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”. A demonstração desse corolário “é evidente pela *proposição 15 e definição 5*”. Estamos novamente às voltas da definição 15 de Parte I da *Ética*. Mostramos acima que essa definição tem como função estabelecer que todas as coisas estão em Deus, inclusive a extensão; permitindo, assim, que a proposição 16 seja enunciada. À primeira cabe impedir que se postule outro ser no qual estariam as coisas, à segunda, como consequência direta da primeira, nos mostra que tudo aquilo “que pode cair sob um intelecto infinito”, ou seja, “coisas

infinitas em um número infinitos modos”, resultam da necessidade da natureza divina. Ambas as proposições abrem caminho para que se conceba Deus como “causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob um intelecto infinito” (EIP16, c.1). Na definição 5, por sua vez, é evidenciado que os modos são “afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”. Com isso, confirmasse a idéia de Deus como causa eficiente dos modos e a idéia dos modos como aquilo que existe em Deus. Por outras palavras, retoma-se a distinção entre existir *em si* e ser concebido *por si*, entre e existir em outro e ser concebido por outro.

Essa distinção, no escólio da proposição 29 da primeira Parte da *Ética*, aparecerá como a distinção entre *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*. A essa última, no *KV*, Espinosa acrescentou mais uma distinção: universal e particular. A universal “consta de todos os modos que dependem imediatamente de Deus”⁶⁷ e a particular “consta de todas as coisas que são causadas pelos modos universais”.⁶⁸ À primeira, corresponde o movimento na matéria e o entendimento na coisa pensante, à particular corresponde os pensamentos e os corpos singulares.

A recusa espinosana esconde uma resposta. Para saber qual a origem da diferença entre os corpos é preciso chegar à sua causa eficiente, a idéia de Deus. Entretanto, a partir dessa idéia não podemos realizar a *concatenatio* que vai até as coisas singulares, pois, como afirmou o filósofo no *TIE*, dessas coisas temos somente um conhecimento extrínseco, delas conhecemos somente relações e circunstâncias que, assim como sua série, são infinitas e ultrapassam a capacidade do entendimento humano.

⁶⁷ *KV*, cap.8, p.93

⁶⁸ *Idem*, *ibidem*.

Por isso, os requisitos para definição das coisas criadas são diferentes daqueles da definição da coisa incriada. A definição de uma coisa criada deve considerar a causa próxima da coisa, enquanto da definição de coisa incriada exige-se que “exclua toda causa, isto é, que o objeto não exija nada mais que seu próprio ser para sua explicação”⁶⁹ e que “dada sua definição, não reste lugar para a pergunta: ‘Existe ou não?’”⁷⁰. Quando se trata de um ente de razão ou figura geométrica, esse é o caso do exemplo do círculo, pouco importa a escolha dos procedimentos de construção, sendo suficiente indicar a causa próxima, mas quando se trata da definição de seres “reais o conhecimento da causa próxima determinada é indispensável”.⁷¹

No caso dos seres reais, como vimos, é impossível oferecer todas as causas determinadas, por esse motivo, como fundamento da física, basta indicar a idéia que é causa eficiente de todas as coisas. Nesse sentido, nos dirá Chauí: “o ponto de partida complexo é *ut absolute*, enquanto o ponto de chegada será cada vez menos complexo e mais relativo, porque será uma essência particular que depende de múltiplas conexões causais que são, por seu turno, dependentes de muitas outras”.⁷² A origem da diferença entre os corpos está, portanto, no movimento que se origina na própria extensão, coisa que Tschirnhaus não percebeu, por ter concebido a extensão espinosana aos moldes da noção cartesiana de extensão.

Por esse motivo encontramos na primeira e na última resposta de Espinosa uma remissão à definição de Deus, pois ela, como já apontamos acima, desempenha um papel unificador que permite a construção da idéia

⁶⁹ *TIE*, § 96.

⁷⁰ *Idem*, § 97.

⁷¹ CHAUI. *N.R.*, p. 700.

⁷² *Idem*, p.701.

adequada de Deus e isso inclui entendê-lo como causa imanente eficiente de tudo aquilo que existe e age, eis o esboço de uma resposta.

3 CARTA 12

A *Carta 12*, datada de 22 de abril de 1663, também conhecida como *Carta sobre o infinito*, merece destaque no corpus espinosano. Neste período Espinosa já havia escrito o *Tratado Breve*, o *Tratado da Reforma da Inteligência*, a primeira parte da *Ética* e, três meses depois, sabemos por outra carta a Meyer, escrita no final de julho do mesmo ano, estava dando os últimos retoques no seus *Princípios da Filosofia Cartesiana*, obra que traz consigo os *Pensamentos Metafísicos* como apêndice. Ou seja, Espinosa, quando escreve a *Carta sobre o infinito*, já havia assentado grande parte dos fundamentos de seu sistema; por isso, podemos dizer que nela o filósofo pretende dar conta de problemas essenciais à sua filosofia. Isso é o que nos indica Gueroult ao afirmar que: “a antinomia que opõem infinitude e divisibilidade, resolvida na *Ética* ao nível da substância, pela exclusão do divisível, reaparece ao nível do modo, do qual é preciso afirmar a divisibilidade infinita, ou seja, é ao mesmo tempo infinito e divisível”⁷³, se o diagnóstico do comentador for correto torna-se imprescindível a análise de tal carta para conseguir responder às questões postas por Tschirnhaus. Conforme o comentador, no livro I da *Ética* encontra-se a demonstração da infinitude e da indivisibilidade da substância que derivam imediatamente de sua propriedade fundamental: *a causa sui*. O argumento que

⁷³ GUEROULT, tomo I, p. 500

demonstra a infinitude e a indivisibilidade da substância nos são apresentados da seguinte maneira:

Isso que existe necessariamente por si não pode, sem que se caia em contradição, ser privado de qualquer parte de sua existência; por consequência, é necessariamente infinito e exclui toda a divisão. Infinitude e divisibilidade, sendo as duas faces do mesmo próprio, resultam numa antinomia radical entre o infinito e o divisível⁷⁴.

No entanto, ainda de acordo com o comentador, o problema está longe de ser esgotado, pois na *Ética* não temos a solução para o problema da infinitude e divisibilidade ao nível do modo, embora este esteja envolvido no primeiro problema não será expressamente desenvolvido na *Ética*.

Mesmo que concordemos com Gueroult e aceitemos que a divisibilidade do infinito no plano modal não seja expressamente tematizada na *Ética*, não podemos esquecer que a *Carta 12*, conforme o mesmo comentador, apresenta um caráter refutativo do qual se origina grande parte de sua obscuridade. Não pensamos que essa obscuridade se deva meramente ao caráter refutativo que a carta possui ou que se deva ao fato de que, como pensa Bennett, “Espinosa não era um excelente correspondente porque sua mente, ainda que profunda, poderosa e tenaz, era lenta”⁷⁵. Acreditamos que sua obscuridade se deva a própria economia do texto espinosano e, no caso da carta 12, sobretudo, ao fato de que o destinatário era conhecedor da filosofia de Espinosa, afinal, Meyer (a quem a Carta 12 é endereçada), além de amigo de Espinosa, foi responsável pela impressão e pela composição do prefácio aos *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Prova disso encontra-se na própria Carta 12: Espinosa, depois de tecer considerações sobre a existência pertencer à essência da substância, afirma: “Se não me falha a memória, penso que te demonstrei esse

⁷⁴ Idem. *ibidem*.

⁷⁵ BENNETT. p.13.

ponto de viva voz e sem recorrer a outra proposição”⁷⁶. Tudo isso, nos leva obrigatoriamente a considerar as demais obras de Espinosa como elementos indispensáveis para realizar a leitura da Carta 12, pois ela é destinada a um leitor que conhece a filosofia de Espinosa.

Nosso interesse pela Carta 12 diz respeito ao fato de que ela, antes de qualquer coisa, nos mostra como pensar o infinito atual. Para isso, apresenta os equívocos em que se incorrem quando se tenta pensar o infinito atual a partir do ponto de vista da finitude, ou melhor, a partir de um ponto de vista imaginativo.

Espinosa, ao efetuar a refutação do discurso imaginativo, nos mostra o exato lugar onde surgem as dificuldades que tornam o problema do infinito inextricável: no instrumental teórico utilizado para pensá-lo. Este só é utilizado, porque aqueles que se defrontaram com a questão do infinito não fizeram as devidas distinções, caso as tivessem feito teriam claramente compreendido todas as questões acerca do infinito. Ao nos fornecer os elementos para a correta compreensão do infinito atual, o filósofo também nos oferece meios para que pensemos a gênese da finitude em seu sistema, isso é o que parece ter percebido Tschirnhaus que, como vimos, na correspondência com Espinosa, apresenta - juntamente com a dificuldade em conceber “como se demonstra *a priori* a existência dos corpos que têm movimento e figuras, uma vez que na extensão, considerada em si somente, não existe nada disso”⁷⁷- duas questões relativas à Carta sobre o infinito:

Em segundo lugar, gostaria que tu me informasses como é preciso entender aquilo que mencionastes, em tua Carta sobre o infinito, com estas palavras: *não concluem, contudo, que tais coisas*

⁷⁶ Espinosa. Carta 12, [54])

⁷⁷ Espinosa. Carta 80, [331])

*superem todo número pela multidão de suas partes. (...). E no exemplo sobre os círculos, aduzido no mesmo lugar, não me parece que esclareças o que havias te proposto a explicar. Pois, ali simplesmente mostras que eles não concluem isso da excessiva magnitude do espaço interposto nem de que não tenhamos seu máximo e seu mínimo; mas não demonstras como pretendias que não concluem isso da multidão de suas partes*⁷⁸.

O infinito atual é o alvo visado por Tschirnhaus quando faz referência a dois momentos da *Carta 12*. Isso porque reconhece serem esses os momentos da *Carta* em que se torna possível mostrar como a multidão das partes resulta do infinito substancial. Se, como pretende o correspondente, o infinito se conclui da multidão de suas partes e não o contrário torna-se impossível uma resposta espinosana à questão sobre a origem da distinção entre os corpos a partir do conceito de extensão tomado por si só. A *Ética* estaria abalada em suas estruturas, pois, se não for possível mostrar que é da quantidade concebida como substância (*Carta 12*, p.382) que se seguem “infinitas coisas, de infinitas maneiras” (*EI*, P16), a proposição 16 do *De Deo*, no dizer de Tschirnhaus, a mais importante do sistema, restará obscura. Esse obscurecimento repercutirá a tudo que se segue da mesma, isso inclui os lemas da segunda parte, os quais perderão sua razão de ser, por não ser mais possível, caso as objeções de Tschirnhaus procedam, mostrar qual é o fundamento do movimento e do repouso que são a razão pela qual os corpos se distinguem uns dos outros (*EII*, Lema 2).

A crítica de Tschirnhaus toca em um ponto nevrálgico do sistema de Espinosa. Embora o primeiro esteja levantando objeções sobre a distinção entre os corpos, esse problema é um caso de outro mais extenso, a saber, o da relação entre o infinito e o finito. Se não for possível a dedução dos corpos a

⁷⁸ Idem. *Ibidem*.

partir do conceito de extensão abre-se uma rachadura nada sutil não somente na relação entre *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*, mas no interior da própria *Natureza Naturada*.

Na demonstração de *EIP22* Espinosa estabelece uma diferenciação no interior da *Natureza Naturada*. Temos aquilo que decorre da natureza absoluta dos atributos de Deus de maneira imediata e o que decorre de maneira mediata. Isso nos permite falar em modos infinitos imediatos e modos Infinitos mediatos. Ambos decorrem da natureza absoluta de Deus e, por isso, são infinitos. No caso dos modos infinitos imediatos Deus é causa necessária e suficiente, já os modos infinitos mediatos têm Deus como causa necessária, mas não suficiente. É preciso que os atributos sejam afetados por uma modificação que existe necessariamente e é infinita (*EIP23*). A geração destes últimos se deve a uma relação entre os atributos e outras modificações infinitas, os modos infinitos imediatos.

Diferentemente ao que ocorre com os modos infinitos imediatos e conforme os modos infinitos mediatos, os modos finitos têm Deus como causa necessária, mas não o tem como causa suficiente. Os modos finitos ou coisas singulares precisam para existir e agir da determinação de Deus e dos outros modos finitos. A determinação divina e a determinação modal, somadas, põem as condições necessárias e suficientes para a geração dos modos finitos - que, por serem modos, existem em outro e são concebidos por outro (*EI,def. 5*), e por serem finitos precisam de outra coisa da mesma natureza que os limite (*EI, def. 2*).

O problema que se coloca diz respeito às condições suficientes para geração dos modos finitos. De um lado, é preciso garantir que os atributos de

Deus exercem causalidade sobre eles, o que nos leva obrigatoriamente a pensar que tipo de relação pode ser estabelecida entre infinitude e finitude. Sabemos que tudo que resulta da natureza de algum atributo de Deus existe necessariamente e é infinito, portanto, devemos investigar o significado de resultar não de maneira absoluta. Por outro lado, podemos ler em EIP28:

Qualquer coisa singular, ou, por outras palavras, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir e ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual é também finita e tem existência determinada; e, por sua vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada, e assim indefinidamente.

A primeira observação a ser feita diz respeito à identificação operada, na proposição 28, entre coisa singular e coisa finita. O ou (sive) permite o estabelecimento de uma equivalência entre estes dois termos. Podemos tomar coisa particular e coisa finita como termos intercambiáveis, pelo menos neste caso. Até aqui não há problema, este aparece quando Espinosa estabelece a cláusula que condiciona toda e qualquer geração de uma coisa finita. Que cláusulas são estas? a) qualquer coisa finita tem existência determinada, b) é determinada a agir e a existir por outra causa finita, c) a causa finita que determina a ação e a existência de outra causa finita, também é determinada por outra coisa-causa- finita, d) et sic in infinitum.

O problema, que surge destas exigências causais é o seguinte: Se qualquer coisa finita tem que ser determinada a agir e existir por uma causa finita, e assim ao infinito, como pensar a geração das coisas finitas? As cláusulas inviabilizam a tese de que haveria uma primeira causa-coisa-finita determinada diretamente por algo indeterminado. É afastada também a

possibilidade de se pensar em um tipo de causa infinita que determinasse o surgimento de uma causa-coisa-finita da qual decorreriam todas as outras causas-coisas, afinal é exigido que o finito seja causa da ação e da existência do próprio finito. Tudo isso inviabiliza que pensemos o *et sic in infinitum* como uma espécie de progressão numérica.

Podemos colocar todas essas questões nos seguintes termos: a) como pensar a geração do finito, se este exige sempre um finito anterior que o determine a agir e a existir? b) qual o significado legítimo que devemos dar para *et sic in infinitum*?

Vimos que o *et sic in infinitum* não pode ser pensado como progressão numérica, uma vez que a possibilidade de pensarmos em uma primeira causa-coisa-finita, da qual sucederiam outras causas-coisas-finitas, está afastada. A idéia de progressão é também afastada por outras passagens que não nos permitem pensar o infinito, seja ele qual for, a partir da soma de diversos finitos.

Se entendermos o *et sic in infinitum* como uma progressão, teremos de aceitar que há um tipo de infinito existente (para opor a um infinito meramente numérico) que resulta da finitude. Esse procedimento é descartado por Espinosa quando procura mostrar em *EIP11* que Deus existe necessariamente. Em uma das demonstrações desta proposição, Espinosa oferece uma prova *a posteriori* da existência de Deus: Não ter poder para existir, nos diz ele, é sinônimo de impotência, e ter poder para existir de potência. Se pensássemos que o infinito constituído apenas por entes finitos, seguir-se-ia que os entes finitos têm mais poder que o ente absolutamente infinito. Embora essa passagem diga respeito ao Ente absolutamente infinito, ela serve para mostrar

que sempre há anterioridade do infinito em relação ao finito, portanto, não é porque existe um número infinito de entes finitos que podemos pensar que a infinitude decorre da soma dos entes finitos, essa soma resultaria em uma abstração. É porque existe o infinito, seja ele absolutamente infinito, ou infinito atributivo, ou ainda, modos infinitos (imediatos e imediatos), que existe cada um dos modos finitos.

Assim, as críticas de Tschirnhaus abrem a possibilidade para que se questione também a proposição 28. Caso este esteja correto e Espinosa, de fato, não consiga mostrar que o infinito não deve ser concluído da multidão das partes, a única possibilidade de leitura que teremos para a proposição em questão será aquela que é rejeitada por Espinosa na já aduzida proposição 11.

Nosso objetivo ao apresentar as demais objeções, que podem ser levantadas a partir daquela posta por Tschirnhaus, era mostrar que as demais críticas encontram sua raiz nos problemas por ele apontados. De tal modo que a solução da questão específica posta por Tschirnhaus acaba por funcionar como uma prova ou como um contra-exemplo que invalida outras leituras que vêm na passagem do infinito ao finito um ponto obscuro na filosofia de Espinosa. Além disso, esse procedimento nos permite ensaiar uma resposta a Tschirnhaus a partir da *Carta 12*, pois a referência que o mesmo faz a *Carta* está intimamente ligada com a questão da possibilidade de se demonstrar *a priori* a partir do conceito de extensão, tomado em si só, a origem dos corpos.

O INFINITO E A FINITUDE NA CARTA 12

Procurar a origem da distinção entre os corpos numa determinação posterior e exterior à extensão é incorrer no erro de pensá-la a partir de uma determinação advinda da figura, compreendendo-a negativamente, “remetendo-a a uma relação delimitação recíproca, indiferente e incompleta, a uma ordem abstrata, na qual o movimento pode intervir somente do exterior” (MACHEREY, 2006, p.164). Além disso, ao pensarmos assim a distinção entre os corpos estamos nos utilizando de um ponto de vista finito para pensar o infinito, o que nos levará a uma série de contradições

O objetivo de Espinosa, na Carta 12, é justamente se desfazer de expedientes tais como entes de razão para pensar o infinito. Na carta, do começo ao fim, o filósofo procura mostrar que o erro relativo ao infinito consiste em tentar pensar este sem respeitar o instrumental teórico adequado a cada tipo de infinito. Por esse motivo, o primeiro passo efetuado por ele será o de apresentar quais distinções devem ser feitas para depois apresentar uma delimitação vocabular que é condição necessária para conseguir pensar os distintos tipos de infinitude. “A questão do infinito”, nos diz Espinosa, sempre pareceu difícil para todos, até mesmo inextricável”, porque não fizeram a distinção entre:

- (a) Aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição, e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa.

(b) Aquilo que é dito infinito porque não tem fim, e aquilo cujas partes, embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número.

(c) Aquilo que só pode ser inteligido, mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar.

A esses três grupos de distinções Espinosa acrescenta a seguinte observação: “se tivessem prestado atenção nisso, jamais teriam sido esmagados sob o peso de tantas dificuldades” e teriam compreendido:

(d) Qual infinito não se divide em partes (ou não tem partes) e qual, ao contrário, pode ser dividido em partes sem contradição.

(e) Qual infinito pode ser compreendido como maior do que outro sem qualquer contradição, e qual não pode ser concebido assim.

A distinção (a) se refere, como bem observou Chauí, a “relação entre essência e existência”, ou seja, “a primeira distinção se refere aquilo que é infinito *ut absolute* e o que o é por dependência da força de uma causa infinita e que, por ser um efeito, é *ut respective*” (CHAUI, 2000, p. 719). A segunda distinção “se refere ao infinito como propriedade da quantidade que permite falar em ordens de infinitude sem referi-las ao número e a medida” (Idem, *ibidem.*). A distinção (c) aborda o infinito em seu aspecto gnosiológico, ou seja, como podemos conhecê-lo e qual maneira de conhecer deve ser

aplicada a cada um deles. Dessas distinções, ainda de acordo com a comentadora, somos levados a duas conseqüências quanto ao tratamento do infinito, tais conseqüências também nos são apresentadas nas formas de distinções: (d) e (c). A distinção (d) é conseqüência de (a), ou seja, trata-se de estabelecer um paralelo entre aquilo que é infinito pela essência e aquilo que é infinito pela causa com aquilo que não pode ser dividido em partes e o que pode ser dividido sem que exista contradição. A distinção (e), por sua vez, “trata-se, de um lado, das questões metafísicas discutidas no final da Carta, a propósito de Cresças e do aristotelismo e, de outro, da discussão físico- geométrica do infinito galileano e suas limitações, discussão proposta no momento em que Espinosa oferecerá exemplos que ilustram sua tese” (CHAUI, 2000, p. 719).

Feitas as devidas distinções, Espinosa nos apresenta distinções vocabulares sobre a substância, o modo, a duração e a eternidade. Num primeiro momento, essa passagem do texto se apresenta como mera ilustração, isso pode ser percebido nas próprias palavras do autor: “antes, porém, devo dizer alguma coisa sobre quatro pontos: a substância, o modo, a eternidade e a duração” ⁷⁹[BACKUP/Meus documentos/backup/Dissertação final/Meus documentos/backup/Dissertação final/dissertação/UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA.doc - sdfootnote12sym#sdfootnote12sym#sdfootnote12sym#sdfootnote12sym.](#) Num

segundo momento, percebemos que muito mais do que ilustrar o que significa cada um dos termos arrolados acima, essa passagem nos permite estabelecer a qual deles corresponde cada uma das distinções, ou melhor, o que corresponde à substância, o que corresponde ao modo, o que pode ser

⁷⁹ Carta 12, pág.532.

pensado na duração e o que pode ser pensado na eternidade. Ao estabelecer essas correspondências Espinosa não só aplica as distinções ontológicas que precisam ser feitas para boa compreensão da noção de infinito, como acaba por introduzir as exigências gnosiológicas.

A substância é aquilo cuja existência pertence à essência ou cuja existência decorre apenas de sua definição. Embora Espinosa não se prolongue na sua explicação sobre a noção de substância, justificando-se por meio do fato de já haver demonstrado pessoalmente ao seu correspondente essa relação entre essência e existência; essa simples constatação, desse tipo de relação ao nível da substância, nos permite perceber que aquilo que é infinito pela força de sua definição, ou por sua natureza, é a substância. Isso acaba por ser confirmado no exato momento em que é invocada mais uma das propriedades da substância, que é uma consequência da anterior: só há uma única substância da mesma natureza, não existe uma multiplicidade substancial que participa de uma mesma natureza.

No que diz respeito à natureza do modo, ficamos sabendo que ele é uma afecção da substância, e que a sua definição, na medida em que é dependente da definição de substância e não é a de substância, não envolve qualquer existência. Por outras palavras, porque não são causa de si, no plano dos modos, temos uma distinção entre a essência e a existência, coisa que não acontece no plano substancial. É devido a essa distinção, entre essência e existência, que eles podem ser, mesmo existindo, concebidos como inexistentes. Isso se considerarmos simplesmente a natureza do modo, mas se considerarmos a ordem da natureza inteira, o campo da possibilidade está excluído por completo até mesmo do plano modal. Ou seja, mesmo que o

modo não possua a mesma relação que a substância possui entre essência e existência, no limite, como o modo é uma afecção da substância, e ela não poderia ter produzido as coisas de uma maneira diferente, ele também, o modo, acaba por ser uma manifestação necessária da substância⁸⁰. Assim, na medida em que consideramos o modo a partir exclusivamente da sua natureza, não há a possibilidade de pensá-lo como necessário, sua existência tanto podia ocorrer como não ocorrer, ou nas palavras de Espinosa: “(...) não podemos concluir, da existência presente deles, que deverão existir ou não existir posteriormente. Como se vê claramente, concebemos a existência do modo como totalmente diversa da existência da substância”⁸¹. A partir daí, ficamos sabendo que tipo de infinito corresponde ao modo. Dado que o modo não possui uma existência independente em relação à substância, é afecção desta, causado por ela, podemos afirmar ser o infinito modal aquele que não tem fim, não pela sua essência, mas pela causa.

Dessa distinção entre infinito pela força da natureza ou essência e infinito pela causa, Espinosa extrai a diferença entre as categorias que devemos utilizar para pensar o que caracterizaria cada tipo de infinito. Ou seja, da distinção ontológica entre substância e modo resultará a diferença entre a maneira de concebê-los, bem como, a delimitação de qual tipo de concepção pertencerá a cada um dos infinitos em questão. Estamos fazendo referência à diferença entre eternidade e duração. A primeira deve ser utilizada para conceber o infinito substancial ou infinito pela força da essência em que o infinito se segue da própria definição, isso está de acordo com o texto da *Ética*

⁸⁰ Cf. “A substância sem seus modos não passa de uma abstração, exatamente como são os modos sem a substância: a única realidade concreta são os seres individuais, que se compõem uns com os outros para formar mais outros seres naturais individuais, etc., ao infinito” MATHERON. In. NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Ed. 34, 1993, p.16.

⁸¹ Carta 12, pág.532.

em que a eternidade é apresentada como sendo “a própria existência enquanto concebida como seqüência necessária da mera (*ex sola*) definição de coisa eterna” (EI, def.8). A duração, por sua vez, será apresentada como a maneira de conceber o modo, devido à definição deste não “envolver qualquer existência” (ESPINOSA, 1973, p.382), o que se coaduna com o texto da *Ética* no qual, a duração é definida como “a continuação indefinida da existência” (EII, def.5).

Tudo isso abrirá caminho para a compreensão do caso (b) e, simultaneamente, dos casos (d) e (e). Uma vez que a substância é concebida como eterna e a eternidade como a existência que é seqüência necessária da mera definição, segue-se que não podemos pensar o infinito substancial como maior ou menor, como passível de ser dividido em partes ou finito, pois decorrer da própria essência equivale a ser causa de si e somente o ser absolutamente infinito pode ser identificado como tal. Levando-se em consideração que “partição implica finitude” (GUEROULT, 1968, p. 502) não podemos conceber a substância como divisível. A essência da substância, por ser absolutamente infinita e eterna, deverá ser concebida como uma verdade eterna, do mesmo modo que “ninguém dirá que a essência do círculo ou do triângulo, enquanto uma verdade eterna, durou um tempo maior agora do que na época de Adão” (ESPINOSA, CM, p.23), não haverá quem diga que a essência da substância pode sofrer alguma espécie de aumento ou diminuição. Por só poder ser concebida como infinita e eterna, a substância não pode ser pensada como composta de partes ou, no caso da substância extensa, como composta de “corpos realmente distintos” (ESPINOSA, 1973, p.382); pensá-la nesses termos equivale a tentar “pela junção e acumulação de círculos, compor

um quadrado, um triângulo ou qualquer outra coisa de natureza diversa” (Idem, ibidem). Estão, portanto, excluídas do plano substancial a divisão, a diferença de tamanho e a existência de partes⁸².

Os modos, por sua natureza permitir que sejam concebidos na duração, ao contrário da substância, podem ser pensados como maiores ou menores, como divididos em partes modais, afinal, eles podem “ser concebidos um sem o auxílio do outro” (ESPINOSA, CM, p.28) e, como sua definição ou essência não envolve sua existência, por não serem *causa sui*, “podemos (sem destruir os conceitos que deles temos) determinar à vontade sua existência e sua duração, concebê-las como maiores ou menores, dividi-la em partes” (ESPINOSA, Carta 12, p. 382).

Mesmo sendo a divisibilidade compatível somente com os modos, “estamos propensos por um impulso natural a dividir a substância extensa” (CARTA 12, 382). Essa propensão natural a efetuar tal divisão só é possível por haver duas formas de conceber a quantidade: uma delas qualificada como difícilíssima e a outra como fácil. A primeira, a forma difícil de conceber a quantidade, é realizada pelo intelecto: por meio dele “percebemos a coisa tal como é em si mesma (o que é difícilíssimo), então como já demonstrei anteriormente, descobriremos que é infinita, indivisível e única” (Idem, ibidem). Ou seja, quando concebida pelo intelecto, a quantidade é concebida como substância extensa. A segunda se refere à imaginação: a quantidade extensa, quando imaginada, é concebida “abstrata ou superficialmente” com o auxílio dos sentidos. Quando assim concebemos a quantidade, acabamos por

⁸² Uma argumentação mais completa que esclarece os motivos pelos quais a substância não pode ser concebida como composta de partes, passível de ser dividida, etc., encontra-se no capítulo em que abordamos as primeiras proposições da *Ética*. Como nosso interesse é pensar a divisão, optamos por nos limitar a simplesmente indicar essa argumentação, para, assim, evitar não a repetição e não nos desviarmos de nosso objetivo.

acreditar ser ela “divisível, finita, composta de partes e múltipla” (Idem, *ibidem*)⁸³.

Dessa maneira abstrata ou superficial de conceber a quantidade originam-se dois “modos de pensar por cujo intermédio explicamos as coisas (CM, p.10): o tempo e a medida. O primeiro serve para explicar ou delimitar a duração e é decorrência de um processo de abstração em que se separa a duração “da maneira como flui das coisas eternas” (C12, 382). A segunda, por sua vez, nada mais é do que a quantidade abstraída da substância, por outras palavras, trata-se de uma determinação que incide sobre a quantidade substancial, originando uma imagem de quantidade separada da substância: uma quantidade vazia, ou melhor, uma quantidade sem quantidade. A esses dois modos de pensar, Espinosa acrescenta um terceiro: o número. Este “surge depois porque separamos as afecções da substância da própria substância e as repartimos em classes para poder imaginá-las mais facilmente” (C12, 382): “com efeito, só concebemos as coisas sob o número depois de havê-las

⁸³ A quantidade concebida pela imaginação com o auxílio dos sentidos é uma idéia confusa, pois a imaginação conhece existências singulares as quais são transformadas em universais por meio de um processo de abstração. Esse processo é apresentado por Espinosa da seguinte maneira: as noções universais têm causa semelhante aos “termos *transcendentais*, como ser, coisa, alguma coisa” (Ética II, P.40, esc.). A origem desses termos pode ser encontrada no caráter limitado do corpo humano, o qual, por ser limitado, só consegue “formar distintamente em si mesmo um certo número de imagens ao mesmo tempo” (Idem, *ibidem*). Se o número de imagens que o corpo humano é capaz de formar for ultrapassado, as imagens acabarão por se confundirem umas nas outras. E, quanto mais esse número for ultrapassado, mais se confundirão entre si as imagens as quais de distintas passarão à total indistinção: “uma vez que assim é, é evidente (pelo corolário da proposição 17 e pela proposição 18 desta parte) que a alma humana poderá imaginar ao mesmo tempo, distintamente, tanto os corpos quantas imagens se podem formar simultaneamente no seu próprio corpo. Mas, logo que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a alma também imaginará todos os corpos confusamente, sem qualquer distinção entre si, e os abrangerá como que sob um só atributo, a saber, sob o atributo de ser, de coisa, etc.” (Idem *ibidem*). Assim, podemos entender que conceber a quantidade por meio da imaginação equivale a concebê-la. Podemos também compreender o que significa concebê-la abstratamente: a partir das quantidades singulares determinadas forjamos a idéia de uma quantidade universal. E, por ser essa a mais fácil maneira de conceber a quantidade, muitos se enganam e pensam ser impossível concebê-la como substância, acreditam que a verdadeira quantidade é divisível, finita, composta de partes e múltipla. Realizam, assim, aquilo que Lívio Teixeira denomina de sentido psicológico e sentido ontológico da abstração; o primeiro sentido, se refere ao “resultado do processo que consiste em construir imagens gerais das coisas com os elementos comuns tirados das imagens particulares que nossa experiência pessoal ou coletiva oferece” (TEIXEIRA, p.46); o sentido ontológico, por sua vez, “consiste exatamente em atribuímos realidade ao que, por estar separado do grande Todo, não pode ser realidade alguma” (Idem *ibidem*).

reunido num gênero comum” (C50, 398) e para colocá-las sob esse gênero comum é preciso retirar-lhe a singularidade concebendo-as abstratamente⁸⁴:

Por exemplo, quem tem nas mãos um sestércio ou um imperial não pensa no número dois, a não ser que coloque o sestércio e o imperial sob a mesma denominação, isto é, a de moeda. Só então poderá dizer que tem duas moedas, porque o sestércio e o imperial estarão indicados (*insignit*) por esses nome (C50, p.398).

Para colocar esses dois objetos sob o mesmo nome e concebê-los por meio do número realiza-se “uma relação comparativa puramente subjetiva estabelecida entre imagens confusamente percebidas” (GUEROULT, p.423). O número, ainda conforme Gueroult, “é um fantasma imaginativo sem fundamento nas coisas, pois ele repousa inteiramente sobre a descontinuidade” (Idem ibidem); além disso, “não há nada fora dele que lhe corresponda, ele é um *modus cogitandi* e não uma idéia” (Idem ibidem).

A não observação dos limites da aplicação possível que têm esses “modos de pensar”, bem como a confusão entre aquilo que é da ordem do intelecto e aquilo que se refere à imaginação, originou uma série de dificuldades inextrincáveis sobre a questão do infinito: aqueles que se esforçaram por “compreender a marcha (*progressum*) da Natureza com o auxílio de tais noções, elas também mal compreendidas, se embaraçaram em

⁸⁴ Cf. EII, P50, esc.1. A crítica que Espinosa faz aos universais é similar àquela que, mais tarde, será feita por Nietzsche em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral*. Reproduziremos aqui uma passagem da referida obra, pois ela serve para ilustrar de maneira profícua a posição de Espinosa referente ao tema em questão: “Pensemos ainda, em particular, na formação dos conceitos. Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel forma primordial” NIETZSCHE. Op. Cit. p.56).

dificuldades inextrincáveis, de onde só puderam sair destruindo tudo e admitindo absurdos ainda maiores” (C12, p383).

Essa preocupação em circunscrever o âmbito de aplicabilidade dos entes de razão não é nova, sobretudo, para o leitor dos *Pensamentos Metafísicos*, nessa obra pode-se ler a seguinte advertência: “investigar a natureza das coisas é diferente de investigar os modos pelos quais nós as percebemos” (CM, p11). Acrescente-se a essa advertência as conseqüências provenientes da não observância dela: “se confundirmos isto não poderemos entender nem os modos de perceber nem a própria natureza, pior ainda, o que é mais grave, por causa disto incidiremos nos maiores erros, como aconteceu a muitos até hoje” (CM, p.11).

Segundo Espinosa, essa limitação dos entes de razão já foi percebida pelos matemáticos que nunca se deixaram confundir nessas questões. Eles encontraram muitas grandezas que não podem ser expressas pelo número, grandezas que não podem ser igualadas com nenhum número, que ultrapassam todo número não pela multiplicidade de suas partes, mas porque não podem ser submetidas a eles sem que ocorram contradições. Para mostrar a impossibilidade de aplicação do número a determinadas grandezas e que a multiplicidade das partes não é a causa da grandeza ultrapassar todo número ou não poder ser explicada por ele, Espinosa apresenta o exemplo de dois círculos não concêntricos e de diâmetros diferentes, onde o menor está inscrito no maior.

“Por exemplo, a soma das distâncias desiguais AB, CD interpostas entre os dois círculos não concêntricos e a de todas as variações que pode sofrer a matéria em movimento nesse espaço ultrapassam todo número. Mas isto não provém da extraordinária grandeza das distâncias interpostas, pois por menor que seja a porção que suponhamos, a soma das proporções desiguais ultrapassa todo número. Mas isto não provém (como pode

acontecer em outros casos) de que não tenhamos máximo e mínimo para essas distâncias, pois no exemplo temos um máximo AB e um mínimo CD. Tudo decorre apenas de que a natureza do espaço compreendido entre estes dois círculos não concêntricos não pode admitir um número determinado de distâncias desiguais. Portanto, se se quisesse determinar com um número certo todas essas desigualdades, dever-se ia fazer simultaneamente que esse círculo não fosse círculo.”

Tal exemplo, segundo Chauí⁸⁵ apresenta círculos não concêntricos de diâmetros diferentes, sendo o menor inscrito no maior, para mostrar que há nas desigualdades do espaço interposto, na maior AB e na menor CD, “uma multiplicidade de partes que excede todo número, e que a soma dessas desigualdades (ou o espaço interposto inteiro) também excede todo número”⁸⁶. O exemplo procura enfatizar que o infinito não é simplesmente inferido quando não conseguimos conhecer um máximo e um mínimo, ele nos mostra que o infinito possui um máximo e um mínimo, mesmo que não consigamos estabelecer numericamente estes. Caso tentássemos determinar o máximo e o mínimo que constituem o espaço interposto entre estes dois círculos não concêntricos, estaríamos desnaturando este espaço. Ainda segundo a comentadora, não é que não exista um número suficientemente pequeno que possa corresponder a cada mínima porção desse espaço, também não é que não exista um número suficientemente grande para o espaço interposto inteiro, mas o problema reside no fato de que a natureza desse espaço não se deixa expressar pelo número. “Este infinito é inumerável porque o maior ou o menor de todos os números possíveis é finito e não pode exprimir aquilo que é infinito”

⁸⁷.

⁸⁵ CHAUÍ, M. A Nervura do Real. Pág.714.

⁸⁶ Idem

⁸⁷ Idem p. 715

É importante também, aponta Chauí⁸⁸, prestar atenção ao fato de que os círculos são não concêntricos, caso fossem concêntricos, o espaço compreendido entre as periferias seria igual em todas as partes, como não são concêntricos o espaço entre as periferias será desigual em todas as partes. A prova de que isso é assim, é extraída da própria definição de círculo dada por Espinosa como tendo propriedade necessária a equidistância de todos os pontos em relação ao centro. Assim, quando os círculos forem não concêntricos, todas as partes serão desiguais. “Portanto, se se quisesse determinar com um número certo todas essas desigualdades, dever-se-ia simultaneamente fazer com que o círculo não fosse círculo”⁸⁹.

Embora seja impossível estabelecer um número que descreva os espaços interpostos entre círculos não concêntricos isso não significa que não exista uma razão (*ratio*) entre eles. Afinal Espinosa nos diz que conhecemos um máximo AB e um mínimo CD, e, é graças à existência dessa razão (*ratio*) que podemos considerar cada um deles como limitado, mas o espaço interposto entre eles continua sendo infinito. Esta dupla razão (*ratio*) é uma delimitação no contínuo infinito. O problema do número é que ele é discreto e não contínuo, logo não consegue captar a fruição infinita do ser da substância, não servindo nem mesmo para explicar de maneira adequada os modos, porque enquanto quantidade discreta acabará por forjar a idéia de que cada parte é um todo que não apresenta relação com as demais partes.

Com esse exemplo Espinosa esclarece como de determinada natureza necessariamente decorre a infinitude que se manifesta numa pluralidade de

⁸⁸ Idem p. 716

⁸⁹ Carta 12, p. 535.

partes que não podem ser captadas por meio do número, por ser este último incapaz de apreender o movimento contínuo da matéria, mesmo que esta se encontre dentro de limites: “há magnitudes limitadas que não podem ser numeradas, porque o movimento que as constitui é absolutamente contínuo e, portanto, indivisível” (MACHEREY, 2006, p.169).

4 A ÉTICA E O FINITO NO INFINITO

As objeções levantadas por Tschirnhaus na carta 80 se cruzam com aquelas que podemos encontrar ao final da carta 82. Na primeira, o correspondente de Espinosa objeta que algumas grandezas não se deixam apreender pelo número devido à multiplicidade de partes que possuem; de acordo com ele, por ser tão elevado o número de partes, seria impossível expressá-los por meio de um número. Espinosa, conforme o correspondente, não haveria conseguido mostrar o contrário disso, nem mesmo, no já aduzido, exemplo dos círculos. Na segunda carta, a objeção recai sobre a proposição 16 e consiste na rejeição de que se possa deduzir várias propriedades a partir de uma determinada definição.

Em ambos os casos, embora em contextos diversificados, as objeções de Tschirnhaus se dirigem à relação entre unidade e multiplicidade. As perguntas que ele dirige a Espinosa sempre procuram evidenciar a impossibilidade de se concluir a multiplicidade a partir da unidade; no caso do exemplo dos círculos, ao afirmar que é do número elevado de partes que se conclui a impossibilidade de sua expressão por qualquer número assinalável, Tschirnhaus pretende negar a existência de uma grandeza infinita que é condição de possibilidade das partes e que não se deixa reduzir a elas; no caso da objeção à proposição 16, trata-se de contestar a possibilidade de se deduzir da extensão tomada em si mesma a multiplicidade de partes.

Nas cartas 81 e 82 temos respostas a essas objeções, as quais, como já vimos, consistem em mostrar, para o caso referente aos exemplos da carta 12, que se a infinitude de partes fosse demonstrada a partir de sua elevada

multidão, “não poderíamos conceber uma multidão maior de partes, pois sua multidão seria maior do que qualquer outra dada” (Espinosa, carta 81, p.409). por outras palavras, não poderíamos conceber, como é mostrado no exemplo dos círculos, que tanto na maior distância, A/B , quanto na menor, D/C , há uma quantidade infinita de partes que se deixam expressar pelo número e isso continuaria a acontecer mesmo que, por exemplo, novas máximas e mínimas, pois tanto na maior porção quanto na menor há uma infinidade de partes. No que se refere à proposição 16, conforme já observado anteriormente, Espinosa, em primeiro lugar, diz que da extensão considerada em si mesma é impossível demonstrar a diversidade de partes, mas neste momento Espinosa esta a se referir à noção cartesiana de extensão, ou seja, a extensão entendida simplesmente como largura, comprimento, profundidade, etc.; em segundo lugar, o filósofo estabelece uma diferença entre a definição que tem por objeto uma coisa simplíssima ou um ente de razão e aquela que tem por objeto um ser real. Para as definições do primeiro tipo, Espinosa admite ser, talvez, possível deduzir somente uma propriedade, mas para o outro tipo de definição, Espinosa reserva a possibilidade da dedução de diversas propriedades, ao que ele apresenta como exemplo a definição 6 do *De Deo*.

Quando, carta 60, Espinosa explica a Tschirnhaus que a idéia adequada é aquela que apresenta a causa eficiente e indica a definição 6 da primeira parte da *Ética* como exemplo disso, ele acaba por traçar as linhas que definirão como responder à questão acerca da dedução *a priori* dos corpos a partir do conceito de extensão. Portanto, será a partir dessa definição que deveremos buscar respostas às objeções de Tschirnhaus.

Quando Espinosa define Deus como ente absolutamente infinito e precisa, na explicação da definição 6, que “ao que é absolutamente infinito pertence à respectiva essência tudo o que exprime uma essência e não envolve qualquer negação”, torna necessária a proposição¹⁴ – “afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância” – que estabelecerá em seu corolário “que a coisa pensante e a coisa extensa são ou atributos de Deus, ou (pelo axioma 1) afecções dos atributos de Deus”.

Uma vez que Deus é absolutamente infinito tudo deve lhe pertencer com atributo ou como afecção dos seus atributos. Pertencer a Deus como atributo, significa constituir e exprimir sua essência pertencer a Deus como afecção, significa ser modo de Deus, ou seja, existir em Deus. Nos dois casos, pertencer a Deus é equivalente a ter uma relação estreita com Ele.

Esse espaço estreito será eliminado pela proposição 15 da primeira parte da *Ética*, pois é nela enunciado que: “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”. Ou seja, não há mais possibilidade de se pensar em algo que **seja** fora de Deus, não se trata, como na proposição 14, de enunciar a impossibilidade da existência de alguma substância além de Deus, trata-se de estabelecer que nada pode existir fora d’Ele, nada pode ser concebido ou existir sem Ele.

OS SENTIDOS EM QUE SE DIZ QUE DEUS É CAUSA

Esse fluxo contínuo que perpassa as proposições é a idéia de absolutamente infinito. Por causa dela, Espinosa foi capaz de se livrar do

mistério relativo à extensão e não ignorou , como aqueles por ele acusado, “por que potência divina ela poderia ter sido criada” (EIP15, esc.).

Ao absolutamente infinito pertencem infinitos atributos, “cada um dos quais exprime uma essência infinita no seu gênero, é de conseqüência que da sua necessidade devam resultar coisas infinitas em um número infinito de modos infinitos” (EIP16, d.); assim é demonstrada a proposição 16, dessa demonstração resulta: em primeiro lugar, que “Deus é causa eficiente de todas as coisas” (EIP16, c1.), em segundo lugar, “que Deus é causa por si e não por acidente” (Idem, ibidem, c2), e, por fim, que “Deus é absolutamente causa primeira” Idem, ibidem, c3).

Da proposição de Deus como ente absolutamente infinito se seguem também as proposições 17 e 18, embora a definição 6 não seja nomeada em suas respectivas demonstrações e escólios, ambas as proposições são demonstradas com recurso à proposição 15 que encontra seu fundamento demonstrativo na proposição 14 que, por sua vez, é demonstrada com recurso explícito à definição 6.

Na proposição 17 Espinosa intenciona demonstrar que “Deus age somente segundo as leis de sua natureza, sem ser constrangido por ninguém”, para tanto, recorre à proposição 16, cuja presença nessa demonstração tem a finalidade de retomar a tese de que da natureza divina ou somente de suas leis resultam coisas infinitas, e à proposição 15, cuja função é explicitar a tese de que “nada pode existir nem ser concebido sem Deus” e fora d’Ele, da qual se deve concluir que Ele não pode ser determinado ou constrangido por nada e ninguém, ou seja, Deus age somente “segundo as leis de sua natureza”. Por outras palavras, pode-se dizer que se Deus é o ente absolutamente infinito,

não há como supor a existência de um ser fora d'Ele que o determine, pois a existência de um ser fora do absolutamente infinito implicaria a imposição de um limite ao próprio absolutamente infinito e isso, tal qual já havia sido demonstrado por Espinosa nas proposições antecedentes, é absurdo.

Da demonstração da proposição 17 resultam dois corolários nos quais se estabelece que “não existe causa alguma, extrínseca ou intrínseca a Deus, que o incite a agir, além da perfeição da sua própria natureza” e que Ele é causa livre, pois é o único ente que existe exclusivamente pela necessidade de sua própria natureza e age somente por essa mesma necessidade.

A proposição 18 encerra os sentidos em que se diz que Deus é causa e afirma que este é “causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva”. Na demonstração dessa proposição recorre-se, como pano de fundo, à definição 6, mas nessa demonstração só aparecem nomeadas as proposições 13, 14, 15 e 16. Sua estrutura consiste em dois passos e uma conclusão que resulta de cada um deles independentemente um do outro. O primeiro passo demonstrativo recorre às proposições 15 e 16. Pela primeira, impõe-se que “tudo o que existe em Deus deve ser concebido por Deus” e, pela segunda, que é apresentada como conclusão da antecedente, estabelece-se que “Deus é causa das coisas que nele existem”. O segundo passo demonstrativo recorre, respectivamente, às proposições 14 e 13; nele procura-se mostrar não existir nenhuma substância fora de Deus, ou seja, “uma coisa que, fora de Deus, exista em Deus”. Donde, “Deus é causa imanente e não causa transitiva”.

De tudo isso, se segue que Deus é causa eficiente, por si, primeira, livre e imanente. Esses sentidos em que se diz que Deus é causa, como vimos,

decorrem da definição 6. Entretanto, se nos ativermos a essa definição e não lembrarmos que ela está “imediatamente articulada à definição de *causa sui*, uma vez que em ambas trata-se da essência que envolve a existência” (CHAUI. A definição real (...), p. 16), não conseguiremos compreender a ação causal divina.

A SUBSTÂNCIA E OS MODOS: DIFERENÇA E IDENTIDADE

A investigação sobre a noção de *causa sui* nos permitirá mostrar que, na filosofia de Espinosa, não há fissura entre *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*. Essas, conforme indicado anteriormente, são expressões utilizadas por Espinosa para estabelecer a relação de identidade e diferença entre a substância e seus modos, ou, para nos servirmos dos termos de Gueroult, a “incomensurabilidade e a comensurabilidade de Deus com seus efeitos” (GUEROULT, p.292).

Ao se afirmar que a substância é incomensurável com os modos fica garantida a existência de uma diferença entre ela e os modos. Essa incomensurabilidade, que opera desde o início da primeira parte da *Ética*, aparece de maneira explícita ao final do escólio da proposição 17 do *De Deo*:

Assim, como o intelecto e Deus é a causa única das coisas, a saber (como mostramos), tanto da essência como da existência delas, é de necessidade que ele seja diferente das coisas, tanto em razão da essência como em razão da existência; pois o que é causado difere da respectiva causa precisamente no que dela tem.

Carvalho, tradutor da *Ética*, acrescenta a seguinte nota: “esta concepção de heterogeneidade da causa e do efeito não se harmoniza facilmente com os axiomas 4 e 5”, ao que o tradutor completa: “há quem sustente que Espinosa a admitiu provisoriamente para melhor refutar o criacionismo” (CARVALHO, *Ética*, col. Os pensadores, nota 91, p.105). Passagem difícil ou simples estratégia para refutar uma tese adversária? Nenhuma das duas.

É certo que Espinosa, na passagem em questão, objetiva refutar uma tese adversária, mas isso não esgota o significado do que ali é dito. O filósofo sustenta, para além da mera refutação, a diferença entre substância e modo, entre existir em si e existir em outro (A1), entre ser concebido por si e ser concebido por outro (A2). A tudo isso, soma-se a distinção feita por Espinosa entre o terceiro e o quarto modo de percepção, quando, no *TIE*, passa a escolha do “melhor modo de perceber” (§25) o filósofo se decide pelo quarto (§29), mesmo depois de ter dito que o terceiro modo de percepção não apresentava nenhum “perigo de erro” (§28). O que determina a rejeição ao terceiro modo de percepção é que nesse último “a essência de uma coisa é tirada da outra, mas não adequadamente” (§18). O problema está no “não adequadamente”.

Por que o terceiro modo de percepção não opera adequadamente? Esse modo pode ser identificado com a demonstração *quia* (CHAUI, *Causa eficiente...*, p.121), enquanto o quarto modo de percepção pode ser identificado com a demonstração *potissima* (Idem, *ibidem*). A demonstração *quia* explica “o que”, parte do efeito para a causa; a demonstração *potissima*, por sua vez, reúne os procedimentos das demonstrações *quia* e *propter quid*, isso significa que ela explica “o que” e se dirige ao “porque”, partindo da causa em direção

ao efeito: “oferece simultaneamente a causa e o efeito, realiza-se pelo silogismo na primeira figura (portanto, com premissas universais e necessárias) e diz o termo médio como causa próxima da coisa demonstrada” (Idem, p. 105). Somente o quarto modo de percepção, identificado com a demonstração *potissima*, parte da causa para o efeito e, por isso, “compreende a essência adequada da coisa sem perigo de errar” (*TIE*, §18). Já o terceiro modo de percepção opera a partir de propriedades gerais para determinar as coisas que pretende conhecer, mas as propriedades são efeitos e quando “induzimos de um efeito a causa” (Idem, §18) “nada entendemos da causa além do que consideramos no efeito” (Idem, nota 21 ao §19). Por outras palavras, o terceiro modo de percepção não nos dá a conhecer a coisa que queremos conhecer, pois conhecer, desde Aristóteles, é conhecer pela causa. Caso não houvesse “heterogeneidade” entre causa e efeito, Espinosa não precisaria se decidir entre o terceiro e o quarto modo de percepção, pois seria indiferente para a realização de uma percepção adequada de qualquer coisa percebê-la pelo efeito ou pela causa, pois ambos deveriam ser intercambiáveis.

Portanto, a diferença entre a causa e o efeito, no que se refere a ser causa e ser efeito, que nos foi apresentada por Espinosa no escólio da proposição 17, não está em desacordo com sua filosofia: ocorre justamente o contrário, ela está em harmonia. Faz-se imprescindível lembrar que o axioma 4 –“o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve”-, como bem observou Kaplan (p.145), não apresenta reciprocidade entre os termos; por outros termos, o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, mas o conhecimento da causa não depende do conhecimento do efeito, não há “homogeneidade”; por sua vez, o axioma 5 – “coisas que nada

tenham em comum entre si também não podem ser entendidas umas pelas outras, ou, por outras palavras, o conceito de uma não envolve o conceito na envolve o conceito da outra”- não estabelece a exigência de equivalência total entre as coisas que podem ser entendidas umas pelas outras e o envolvimento de seus respectivo conceitos, para que uma coisa possa ser entendida pela outra, para que o conceito de uma coisa envolva o conceito da outra, basta que tenham algo em comum, o que está em perfeita harmonia com o que é dito no escólio da proposição 17, pois se, por um lado, Deus é diferente das coisas que causa, não podemos esquecer que, por outro lado, há uma especificação que incide sobre a diferença: “o que é causado difere da respectiva causa precisamente (*praecise*) no que dela tem (*habet*)”. A diferença entre a causa e o efeito está justamente naquilo que o efeito tem da causa. A diferença é posta naquilo que ambos têm de igual. O que as coisas têm de Deus, como explicar essa diferença e *continuidade* entre ambos? Nossa investigação deve partir para tese aparentemente oposta:

No mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si deve dizer-se também que é causa de todas as coisas, o que se ficará a saber com mais clareza pelo corolário seguinte. Corolário: “As coisas particulares não são mais que afecções dos atributos de Deus, ou por outras palavras, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada. A demonstração é evidente pela *proposição 15 e definição 5*.”

O significado da diferença deve ser buscado nessa igualdade ou continuidade: se o efeito difere da causa precisamente no que dela tem, devemos nos perguntar: o que o efeito tem da causa? Ao que parece, se, como nos diz Espinosa, “no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa

de si deve dizer-se também que é causa de todas as coisas”, aquilo que o efeito tem da causa e que garante a **continuidade** entre ambos, ao mesmo tempo em que põe a diferença entre eles, deve ser buscado no “sentido em que se diz que Deus é *causa sui*. Talvez, assim, possamos constatar “que o principal motivo que levará Espinosa a acatar o conceito de causa de si sem hesitação será a manutenção de uma linha de imanência que se estabelece da Natureza Naturante à Natureza naturada sem ruptura” (NETO, p.91).

CAUSA SUI: O SI MESMO COMO OUTRO

“Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (EID1). À natureza daquilo que não pode ser concebido senão como existente pertence o existir (EIP7); disso resulta, que sua definição “deve envolver a sua existência necessária, e, por consequência, é somente da sua definição que se deve concluir a respectiva existência” (EIP8, esc.). A coisa eterna será entendida como “a própria existência enquanto concebida como seqüência necessária da própria definição” (EIP8). Portanto, podemos dizer que ser causa de si equivale a ser eterno⁹⁰, isso implica em não poder “ser

⁹⁰ Embora Espinosa, em vários contextos, apresente a essência do modo como eterna e como verdade eterna - sobretudo quando direciona a atenção para o fato de que podemos conceber a essência de um modo não existente -, sabe-se que a eternidade só pode ser relacionada a Deus, pois somente Ele tem a existência compreendida na própria essência. A aplicação da palavra eternidade à essência que não causa sua própria existência é decorrência de uma insuficiência vocabular, disso não resulta que tais essências devam ser pensadas sob o conceito de duração. Esta última se refere única e exclusivamente aos modos existentes que são efeitos da força de Deus: todas as coisas criadas existem pela força ou essência de Deus. “Daí decorre que a existência presente de uma coisa não é a causa da existência futura dela, mas somente a imutabilidade de Deus” (CM p.23). A existência das coisas é dependente da causalidade divina, por esse motivo se diz que elas fruem da existência, que “lhes deve ser continuamente outorgada, mas nada semelhante pode ser dito a respeito de sua essência” (cm p.24). As essências dos modos não são por si mesmas e nem são criadas⁹⁰, devem ser tomadas como eternas na medida em que dependem exclusivamente da essência divina e nela estão contidas (CM p.13). E isso nada mais é do que o próprio ser da essência que é “a maneira pela qual as coisas criadas estão nos atributos de Deus” (CM p.13).

explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração sem começo e sem fim” (EID8), o que, por si só, impede a interpretação da causa de si como se se tratasse de uma relação entre dois termos realmente distintos num espaço de tempo em que se daria o surgimento de algo por meio de uma relação causal sobre si mesmo. Nem duração, nem temporalidade, a causa de si deve ser entendida como “eternidade, isto é, como fruição infinita do existir (*existendi*), ou, para usar um barbarismo, como fruição infinita do ser (*infinitam essendi fruitionem*)” (Carta 12, p.382).

Deus é eterno, causa de si, sua existência e essência são uma e a mesma coisa (EIP20), sua potência é sua própria essência (E1P34); assim, eternidade, causa de si, existência, essência e potência se equivalem em Deus. Podemos, então, precisar o barbarismo apresentado na carta 12. Quando Espinosa diz que a eternidade é a fruição infinita do ser e do existir, o que se quer dizer é que “Deus não pode ser dito fruir da existência, porque a existência de Deus é o próprio Deus, e também sua essência” (CM, p.24).

“Estamos diante de uma atividade em que a causa não *tem* o poder de produzir o efeito, mas é esse poder absolutamente atual” (CHAUI. N.R, p.787). Ao iniciar a *Ética* com a definição de *causa sui*, Espinosa nos coloca no campo da necessidade entendida como ação livre, ou seja, como ação daquilo “que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinado a agir” (EID6). Tal começo representa uma ruptura com a metafísica do possível, a prova disso pode ser encontrada ao se suprimir a primeira definição do *De Deo*. A supressão da definição de *causa sui* trás consigo a modificação do teor de todas as teses que pretendiam subverter a

tradição, estas acabaram por aparecer como sendo as mesmas que sustentavam a metafísica do possível (Cf. CHAUI. N.R, p.792).

Ao colocar a razão da existência na natureza do próprio ser, o filósofo excluí toda arbitrariedade possível; a ação divina não poderá mais ser pensada como resultado de uma vontade absolutamente livre que pode deixar de ser como é a cada instante, a liberdade divina não poderá ser compreendida como livre arbítrio. A ação divina, uma vez estabelecido que Deus é causa de si mesmo, deverá ser compreendida como aquilo que se segue de uma natureza dada, natureza essa que é a própria ação atual de existir.

No apêndice da primeira parte da *Ética*, depois de apontar quais são os prejuízos nascidos da consciência de nossos desejos e ignorância das causas que nos determinam a desejar isto ou aquilo, Espinosa nos diz que a verdade ficaria “para sempre oculta ao gênero humano, se a matemática que não se ocupa de finalidades mas apenas da essência das figuras e respectivas propriedades, não desse a conhecer aos homens uma outra norma de verdade” (EI, Apêndice, p.124).

O mérito da matemática está em se ocupar com a “essência das figuras e suas respectivas propriedades”, deixando de lado as divagações finalistas. Na matemática deve-se partir de definições que revelam a essência da coisa, cujo critério para saber se se trata de uma definição adequada encontra-se na seguinte requisição: todas as propriedades da coisa devem poder ser concluídas da mera definição.

Dentre as cláusulas que devem ser observadas para que se cumpra uma verdadeira definição, temos aquela que apresenta uma exigência validada para todas as coisas: “é de notar que há necessariamente para cada coisa que

exista uma causa determinada pela qual a coisa existe” (EIP8, esc.2). A essa cláusula segue outra cuja função é especificar o estabelecido na anterior, a saber: “finalmente, cumpro notar que esta causa pela qual a coisa existe deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (convém saber: porque pertence a sua natureza ou existir), ou deve existir fora dela” (Idem *Ibidem*).

Assim, toda coisa que existe deve ter uma causa pela qual existe, essa causa pode ser interna ou externa. A definição de *causa sui* apresenta causa interna: a própria essência da coisa é a causa de sua natureza. Ser causa de si significa ser uma “essência ativa” (EIP3, esc.) que se produz como existência.

Quando Espinosa afirma que “no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si deve dizer-se também que é causa de todas as coisas”, ele está a indicar que da atividade de autoconstituição divina segue-se a produção de todas as coisas. Uma vez que essa atividade de autoconstituição é atualidade absoluta, aquilo que resulta como produção dessa atividade também é pura atualidade, não há mais espaço temporal entre a causa e o efeito, afinal essa autoconstituição e produção são o próprio acontecer na eternidade.

Deus é livre por “existir exclusivamente pela necessidade de sua natureza” (EID8), à sua “natureza não pode ser concebida senão como existente”, pois sua essência envolve sua existência (EID1). Portanto, a autoconstituição divina segue regras inscritas na própria natureza divina, ou melhor, essas regras são a própria natureza em ação. Essa necessidade, que é diferente de determinação, implica uma constância da ação divina e rejeita variações arbitrárias. Em outros termos, a autoconstituição divina não poderia ser diferente daquilo que atualmente é; por esse motivo, retira-se a

arbitrariedade do campo modal: se deus não pode causar a si mesmo de maneira diferente daquele em que se causa, não pode produzir efeitos diferentemente da maneira que os produz: “as coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm” (EIP33). A necessidade da autoconstituição divina é transmitida aos efeitos produzidos nela e por ela. Tal necessidade, como foi mostrada, decorre da natureza divina: Deus não poderia ter uma natureza diversa da que tem da mesma maneira que não poderia agir de maneira diferente daquela que atualmente age.

Deus enquanto causa de si mesmo é causa também dos modos: causar a si mesmo pode ser tomado como sinônimo de ser uma potência atual de existir que, enquanto se põe como existente, produz tudo àquilo que existe de maneira necessária, sem que isso implique em perder a sua liberdade. Além disso, ao se por como atualidade que encontra seu ordenamento no interior de si mesmo, Deus inscreve na natureza a ordem na qual se desenrolará toda e qualquer ação no âmbito da natureza naturada. Ao tentarmos determinar o significado da noção de causa de si acabamos por constatar que tal noção está atrelada com a causalidade divina que engendra os modos. Assim, podemos perceber que há uma relação de identidade e diferença na relação entre Naturante e Naturada. Ao afirmar “que o causado difere da causa precisamente no que dela tem”, Espinosa pretende retomar o que, em certo sentido, já havia sido dito nos *Pensamentos Metafísicos*:

Entendemos, pois, por vida a força *pela qual as coisas perseveram em seu ser*, e, como essa força é distinta das próprias coisas, dizemos propriamente que as coisas têm vida. Mas como a força pela qual Deus persevera em seu ser nada mais é do que sua própria

essência, falam bem aqueles que dizem que Deus é a vida (CM, p.30).

Essa relação entre Deus ser a vida e as coisas terem vida pode ser transposta para a questão da existência de Deus e a relação que ela apresenta com as demais coisas. Deus é a existência, ou o próprio existir, e as coisas que dele se seguem têm a existência que dele recebem. Uma vez que a essência de Deus é sua própria existência, pode-se dizer que Deus é essência, e as demais coisas que se seguem da sua essência encontram nele a causa da sua própria essência.

O OUTRO COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA FINITUDE

A finitude remete sempre a outro (*alio*), tal remissão é sua nota distintiva. Embora ser modo não seja sinônimo de ser finito, somente os modos podem ser finitos. O modo, como sabemos pela definição 5, é “o que existe noutra coisa pela qual é concebido”. Além de depender desse “outro” para existir e ser concebido, o que é comum a todos os modos, o modo finito, por ser finito, deve ser entendido como aquilo que possui limites e, por isso, sua existência dependerá da existência de outro de mesma natureza. Uma vez que, a finitude só pode ser estabelecida entre coisas de mesma natureza que se limitam reciprocamente (EID2)⁹¹. O modo finito, portanto, só poderá existir enquanto causado por outro que partilhe de sua natureza (EIP28).

⁹¹ Na definição, Espinosa escreve: “que uma coisa é finita quando *pode* (*potest*) ser limitada”. Isso parece sugerir que para que uma coisa seja considerada finita ela não precisa ser limitada por outra coisa, basta que *possa* ser limitada. Limitaremos-nos simplesmente a apontar essa dubiedade sem que tenhamos a pretensão de resolvê-la neste trabalho

Por tudo isso, podemos dizer que a finitude do modo não tem como causa a substância ou algum de seus atributos, afinal tanto a substância quanto os atributos têm naturezas distintas da do modo, isso inviabiliza o pensamento de que a substância possa limitar o modo e vice-versa. Os modos infinitos são expressões da substância em seus respectivos atributos, os modos finitos são expressões determinadas da substância também em seus respectivos atributos, mas essa determinação não tem origem direta na substância ou em qualquer atributo seu.

Essa impossibilidade de extrair a determinação do modo finito diretamente da natureza absoluta da substância ou de seus atributos, bem como daquilo que tem origem neles, é apresentada nas proposições 21, 22 e 23 da primeira parte da *Ética*. Pela proposição 21 ficamos sabendo que da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus somente resultam coisas infinitas que devem ter existido sempre; a proposição 22 inviabiliza a dedução da finitude a partir das coisas que são derivadas da natureza absoluta dos atributos de Deus: aquilo “que resulta de qualquer atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e como infinita, deve existir necessariamente e ser infinita” (EIP22); a proposição 23, por sua vez, apresenta as teses da proposição 21 e 22, enfatizando que “todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter resultado, necessariamente, ou da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus, ou de qualquer atributo afetado de uma modificação que existe necessariamente e é infinita” (EIP23). Por outras palavras, podemos dizer que do infinito resultam infinitas coisas infinitas.

A finitude, nas proposições da primeira parte da *Ética*, só será objeto da proposição 28. A qual acaba por deixar alguns leitores com a sensação de que a condição de modo finito é impossível, pois coloca como exigência para a existência da finitude outro finito que o determine e assim sucessivamente ao infinito.

Essa diferenciação que se dá no interior da Natureza naturada: entre aquilo que resulta da natureza absoluta de algum atributo de Deus, aquilo que resulta de qualquer atributo afetado de uma modificação e aquilo que resulta da relação de terminação recíproca entre finitos, será apresentada no escólio da proposição 28: “certas coisas devem ter sido produzidas por Deus imediatamente, a saber, as que resultam da natureza absoluta dele, e outras mediante as primeiras, sem que todavia não possam existir nem ser concebidas sem Deus”. Disso se segue uma diferença quanto à causalidade divina: Deus será entendido como “causa próxima, absolutamente, das coisas produzidas imediatamente por ele”(EIP28, esc.) e como “causa remota das coisas singulares” (Idem).

À apresentação de Deus como causa remota das coisas singulares Espinosa acrescenta algumas observações para que não se pense haver uma cisão entre Deus e as coisas singulares. Espinosa observa que mesmo considerando Deus como causa remota das coisas singulares, isso não significa que estas coisas existam sem Deus, ou seja, não significa que a causa não esteja ligada ao efeito. A nomenclatura “causa remota”, observa Espinosa, tem por função simplesmente estabelecer uma distinção entre as coisas produzidas imediatamente por Deus e aquelas que são produzidas mediante as primeiras.

Entretanto, como observamos, a limitação só pode existir entre modos finitos, sendo assim, um modo finito, enquanto finito, é causado por outro modo finito e não por Deus, embora este último seja causa dos modos. Tudo isso se desembaraça quando se dá atenção à natureza do modo finito. Nas duas passagens da primeira parte da *Ética* que têm por objeto a finitude encontramos a necessidade da existência de outro de mesma natureza, dessa existência advém a relação de limitação e finitude. Ou seja, se Deus é causa dos modos, a causa da finitude dos mesmos encontra-se entre os próprios modos.

Acrescente-se a tudo isso o fato de Espinosa utilizar um termo de relação na definição de finito: maior. Na definição 2 da primeira parte da *Ética* pode-se ler que um corpo “diz-se que é finito porque sempre podemos conceber outro que lhe seja maior” (EID2)⁹². Um termo de relação, como a própria nomenclatura indica, só existe na dependência de um outro, não há maior em si, nem menor em si, uma coisa sempre é dita maior em relação a outro que lhe é menor e vice-versa.

Essa necessidade de remissão a outro, característica da finitude, torna necessário que a relação entre os modos finitos seja atual. Por outras palavras, se um não existe sem o outro, só podemos pensar a relação entre os modos finitos como atual. É dessa relação entre finitos que surgirá as noções de

⁹² Kaplan se questiona quanto ao significado de um pensamento limitar outro pensamento e apresenta uma objeção a solução proposta por Gueroult, este último nos dirá que: “Uma alma é uma parte do entendimento divino limitada por outras que são outras almas” (GUEROULT, 1968, p.43) e completa sua interpretação nos enviando à proposição 28 na qual podemos ler que toda coisa finita que tem existência determinada só pode existir e ser determinada a ação por outra coisa também determinada. Dessa forma, “dizer que um pensamento finito é um pensamento limitado por outro pensamento, é o mesmo que dizer que um pensamento finito é um *pensamento determinado por outro pensamento* (KAPLAN, 1998, p. 57). Kaplan finaliza o tópico deixando-nos as seguintes questões: “Essas duas explicações são válidas? Se sim, são conciliáveis?”(Idem, ibidem). Limitaremos-nos a simplesmente indicar essa problemática, uma vez que nosso objetivo centra-se sobre a questão da finitude nos corpos.

interioridade e exterioridade que são relativas exclusivamente a eles, pois à substância, por ser plenitude de ser, não tem interior nem exterior.

Deus é uma substância absolutamente infinita constituída por infinitos atributos, que causa a si mesmo e as demais coisas, sua potencia é sua própria essência (EIP34) e tudo o que está em seu poder existe necessariamente (EI35). Por ser absolutamente infinito pertence à sua “essência tudo o que exprime uma essência e não envolve qualquer negação” (EID6, expl.). Por ter uma natureza infinita e potente, se seguem de sua natureza infinitas coisas em um número infinito de modos (EIP16). Assim, podemos dizer ser Deus causa dos modos infinitos, estes se seguem da sua natureza que é uma potência atual de causar e por isso podemos dizer que são a expressão, nos seus respectivos atributos, da potência infinita de Deus. Um vez que “não existe coisa alguma de cuja natureza não resulte qualquer efeito” (EIP36), esses modos infinitos que são causado diretamente pelos atributos de Deus se apresentarão como efeitos dos atributos que atuarão sobre eles, ou seja, temos modos infinitos que surgem da relação entre os atributos e seus efeitos infinitos, estamos diante dos modos infinitos mediatos⁹³.

Os modos infinitos mediatos constituem o conjunto de variações e relação infinitas que os modos assumem, será nesse conjunto que terá origem

⁹³ No KV, as “criaturas que dependem imediatamente de Deus” (KV, p.93) são identificadas no caso da matéria, com o movimento, e no caso do pensamento com o entendimento. Schüller, na epístola 63, entre outras coisas, solicita de Espinosa exemplos sobre as “coisas que são imediatamente produzidas por Deus e daquelas que o são mediante alguma modificação infinita” (Ep. p.348), juntamente com essa solicitação, o correspondente sugere como resposta para o primeiro caso “o pensamento e a extensão” e, para o segundo, “o entendimento no pensamento e o movimento na extensão” (Ep. p.348). Em sua resposta, Espinosa rejeita a sugestão de Schuller, pois pensamento e extensão são atributos de Deus e, portanto, não são causados por Ele, justamente por constituírem a Sua essência. Levando-se em conta que pensamento e extensão são atributos que constituem a essência divina, os modos infinitos imediatos deverão ter como causa esses atributos, dessa maneira, teremos modos infinitos imediatos do e no pensamento da e não extensão, os quais, nas palavras de Espinosa, em resposta Shuller, são os seguintes: “no pensamento, o entendimento absolutamente infinito; na extensão, por sua vez, o movimento e o repouso” (Ep. p. 351).

o modo finito. Este por ter uma existência que é, de fato, “uma negação parcial” (EIP8esc1), não pode pertencer a Deus, pois a Ele só pertence tudo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação. Os modos infinitos imediatos são a expressão infinita da potência infinita dos atributos de Deus, eles assumem relações de variação infinita e, por serem modos de uma mesmo atributo partilham uma natureza comum, o que, por sua vez, permitirá que se relacionem, será nessa relação que encontraremos a finitude.

O modo finito, enquanto considerado como afecção de um atributo de Deus, é uma potência infinita, e, portanto, podemos dizer que não é um modo finito, mas enquanto se relacionam com outros modos, essa relação de determinação recíproca e atual faz com que essa potência se exprima dentro de limites que lhes são postos pelo outro modo, assim, o finito, nada mais do que a relação de limitação entre modos que se dá ao infinito, constituindo assim aquilo que Espinosa chamou de modos infinitos mediatos, que, no caso da extensão é a *facies totius universi*⁹⁴.

Assim, se Deus não é a causa direta da finitude, isso não significa que Ele não seja a causa dela, pois é a partir de sua potência causal ordenadora e nessa mesma potência que tudo existe e age. Além disso, não devemos pensar os modos infinitos imediatos e mediatos como se fossem mediadores entre Deus e as coisas singulares, pois tudo se dá no mesmo ato, daí a dificuldade de determinar o que constitui e o que é constituído, sobretudo no

⁹⁴ Além destes modos infinitos imediatos, Espinosa nos apresenta aqueles que “resultam de qualquer atributo de Deus, enquanto é afetado por uma modificação que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e é infinita” (EIP22), estes são nomeado modos infinitos mediatos. Os modos infinitos mediatos resultam dos atributos de Deus enquanto estes são afetados pelos modos infinitos imediatos. Eles, assim como os modos infinitos imediatos, têm uma existência eterna e infinita. Pela correspondência de Espinosa e Schüller ficamos sabendo que esses modos infinitos mediatos são, na extensão, “a figura ou fisionomia do universo no seu conjunto, a qual se mantém sempre a mesma a despeito de ele variar em modos infinitos”. Para os modos infinitos imediatos no pensamento, na correspondência, Espinosa não deixa nenhum exemplo

caso dos modos infinitos mediatos, pois ao mesmo tempo em que a *facies totius universi* é constituída pelo conjunto de relações infinitas entre os finitos, os modos finitos só podem existir justamente devido a este conjunto. Chauí nos oferece um ótimo exemplo para ilustrar a relação entre os atributos, os modos infinitos imediatos, mediatos e finitos:

Os atributos são a língua; os modos infinitos, a gramática dos atos singulares de infinitas linguagens; e os modos finitos ou as coisas singulares, os atos de fala. O livro da Natureza está aberto a seus leitores e aos falantes porque, graças aos modos infinitos e noções comuns, estão dadas as condições para uma ciência *a priori* da Natureza (CHAUI.N.R, p.881)

As condições que tornam possível uma ciência *a priori* da Natureza encontram-se na relação que os modos infinitos mantêm com Deus e os modos finitos, uma relação que garante a existência de continuidade entre infinito e finito e que pode ser apreendida a partir da definição de Deus, pois nela encontramos as condições de possibilidade de tudo o que existe e age. Num ato de fala encontram-se inscritas a língua e a gramática, ele existe nelas e a partir delas, o mesmo se dá com os modos finitos, os atributos e os modos infinitos: os atributos e os modos infinitos encontram-se inscritos no modo finito imediatamente.

Essa relação entre o infinito e o finito pode ser percebida no *TIE*, quando Espinosa sugere uma ordem investigativa que tome como ponto de partida a idéia de um ser “que seja causa de todas as coisas, a fim de que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas idéias” (§99), Espinosa adverte que, no processo dedutivo de investigação da natureza a partir da idéia desse Ser que é causa de todas as coisas, devemos sempre deduzir nossas idéias de seres “reais, indo, quanto se pode fazer segundo a série das causas,

de um ser real para outro ser real, de modo a não passarmos a idéias abstratas e universais” (§99). Estabelecido o que deve ser observado nesse processo de dedução, Espinosa esclarece-nos o que entende por “série de causa dos seres reais” (§100): “a série das coisas fixa e eternas” (§100). A série de coisas fixas e eternas opõe-se a série das coisas singulares e móveis, as quais são impossíveis de serem alcançadas pelo intelecto humano:

tanto devido a sua quantidade, que ultrapassa todo número, como devido às infinitas circunstâncias numa e mesma coisa, das quais cada um pode ser a causa de que a coisa exista ou não exista, já que a existência delas não tem conexão nenhuma com sua essência, ou (como já dissemos) não é uma verdade eterna (ESPINOSA, 1973, § 100).

A série dessas coisas singulares e móveis sequer precisa ser compreendida para que consigamos entender as essências das coisas singulares e móveis, pois as essências destas “não devem ser deduzidas da sua série ou ordem da existência” (§101). Afinal, a ordem das existências só permite perceber denominações extrínsecas das coisas “ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão longe de constituir a essência íntima das coisas” (§101). A essência íntima das coisas deverá ser buscada “nas coisas fixas e eternas e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como seus verdadeiros códigos, segundo os quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares” (§101). Essas lei fixas e eternas também são singulares, mas como estão em toda parte e por sua latíssima potência são consideradas “como que universais, ou gêneros das definições das coisas singulares e mutáveis, e causas próximas de todas as coisas” (§101). As coisas singulares e mutáveis, por sua vez, “dependem tão íntima e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas” (§101).

Essa relação de dependência íntima que as coisas singulares e móveis apresentam em relação às coisas fixas e eternas é o indicativo de que estas últimas não existem sem as primeiras. As leis fixas e eternas são singulares que se relacionam com singulares, sejam elas infinitas ou finitas, de maneira atual e contínua e, por esse motivo, estão presentes de alguma maneira no todo e nas partes.

BIBLIOGRAFIA

I – Edições (consultadas) da obra de Espinosa:

ESPINOSA. *Ética*. Tradução e notas de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Pensamentos Metafísicos*. Tradução e notas de Marilena Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Tratado da Correção do Intelecto*. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

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

_____. *Tratado da Reforma do Entendimento*. Ed. Bilíngüe, tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. *Tratado Político*. Tradução e notas de Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Correspondência*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chaui Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Ética*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional, 1980.

SPINOZA. *Ética*. Ed. Bilíngüe, tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

_____. *Éthique démontrée selon l'ordre géométrique et divisée em cinq parties*; ed. Bilíngüe, traduction de B. Pautrat, Ed. Du Seuil, Paris, 1999.

_____. *Éthique démontrée selon l'ordre géométrique et divisée em cinq parties*; Tome I et II, ed. Bilíngüe, traduction, notice et notes par Ch. Appuhn. Paris: Librairie Garnier Frères, Sd.

_____. *Œuvres*. Traduction, notice et notes par Ch. Appuhn. Paris: Librairie Garnier Frères, 1964-6, 4 vols.

_____. *Œuvres Complètes*. Texte traduit, présenté et annoté par R. Caillois, M. Frances et R. Misrahi. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1978.

_____. *Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

_____. *Correspondencia*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

II – Estudos (citados ou consultados):

- BENNETT, J. *Un estudio de la Ética de Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990
- BRUNSCHVICG, L. *Spinoza et ses contemporains*. Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- CHAUI, M. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- _____. *Causa Eficiente e Causa Formal na Matemática: a posição de Espinosa no “Tratado da Emenda do Intelecto”*. In *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 98, Jan/98 a Jun98.
- _____. *A definição real na abertura da Ética I de Espinosa*. In *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 11, Jan-Jun. 2001.
- _____. *Sobre a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus*. In *Discurso*, (31), 2000.
- _____. *Espinosa e a Essência singular*. In *Cadernos Espinosanos VIII*, 2002.
- DELBOS, V. *O Espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. São Paulo: Discurso editorial, 2002.
- DELEUZE, G. *Spinoza et le Problème de l’expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.
- _____. *Espinosa: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____. *En médio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2003.
- FERREIRA, M. *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa*. Coimbra: Quarteto, 2003.
- FLECK. O problema dos nomes divinos. In *Analytica*, vol. 9, nº1, 2005.
- FRAGOSO, E. *Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier Brunschvicg e Bourtois*. Londrina: Rduel, 2004.
- GIOVANNONI, A. *Immanence et finitude chez Spinoza: Etudes sur l’idée de constitution dans l’Ethique*. Paris: Éditions Kimé, 1999.
- GLEIZER, G. *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- _____. *Considerações sobre o necessitarismo de Espinosa*. in *Analytica*, vol.7,

nº 2, 2003.

GUEROULT, M. *Spinoza, I, Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Tomo tercero. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.

KAPLAN, F. *L'Éthique de Spinoza et la méthode géométrique: Introduction à la lectura de Spinoza*. Flammarion, 1998.

LEVY, L. *O Autômato Espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

_____. *O conceito moderno de sujeito segundo a "Ética" de Espinosa*. in *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 98, Jan/98 a Jun98.

MACHEREY, P. *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

MADANES, L. *Substancia clásica y moderna: los casos de Descartes y Spinoza*. in *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 98, Jan/98 a Jun98.

MATHERON, A. *Physique et ontologie chez Spinoza: l'enigmatique réponse à Tschirnhaus*; in *Cahiers Spinoza*; nº 6, Printemps, 1991.

MORFINO, V. *Intersubjetividade e transindividualidade a partir de Leibniz e Espinosa*. In *Cadernos Espinosanos XVII*, 2007.

NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

SANTIAGO, H. *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana*. São Paulo: Associação da Editora Humanitas, 2004.

SCRUTON, R. *Espinosa*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

NETO, P. Vieira. *Real, existente e concreto: algumas considerações sobre a ontologia de Espinosa*. Tese de doutoramento, inédita.

WIENPAHL, P. *Por um Spinoza radical*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

WOLFSON, H. *La philosophie de Spinoza*. Éditions Gallimard, 1999.

Versão Final aprovada pelo Orientador em .../.../.....

assinatura do orientador