Pontifícia Universidade Católica
do Rio de Janeiro



Pedro Vasconcelos Junqueira de Gomlevsky

Problemas para a Finitude em Spinoza

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Rodrigo Nunes

Rio de Janeiro
Abril 2023

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Pedro Vasconcelos Junqueira de Gomlevsky

Problemas para a Finitude em Spinoza

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Rodrigo Nunes
Orientador
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profª Ericka Itokazu
UnB

Prof. Fernando Maia
UERJ

Prof. Marcos Gleizer
UERJ

Prof. Ulysses Pinheiro
UFRJ

Rio de Janeiro, 28 de abril de 2023.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Pedro Vasconcelos Junqueira de Gomlevsky

Licenciado e mestre em Filosofia pela UFRJ e professor de Filosofia do Colégio Pedro II – Rio de Janeiro.

Ficha Catalográfica

Gomlevsky, Pedro Vasconcelos Junqueira de

Problemas para a finitude em Spinoza / Pedro Vasconcelos Junqueira de Gomlevsky; orientador: Rodrigo Nunes. – 2023.
594 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Passagem do infinito ao finito. 3. Dedução do movimento. 4. Questão de Tschirnhaus a Spinoza. I. Nunes, Rodrigo. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Agradecimentos

Um dos objetivos implícitos desta tese pode ser exemplificado nesta seção, que a rigor não faz parte da argumentação contida neste trabalho. Ocorre que, se a tese tiver conseguido mostrar o que pretende, ele terá mostrado a relevância de pensar que somos constituídos por nossas relações. Ora, o que é uma seção de agradecimentos em uma tese se não um momento em que se reconhece como várias pessoas diferentes contribuíram para constituir o autor desta tese enquanto autor? Assim, aqueles de maior pendor filosófico, podem considerar as presentes linhas como um argumento *a posteriori* para defender a postura que só apresentamos como uma decisão na penúltima etapa deste trabalho. Aos demais, podem considerá-las como o que são: um reconhecimento de que eu não poderia escrever esta tese sozinho e um agradecimento àqueles que tornaram esta escrita possível.

Inicialmente, gostaria de agradecer aos meus pais. Ambos me ajudaram a escrever esta tese de uma maneira muito similar. Quando a pandemia se instalou, os dois saíram da cidade do Rio de Janeiro, minha mãe, junto à minha avó materna, foram para a casa onde essa minha avó nasceu e cresceu, na zona da mata mineira. Meu pai foi para a região serrana do estado do Rio. Após a maratona que culminou com a produção do núcleo central das ideias deste texto, e que foi avaliada na banca de qualificação, minha cabeça já não estava lá essas coisas. Pude abandonar a solidão e a clausura do isolamento social – já devidamente vacinado – e passar algumas semanas em cada um desses lugares, recebendo o carinho familiar, respirando ar puro e frequentando espaços abertos, o que estava sem fazer havia muito tempo e me fazia muita falta. Além disso, se esses dois não tivessem se encontrado em algum ponto no passado, eu não estaria aqui para escrever essas linhas. Portanto, a eles, meu muito obrigado!

Quero agradecer também à Julia. Estávamos juntos quando escrevi o anteprojeto e o submeti à PUC, e continuamos assim até o final de 2020. No início daquele ano, antes de sabermos a reviravolta que o mundo daria, ambos precisávamos estudar. Fizemos isso juntos, o que foi essencial para que eu conseguisse adquirir a consistência no hábito que os estudos requerem e que foram

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

fundamentais para esta tese. Isso para não falar de todo o carinho, o encorajamento e o suporte afetivo que ela me ofereceu sempre que precisei. Muito obrigado!

Quero agradecer também a todos os funcionários da PUC-Rio, desde os professores até os técnicos e faxineiros, sem os quais a estrutura de uma universidade não pode se sustentar. Gostaria de sublinhar os técnicos da DAR, que sempre responderam com presteza a todos os requerimentos burocráticos que solicitei; os funcionários da Biblioteca, que sempre me atenderam com a maior presteza e agilidade, inclusive conseguindo uma parte do livro de Schmaltz, que consta na bibliografia, novo e caro demais para comprar; e a Edna, secretária do programa de pós-graduação em filosofia, que sempre respondeu com rapidez aos meus e-mails e me orientou a respeito de todas as questões que lhe coloquei. Muito obrigado!

É claro que, em se tratando de funcionários da PUC, não poderia deixar de agradecer também ao meu orientador, Rodrigo Nunes. Rodrigo contribuiu muito com a maturação das minhas concepções metafísicas ao longo destes quatro anos, sobretudo por ter apresentado, mais uma vez, cursos sobre Simondon. Esse autor, ainda que não apareça neste trabalho, aponta no sentido de uma metafísica das relações, cujos princípios apenas esboçamos na conclusão desta tese. Além disso, cabe agradecer ao Rodrigo pela liberdade que me concedeu em infinitas idas e vindas temáticas, até que eu finalmente descobrisse/lembrasse que era sobre este tema que precisava escrever. Muito obrigado!

Quero agradecer também aos membros da banca de defesa: Ericka Itokazu, Fernando Maia, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Ainda não tive a oportunidade de conhecer a Ericka pessoalmente, mas o interesse que demonstrou por este trabalho quando do convite para compor a banca e a disposição de vir até o Rio desde Brasília, já merecem vivos agradecimentos. Muito obrigado! Os outros três membros da banca de defesa, foram também membros da banca de qualificação, quando apontaram várias questões relevantes para a feitura deste trabalho e definiram em grande medida o curso que ele tomou após aquele momento. Agradeço primeiro conjuntamente aos três, porque até aquela qualificação, apesar de já ter escrito mais de 160 páginas, ainda não estava seguro se continuaria por este tema, no que todos me encorajaram. Além disso, agradeço ao Fernando por mais duas razões. Inicialmente, por ter mostrado a necessidade de considerar a tese deleuziana sobre a distinção formal entre os atributos. Este chamamento sublinhou

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

a necessidade de percorrer um caminho mais imanente na minha leitura de Spinoza. Em segundo lugar, cabe lembrar que Fernando também participou da banca de projeto, anterior à qualificação. Nela o projeto versava sobre outro tema, mas já envolvia a crítica a Spinoza que resultou nesta tese como uma de suas etapas. Assim, aproveito também para agradecer por antecipação às observações que Fernando fará na defesa, desde sua perspectiva privilegiada, como único membro da banca de defesa que esteve tanto na banca de qualificação como na de projeto. Muito obrigado!

Seguindo nos agradecimentos aos membros da banca, quero agradecer singularmente também ao Ulysses, por mais duas razões. Primeiro por ter sido o professor com quem tive mais e melhores aulas sobre Spinoza desde quando estava na graduação e que sempre se mostrou interessado em me ouvir e debater as questões que eu propunha, até mesmo discutindo comigo textos que eu escrevia. Em segundo lugar, por suas observações na banca de qualificação e seu incentivo para que eu seguisse no caminho que aquele texto apontava. Entre suas contribuições para o resultado desta tese, destaco duas. Primeiro uma crítica à noção de divisibilidade dos modos infinitos, tal como a concebe Melamed. Em segundo lugar, Ulysses apresentou uma objeção com a qual só pude lidar em meu texto ao incluir toda uma seção a respeito da teoria do conhecimento de Spinoza e que acredito ter sido fundamental na consecução dos objetivos aos quais a tese pretende. Muito obrigado!

Aliás, esse agradecimento ao Ulysses por mostrar a necessidade da inclusão de uma seção sobre a teoria do conhecimento em Spinoza conduz nossos agradecimentos mais uma vez ao Marcos. Primeiramente, por também ter colocado observações relevantes na banca de qualificação, entre as quais destaco a concepção dos modos infinitos como tão eternos quanto Deus, além do estímulo para seguir a pesquisa na direção que ela tomava então. É preciso também ressaltar que Marcos, em sua tese de doutorado, escreveu a obra que forneceu os principais materiais para nossa compreensão da teoria do conhecimento spinozista. Essa etapa se mostrou fundamental na elaboração desta tese, pois permitiu que eu desenvolvesse alguns temas centrais, por exemplo o das noções comuns e o do terceiro gênero de conhecimento, os quais foram determinantes para que este trabalho tenha tomado a forma que tomou e tenha alcançado as conclusões a que chegou. Muito obrigado!

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Para poder realizar esta tese, contei com a possibilidade de me afastar de sala de aula, mantendo meu vínculo com o Colégio Pedro II, no qual leciono. Devo agradecer a todos os meus colegas do departamento de filosofia, nesse sentido. Cabe lembrar que um deles já foi mencionado aqui: além de tudo, Fernando é meu colega de departamento. Em todo caso, o departamento enquanto coletivo merece agradecimentos. Afinal, determinou de maneira colegiada que seus membros que pleiteiam afastamento serão considerados com mais prioridade conforme o grau de titulação ao que pretendem, com prioridade para os graus menores. Isso permitiu que eu me organizasse para me afastar com antecedência o que certamente teve um impacto positivo neste trabalho. Além disso, gostaria de destacar mais quatro membros desse departamento. Primeiramente, agradecer ao Germano, chefe do departamento de filosofia no período de meu doutorado. Germano me auxiliou com presteza, celeridade e bom humor, sempre que precisei de ajuda com todos os trâmites burocráticos que esse afastamento envolveu. Em segundo lugar, ao coordenador da minha equipe no *campus* Engenho Novo: Ricardo. Permanecendo todo este tempo nas funções de coordenação, Ricardo permitiu que eu pudesse reservar um tempo precioso do meu plano de trabalho docente para dedicá-lo à minha pesquisa que culminou nesta tese. Muito obrigado! Além disso, quero agradecer a dois amigos que fiz no Colégio Pedro II quando ainda trabalhava no *campus* São Cristovão: Mariana e Paulo.

Mariana foi minha parceira em um sem-número de conversas telefônicas dedicadas à metafísica, disciplina pela qual ambos somos apaixonados – ainda que tenhamos estilos tão diferentes. Apesar dessa diferença, ou antes, por causa dela, essas trocas foram sempre muito fecundas e também apresentavam o teste para que eu apresentasse minhas ideias para alguém que as recebia e processava de uma maneira muito distinta da minha. Não só pelas conversações filosóficas, mas pela afetividade, o apoio, as risadas e o queijo que me trouxe de Minas, deixo aqui meu muito obrigado!

Ao Paulo preciso agradecer também por uma quantidade infindável não só de conversas como de horas conversadas em cada uma delas, também pelo telefone, restrição que a pandemia nos imprimiu. Ambos fizemos companhia um ao outro nos momentos de isolamento e digo sem medo de errar que o apoio e a presença, ainda que a distância, de Paulo, foram fundamentais para a manutenção do que foi possível manter de minha saúde mental ao longo desse período. Falamos de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

filosofia, de religião e fizemos muitos trocadilhos, nossos temas preferidos. Muito obrigado, Paulo!

Já que estamos no terreno da amizade, gostaria de agradecer ainda a mais seis amigos. Primeiramente, quero agradecer ao Rafael por três razões. Começo por agradecer pela indicação de alguns dos elementos desta bibliografia. Em seguida, por uma conversa muito boa, e da qual eu precisava muito. Nela não só pude encontrar um interlocutor que compreendeu os detalhes do que eu precisava dizer nesta tese como um que me estimulou a produzir uma imagem literária das razões subjetivas deste trabalho. Aos curiosos, ela não está aqui, o trabalho já está grande demais. Por fim, quero agradecer ao Rafael mais uma vez, por me iniciar neste mundo da filosofia, me apontando este caminho quando eu ainda era um aluno do Ensino Médio e não sabia que carreira seguir. Não é exagero dizer que, sem ele, este trabalho não teria sido escrito. Muito obrigado!

Em segundo lugar, quero agradecer à Irene, que em sua última vinda para o Brasil me apareceu quase como uma ajuda providencial. Ela trouxe consigo da França o interesse de conversar comigo sobre os temas desta tese e a disposição amistosa do diálogo tão importante para a filosofia e que se tornou, para mim, tão mais difícil no período de isolamento. Além disso, preciso agradecer à Irene por mais duas razões. Quando na França, ela me ajudou a entrar em contato com a editora que atrasava em enviar-me a tese de doutorado de Jaquet sobre a eternidade e a duração em Spinoza. Graças à intercessão de Irene, acabei recebendo dois exemplares! Não se animem, um deles já foi presenteado ao Rafael, a quem agradeci no parágrafo anterior. Além disso, quero agradecer à Irene por fazer comigo um *brainstorming* e praticamente escolher o título desta tese. Muito obrigado, Irene!

Agora, quero agradecer conjuntamente a mais dois amigos, que não se conhecem. Entretanto, os dois tiveram papéis semelhantes e importantes para minha sobrevivência ao longo desses anos de doutoramento pandêmico. São eles: Manoela e Alexandre. Mais dois companheiros de longuíssimas conversas telefônicas, muitas vezes nas quais estávamos todos ao mesmo tempo nos dedicando aos afazeres domésticos. Bendita seja a invenção do fone de ouvido. Agora se pode varrer a casa, lavar a louça etc. e tal enquanto se fala no telefone sem usar as mãos. Essas duas pessoas contribuíram com minha sanidade, me permitindo falar de minha vida pessoal, ouvir sobre as suas e também contribuíram muitas vezes

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

ajudando a trazer a minha paranoia com a Covid para níveis mais compatíveis com a realidade. Muito obrigado!

Por fim, quero agradecer a mais dois amigos parceiros de muitas conversas a distância durante a pandemia e que também contribuíram, cada um a seu modo, para a feitura desta tese. Ao Lucas quero agradecer pela companhia a distância constante. Além disso, Lucas é o melhor consultor tecnológico que eu poderia desejar: escolheu meu celular novo quando o antigo pifou e o teclado e o mouse novos, usados para escrever esta tese – quando inutilizei os antigos com álcool gel: vamos rir da paranoia. Lucas também teve comigo uma conversa importante e que me ajudou, já no final deste trabalho, a escolher onde incluir uma determinada passagem na economia do texto. Muito obrigado, Lukita, por estar sempre pronto para ajudar! Ao Pedro, meu xará, quero agradecer também pelas consultorias prestadas, ainda que de outra natureza. Pedro também me ajudou a tentar manter os níveis de paranoia num patamar aceitável, não só aquela relativa à pandemia, como também aquela que invadiu muitas vezes meus pensamentos sobre tantos aspectos da vida. Além disso, Pedro é meu consultor matemático. Mestre nesta disciplina pelo IMPA, ele me ajudou a entender e avaliar várias questões formais sobre o infinito, tema relevante para esta tese. Ainda que elas não tenham entrado diretamente na letra do desenvolvimento desta tese, certamente me ajudaram a eliminar considerações impertinentes e nos divertiram, posto sermos ambos amantes dessas discussões formais. Muito obrigado!

Constituído por essas, e tantas outras relações, certamente meu trabalho foi mais rico e melhor do que jamais poderia ter sido se o tivesse realizado sozinho. Muito obrigado!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Resumo

GOMLEVSKY, Pedro Vasconcelos Junqueira de; NUNES, Rodrigo. **Problemas para a Finitude em Spinoza**. Rio de Janeiro, 2023. 594p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objetivo do presente texto é demonstrar a impossibilidade da dedução tanto da finitude quanto do movimento no sistema da *Ética* de Spinoza. O interesse por trás desse objetivo é fornecer razões que justifiquem a pertinência de *atualizar* a filosofia de Spinoza. Para tal o método empregado será uma leitura imanente desta obra, buscando, sempre que possível afastar compreensões exógenas de seu conteúdo. Assim, o texto se divide em cinco partes. Primeiramente, há uma introdução na qual se apresentam estes objetivos, o método empregado e a estrutura básica do trabalho. Em segundo lugar, há uma apresentação dos pressupostos relevantes para a demonstração pretendida, tais como os conceitos de: substância, atributos, modos infinitos, modos finitos, princípio de razão suficiente e conhecimento verdadeiro. Na terceira parte o problema é delimitado mais precisamente em três etapas. Inicialmente, diferenciando-o da acusação de acosmismo, feita por Hegel contra Spinoza. Em seguida, apontando a troca epistolar entre Spinoza e Tschirnhaus como instância da posição precisa dos problemas considerados, cujas formulações são lapidadas resultando em três questões. Após isso, na terceira etapa desse terceiro capítulo, se busca defender a legitimidade de se colocar tais questões, contra as pretensões de dois comentadores contemporâneos. Então, o texto segue para seu quarto ato, em uma série de etapas. Primeiramente são apresentadas e avaliadas treze tentativas contemporâneas de solucionar o problema. Elas são agrupadas em três conjuntos, cada um relacionado mormente a uma das três questões alcançadas na etapa anterior. Da consideração dessas tentativas, surgem outras críticas no interesse de estabelecer a impossibilidade de demonstrar o movimento e a finitude no sistema da *Ética*. Depois disso, todos os resultados obtidos nesta etapa são consolidados, num tratamento individualizado das três questões citadas, cada uma submetida a quatro etapas. Inicialmente se explica a legitimidade ou não da questão. Em seguida, se

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

mostram os pressupostos relevantes para a questão considerada. Após isso, se demonstra positivamente o que a interpretação avançada por esta tese julga poder ser demonstrado segundo Spinoza. Por fim, se incluem as demonstrações polêmicas, em que se apresentam as insuficiências das demonstrações positivas propostas à luz dos pressupostos avançados e outros argumentos. Findo este momento do texto, o quarto capítulo segue para suas duas últimas etapas. Primeiramente a apresentação de mais duas críticas às noções de movimento e finitude em Spinoza. Após isso, para encerrar esta etapa, se inclui um diagnóstico, onde se pretende determinar o que ocasionou as dificuldades tratadas. Por fim, em quinto lugar, o texto conclui recapitulando as contribuições deste trabalho e propondo princípios sumários para uma filosofia que abre mão dos pressupostos considerados problemáticos e que, portanto, poderia lidar de outra forma com os temas do movimento e da finitude. Além disso, se apresentam algumas questões que esta direção de pensamento deixa em aberto, apontando para desenvolvimentos posteriores, enfim encerrando este trabalho.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Palavras-chave

Passagem do infinito ao finito; dedução do movimento; questão de Tschirnhaus a Spinoza.

Abstract

GOMLEVSKY, Pedro Vasconcelos Junqueira de; NUNES, Rodrigo. **Problems for Finitude in Spinoza**. Rio de Janeiro, 2023. 594p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The aim of the present text is to demonstrate the impossibility of the deduction of both finitude and motion in the system of Spinoza's *Ethics*. The interest behind this objective is to provide reasons that justify the pertinence of *updating* Spinoza's philosophy. To this end, the method employed will be an immanent reading of this work, trying, whenever possible, to avoid exogenous understandings of its content. Thus, the text is divided into five parts. First, there is an introduction in which the objectives, the method used, and the basic structure of the work are presented. Secondly, there is a presentation of the relevant presuppositions for the intended demonstration, such as the concepts of: substance, attributes, infinite modes, finite modes, the principle of sufficient reason and true knowledge. In the third part the problem is delimited more precisely in three steps. Initially, differentiating it from the accusation of acosmism, made by Hegel against Spinoza. Then, pointing out the epistolary exchange between Spinoza and Tschirnhaus as an instance of the precise position of the problems considered, whose formulations are polished resulting in three questions. After that, the third stage of this third chapter seeks to defend the legitimacy of posing such questions, against the claims of two contemporary commentators. Then the text proceeds to its fourth act, in a series of steps. First, thirteen contemporary attempts to solve the problem are presented and evaluated. They are grouped into three sets, each related primarily to one of the three questions reached in the previous step. From the consideration of these attempts, further criticism arises in the interest of establishing the impossibility of demonstrating motion and finitude in the system of the *Ethics*. Thereafter, all the results obtained in this stage are consolidated, in an individualized treatment of the three questions cited, each subjected to four stages. Initially, the legitimacy or not of the question is explained. Next, the assumptions relevant to the issue under consideration are shown. After that, what the interpretation advanced by this thesis believes can be demonstrated according to Spinoza is positively demonstrated.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Finally, the polemical demonstrations are included, in which the inadequacies of the positive demonstrations proposed in light of the presuppositions advanced and other arguments are presented. At this point in the text, the fourth chapter moves on to its last two stages. First the presentation of two more critiques of the notions of motion and finitude in Spinoza. After this, to close this stage, a diagnosis is included, where it is intended to determine what has caused the difficulties treated. Finally, in fifth place, the text concludes by recapitulating the contributions of this work and proposing in brief principles for a philosophy that gives up the assumptions considered problematic and that, therefore, could deal differently with the themes of movement and finiteness. In addition, some questions that this direction of thought leaves open are presented, pointing to further developments, finally closing this work.

Keywords

Passage from the infinite to the finite; deduction of motion; question from Tschirnhaus to Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Sumário

1 Introdução 17

1.1 Objetivo e objetivo do objetivo 17
1.2 Estrutura desta tese 22

2 Pressupostos 25

2.1 Substância 27

2.2 Atributos 29

2.3 Modos 49
2.3.1 A natureza dos modos em geral 49
2.3.1.1 As críticas de Bayle a Spinoza 51
2.3.1.2 A solução de Curley 52
2.3.1.3 Melamed contra Curley 55
2.3.1.4 Respondendo às críticas de Bayle 61
2.3.1.5 Curley contra-ataca 69
2.3.1.6 O retorno do "enquanto": Douglas 75
2.3.2 A natureza dos modos infinitos em geral 85
2.3.3 Exemplos de modos infinitos 105
2.3.4 Modos finitos 109
2.3.4.1 Essências de modos finitos 110
2.3.4.2 Existências de modos finitos 135

2.4 Princípio de razão suficiente 150
2.4.1 Há um privilégio da conceptibilidade sobre a causalidade? 156
2.4.2 Potência causalidade e conceptibilidade 164
2.4.3 Spinoza necessitarista 166
2.4.3.1 Garrett responde às objeções ao necessitarismo 169
2.4.3.2 Garrett e a defesa positiva do necessitarismo de Spinoza 183
2.4.3.3 Curley critica o necessitarismo radical 196
2.4.3.3.1 Leis naturais e necessitarismo 199
2.4.3.3.2 Respondendo a Curley: leis naturais são essências formais 202
2.4.4 Spinoza e a univocidade do ser 216
2.4.4.1 Univocidade dos atributos 219
2.4.4.2 Univocidade da causa 222
2.4.4.3 Univocidade da potência 223

2.5 Verdade em Spinoza 226
2.5.1 O que é uma ideia? 227
2.5.1.1 Os dois aspectos da ideia ou: por que não conhecemos os demais atributos? 229
2.5.2 A verdade como correspondência 235
2.5.3 A verdade como adequação 240
2.5.4 Della Rocca defende o holismo semântico 245
2.5.5 O erro de Della Rocca 255
2.5.6 Noções comuns e conhecimento finito 258
2.5.7 Noções comuns e modos infinitos 264
2.5.8 Adequação e verdade analítica 275
2.5.9 Os gêneros de conhecimento 280

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.5.10 O acordo entre correspondência e adequação 286
2.6 Recapitulando 290
3 Delimitação do problema 295
3.1 Acosmismo 296
3.1.1 A substância é indeterminada? 298
3.1.2 De onde vêm os atributos? 301
3.1.3 Os modos são irreais? 305
3.1.4 A justificativa injustificada de Hegel 311
3.2 O questionamento de Tschirnhaus 317
3.2.1 Polindo a questão de Tschirnhaus 320
3.3 Morfino e Jaquet: duas formas de evitar o problema 326
3.3.1 Morfino e a substância como estrutura imanente de referência a outro 327
3.3.2 Jaquet: não há começo para a duração 338
4 Tentativas de solução 345
4.1 Qual a definição adequada do movimento-e-repouso? 347
4.1.1 Bennett e a metafísica de campo 348
4.1.1.1 Viljanen e o poder de Deus 354
4.1.1.2 Garrett: movimento e resistência 355
4.1.1.3 Problemas da metafísica de campo 359
4.1.1.3.1 O problema da distribuição diferencial das forças 359
4.1.1.3.2 Pressuposto problemático da metafísica de campo 363
4.1.1.4 Recapitulando: a insuficiência da metafísica de campo 368
4.1.2 A proposta de Nadler 370
4.1.2.1 As premissas e o argumento de Nadler 373
4.1.2.2 Objeções consideradas por Nadler 377
4.1.2.3 Problemas para a proposta de Nadler 383
4.1.2.3.1 Não houve definição adequada do movimento-e-repouso 383
4.1.2.3.2 *Non sequitur* 387
4.1.2.3.3 E os modos infinitos mediatos? 389
4.1.2.3.4 Os dois eixos da causalidade divina 391
4.1.2.3.5 Como ir do imanente ao transitivo? 394
4.1.3 A primeira questão não tem resposta 397
4.2 Por que deveriam existir modos finitos? 401
4.2.1 Koistinen: indexação e necessidade 403
4.2.1.1 Problemas para Koistinen 407
4.2.2 As várias respostas de Giancotti 413
4.2.2.1 Objeções consideradas por Giancotti 417
4.2.2.2 O segundo tempo de Giancotti: mais dois argumentos 420
4.2.3 Lennox: o universo como organismo 424
4.2.3.1 Da extensão ao organismo 425
4.2.3.2 Os modos finitos são entes de razão? 430
4.2.4 Como Deus pode ser causa imanente de modos finitos? 435
4.2.4.1 Ação e causalidade imanente – paixão e causalidade transitiva 437

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.2.4.2 Examinando a conclusão de Martin 442
4.2.5 Schmaltz: um híbrido 444
4.2.5.1 Visão geral da interpretação de Schmaltz 445
4.2.5.2 Schmaltz e a mereologia em Spinoza 448
4.2.5.3 Sobredeterminação causal dos modos finitos 454
4.2.5.4 Objeções consideradas por Schmaltz 455
4.2.5.5 Problemas para a concepção de Schmaltz 462
4.3 Por que as essências formais devem se instanciar na duração? 467
4.3.1 Friedman: essências finitas e o princípio de plenitude 468
4.3.1.1 Há dois sentidos de seguir-se em Spinoza? 470
4.3.1.2 Modos imediatos e essências formais finitas 473
4.3.1.3 Princípio de plenitude 478
4.3.2 Huenemann e as essências formais virtuais 481
4.3.2.1 A contenção geométrica das essências formais no atributo 482
4.3.2.2 Por que as essências formais devem se instanciar? 485
4.3.2.3 Críticas à posição de Huenemann 488
4.3.3 Winkler: essências formais como relações 494
4.3.3.1 Modos existentes e afetividade 496
4.3.3.2 Essências formais relacionais 500
4.3.3.3 A questão da contrariedade em Spinoza 507
4.3.4 Matheron: da conceptibilidade à existência; e a crítica do conhecimento 509
4.3.4.1 Refundando as bases da proposição 16 da Parte I 510
4.3.4.2 Proposição 16 da Parte I reformulada 518
4.3.4.3 Segundo Spinoza, é possível fundamentar a física na ontologia? 523
4.3.4.3.1 A Física é cognoscível *a priori* de direito 525
4.3.4.3.2 Segundo Spinoza, nós podemos conhecer a Física *a priori* de fato? 529
4.4 Problemas para a finitude e o movimento em Spinoza 534
4.4.1 Questão primeira: definição do modo infinito imediato da extensão 536
4.4.2 Questão segunda: demonstração da divisibilidade dos modos infinitos e da existência dos modos finitos 543
4.4.3 Questão terceira: demonstração da coexistência dos modos infinitos num mesmo grau de mediação; ou da instanciação das essências formais na duração 548
4.4.4 Mais dois problemas para Spinoza 555
4.4.5 Diagnóstico dos problemas 558
5 Conclusão 562
5.1 Contribuições desta tese 562
5.1.1 A respeito dos pressupostos 564
5.1.2 A respeito da delimitação do problema 570
5.1.3 A respeito das tentativas de solução 572
5.2 Diante do exposto, o que é seguir Spinoza? 582
5.3 Por uma Metafísica da Finitude 586
6 Referências bibliográficas 591

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

1
Introdução

1.1
Objetivo e objetivo do objetivo

O objetivo do presente trabalho é colocar alguns problemas para as noções de finitude e de movimento na *Ética* de Spinoza. Caso a leitura apresentada e as inferências feitas a partir dela sejam adequadas, se seguirá que nada de finito, ou móvel, pode existir no sistema da *Ética*. Bem entendido: não afirmamos que a finitude e o movimento sejam negados pelo filósofo. Muito menos que ele os tomasse por ilusão. Nosso objetivo não é defender que Spinoza defendia que a finitude e o movimento não eram possíveis. Pelo contrário, entre os objetivos deste trabalho está também mostrar que o pensador estava comprometido tanto com a realidade do movimento quanto com a realidade da finitude. Partindo da interpretação que apresentaremos, supomos que se siga não só que Spinoza afirmou a realidade da finitude e do movimento como deu a esses conceitos lugares importantes em seu pensamento. A finitude, desde a perspectiva aqui avançada, é dado indelével da condição humana enquanto compreendida como atualizada em um tempo e local precisos. Além disso, de acordo com nossa perspectiva, o conceito de movimento cumpre um papel central na individuação dos corpos e, a partir disso, na compreensão spinozista da realidade extensa, ou seja, do mundo material.

Entretanto, o que pretendemos demonstrar aqui é que, apesar deste compromisso do filósofo a esses conceitos, eles não são compatíveis com algumas das premissas do sistema da *Ética*, tal como o compreendemos. Afirmamos, portanto, que apesar de comprometido com a finitude, Spinoza não seria capaz de justificá-la. Fazê-lo descaracterizaria seus pressupostos, entraria em contradição com eles. Compreender a finitude e o movimento demandaria uma outra compreensão da realidade, *outra metafísica*. Assim, segundo a leitura aqui avançada, por sua palavra, Spinoza afirma a finitude e o movimento. Entretanto, por seus conceitos, ele os nega. Numa obra de filosofia, o conceito deve dirigir a palavra. A palavra não pode se sustentar por si, mas apenas no esteio do conceito.

Portanto, se tivermos sucesso em demonstrar que os conceitos de Spinoza não embasam suas palavras neste ponto, encontramos uma encruzilhada. Em uma via,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

se sugere abandonar as palavras e manter os conceitos, atendo-se apenas ao que eles permitem demonstrar. Em outra, abandonar os conceitos, atendo-se às palavras. Ora, pareceria evidente, pelas considerações precedentes, que as palavras sem conceito não se sustentam. Assim, o caminho seria *aferrar-se aos conceitos* e apenas às palavras que eles autorizam. Entretanto, o outro caminho persiste. Ele nos convida a *inventar outros conceitos*, para salvar as palavras. Como decidir entre esses dois caminhos? Para responder a isso, seria preciso responder a uma questão anterior. Qual o objetivo do objetivo deste trabalho? Para quê lançar problemas para a finitude e o movimento em Spinoza?

À primeira vista, poderia parecer ao leitor que este interesse advém de um interesse do autor em refutar a filosofia de Spinoza. De acordo com uma tal suposição, talvez se dissesse que o autor despreza a obra de Spinoza. Ora, ao objeto de desprezo não se dedica uma tese, mas a indiferença. Talvez a suposição do leitor apontasse, então, outro caminho: a obra de Spinoza é perniciosa e é nosso dever refutá-la, como que para prestar um serviço aos incautos que nela pudessem se aconchegar como no seio da verdade. Não é nada disso. Poder-se-ia compreender como o objetivo do objetivo desta tese o oferecimento de razões que justificariam a pertinência de *atualizar* a filosofia de Spinoza. Não por ódio ou desprezo a ela, mas por amor. Isso, todavia, ainda não responde ao dilema proposto. O amor pela filosofia de Spinoza se dirige ao conceito ou à palavra? O que é seguir essa filosofia?

> (...) a investigação do conceito de evolução a partir da matéria inerte e de formas mais elevadas de vida a partir das menos elevadas, derivava, conforme seu maior defensor, Diderot, enfatizava, de forma direta da doutrina de que o movimento é inerente à matéria, um conceito em geral considerado com horror e universalmente reconhecido na Europa iluminista como a quintessência do Espinosismo. A afirmação de que a natureza se automovimenta e se cria a si mesma se tornou, deveras, a marca registrada dos *spinosistes*. (ISRAEL, 2009, p.198)

Ora, se tomarmos o depoimento acima como correto, "a quintessência do Espinosismo" é a tese de que "o movimento é inerente à matéria". Ora, se esse é o caso, e se a interpretação avançada por este trabalho estiver correta, então, seguir Spinoza seria seguir suas palavras e não seus conceitos, os quais, segundo cremos, tornam o movimento impossível. O valor da filosofia de Spinoza, portanto, não seria ele mesmo *conceitual*, ele mesmo *filosófico*? Onde reside o valor de uma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

filosofia? Ou, numa formulação mais comum desta questão, tão feita aos professores dessa disciplina: para que serve a filosofia?

> A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve qualquer poder estabelecido. A filosofia serve para *afligir*. A filosofia que não aflige ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Serve para atacar o disparate, faz do disparate qualquer coisa de vergonhoso. Tem apenas um único uso: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas. (...) Denunciar todas as mistificações sem as quais as forças reativas não poderiam imperar. (...) Fazer homens livres, quer dizer, homens que não confundam os fins da cultura com o proveito do Estado, da moral ou da religião. (DELEUZE, 2001, p.159-160)

Ora, se aceitarmos o que diz Deleuze[1], o valor da filosofia lhe vem de fora. Ela tem valor na medida em que aflige a baixeza de pensamento, e com isso, libera a humanidade para determinar os fins da cultura sem pedir licença aos poderes estabelecidos, quaisquer que sejam no momento. Assim, a filosofia de Spinoza não teria valor por seus conceitos, ou mesmo por suas palavras. A filosofia de Spinoza teria valor se auxiliasse a humanidade na *invenção* de novos fins para a cultura humana. Ora, essa filosofia realizou esse fim?

> Mas em razão da política de Hobbes e da sua atitude com relação ao poder eclesiástico e à censura, bem como ao fato de ser (conforme ele mesmo admitia) em termos filosóficos menos ousado e inteligível, ele simplesmente não foi e não poderia ter sido, a fonte e inspiração para uma redefinição sistemática do homem, da cosmologia, da política, da hierarquia social, sexualidade e ética da maneira radical como foi Espinosa. (ISRAEL, 2009, p.197)

Se Spinoza foi "fonte e inspiração" para a redefinição radical e sistemática de tantos campos vitais para a humanidade, certamente, sua filosofia possui valor segundo o critério proposto. Nesse sentido, seguir sua filosofia não seria seguir seus conceitos, mas seguir aquilo que, partindo dessas considerações de Deleuze, estaria na base de qualquer conceito *filosófico* enquanto tal: a denúncia das mistificações no interesse da liberdade. Mas uma tal resposta seria imprecisa. Ora, se seguir a filosofia de Spinoza fosse seguir a filosofia em geral, então pouco importa se é da filosofia de Spinoza que falamos. Mais que isso, se pretendemos apontar uma inconsistência entre seus conceitos e suas palavras, isso não teria nada de spinozista, mas seria uma pura e simples refutação. Como conjugar o amor e a crítica?

[1] O qual não deixava, ele mesmo, de ser spinozista à sua maneira.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> O discurso da *philia* é, de fato, um discurso livre, ao contrário do discurso político de persuasão e de sedução, que pretende lisonjear em vez de corrigir. Essa palavra livre pode se revelar dolorosa, mas continua sendo a arma da amizade – com efeito, o verdadeiro amigo é aquele que sabe fazer sofrer no momento propício para tirar daí, em seguida, um bem mais importante que a dor causada eventualmente por ele. Vemos que a amizade epicurista nada tem a ver com uma camaradagem gentil, nem com uma troca egoísta de serviços; trata-se de uma verdadeira aliança filosófica que pressupõe o envolvimento total do indivíduo em detrimento de seu conforto moral. (GIOVACCHINI, 2019, p.49)

Ora, se tomarmos os conceitos de Epicuro, tal como apresentados acima, crítica e amor não se opõem. Pelo contrário, a crítica é "a arma da amizade", que com isso se revela como "uma verdadeira aliança filosófica". Portanto, o mero gesto de propor uma mudança de rumos na filosofia de Spinoza não precisa ser compreendido como um ato hostil a ela – ainda que lhe seja contrário. A crítica pode se revelar como uma maneira de manter viva essa própria filosofia, ainda que o custo de fazê-lo seja alterar algo de seu conteúdo.

Então cabe a questão: como tornar essa crítica eficaz? Como fazer com que ela seja ouvida como a palavra de um amigo e não de um inimigo? Como subverter uma filosofia sem deixar de permanecer fiel a ela? Mais uma vez, encontramos na Grécia da antiguidade um exemplo que pode nos ajudar. Um exemplo que conjuga os elementos em tensão aqui: subversão e fidelidade. Segundo a leitura de Cassin, é isso que Górgias faz ao redigir seu *Tratado do não ser* como uma resposta ao *Poema* de Parmênides.

> Mas o *Tratado* não é simplesmente o antílogo do *Poema*: ele se apresenta também como sua consequência. Se acreditamos em Górgias, é o *Poema* ele mesmo que produz necessariamente sua própria inversão, ou ainda: Górgias só contradiz Parmênides por fidelidade. (CASSIN, 2015, p.66)

Ora, tomando como modelo a estratégia de Górgias, pretendemos mostrar que a própria filosofia de Spinoza produz sua contradição, se for fielmente seguida. Entretanto, seguir o exemplo de um sofista poderia parecer suspeito. O próprio trecho que citamos de Giovacchini, a propósito do epicurismo, distingue a palavra franca do amigo e o "discurso político de persuasão e sedução", em alusão clara à sofística. Ora, será que o objetivo de Górgias não seria enfeitiçar os eleatas com suas palavras? Retorcer sua compreensão racional apenas pelo uso da retórica? Que fidelidade haveria nisso? Cassin não se furta a responder um tal questionamento:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> O enunciado da primeira tese de Górgias, na retomada que introduz à sua demonstração, é literalmente idêntico ao nome do segundo caminho: "não é". Não se deve acreditar, por isso, que Górgias, desobedecendo deliberadamente à deusa e ao pai Parmênides, já se engaja de saída no caminho interdito, impraticável e que não vai dar em nada; não há nada aqui de uma contestação tão imediata, primária e, sobretudo, negligenciável, já que ela dá ao sofista a imagem bem conhecida de um fedelho insolente pronto para dar uma de malandro. Ao contrário, "não é" se apresenta como resultado de uma dupla demonstração. (CASSIN, 2015, p.55)

Para compreender esse trecho é preciso algum contexto da obra de Parmênides. Em seu *Poema*, um jovem, presumivelmente ele mesmo, se encontra com a Deusa da Justiça, a qual toma sua mão direita na dela e lhe revela a verdade. Esta verdade é dita como o percurso de um caminho. Entretanto, a Deusa faz um alerta ao jovem. Além do caminho da verdade há outro, o "não é", e que é interditado ao buscador da verdade, pois nele só se encontra a vã opinião. Ora, se Górgias passeia pelo caminho interditado, sua crítica não teria nada de fiel. Ele começaria desobedecendo diretamente às injunções da Deusa e de Parmênides. Entretanto, como Cassin ressalta no trecho acima, o "não é" não é o ponto de partida de Górgias, mas resultado de uma dupla demonstração. Demonstração, aliás, tema caro tanto a Parmênides como a Spinoza, pensadores conhecidos pela ênfase que dão à razão.

Entretanto, o recurso ao discurso demonstrativo não precisa ser tomado como um gesto de pura fidelidade por parte de Górgias, como um ato livre de qualquer *malandragem* sofística. Convencer os eleatas, os seguidores de Parmênides, da tese de que é desejável, e mesmo necessário, percorrer o caminho interditado pela Deusa só seria possível se essa tese fosse compreendida como o consequente de uma implicação lógica cujo antecedente seriam as palavras reveladas como verdadeiras pela própria Deusa. Portanto, a *lógica* não deixa de ser *retórica*. A nosso ver, é por isso que Górgias opta por fazer com que o próprio *Poema* produza sua reversão. Não era também essa a estratégia de Sócrates, campeão do amor e da filosofia? A partir dos termos do próprio interlocutor teremos o melhor fio para conduzi-lo de seu estado atual de crenças rumo ao parto de algo novo.

Organizemos o percurso até aqui: o objetivo desta tese é apresentar problemas para as noções de finitude e movimento no sistema da *Ética* de Spinoza. Fazemos isso no interesse de justificar a pertinência de uma *atualização* de sua filosofia. Pretendemos, portanto, que esta crítica seja um movimento duplo, a um só tempo subversivo, como deve ser o movimento filosófico segundo Deleuze, e fiel, como

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

deve ser a crítica da *philia* epicurista no melhor interesse do amigo. Além disso, tomamos como modelo o percurso de Górgias ao criticar Parmênides. Daí retiramos nossa estratégia. A crítica que se faz ao amigo é tanto mais eficaz quanto mais é formulada nos seus próprios termos. Trata-se, portanto, de um gesto que conjuga fidelidade e subversão, retórica e lógica. Por lógica, aqui, não compreendemos a lógica como a lógica dos lógicos, a qual, no momento oportuno ficará evidente, não é a lógica de Spinoza. O termo aparece apenas para designar o método empregado por Spinoza. Afinal, se a crítica de Górgias conjuga subversão e fidelidade ao partir das premissas e regras de inferência de Parmênides, nós, que queremos operar a mesma conjunção, devemos partir das premissas e regras de inferência aceitas por Spinoza. Já temos, enfim, os elementos para determinar o conteúdo da próxima seção desta introdução: a estrutura desta tese.

1.2
Estrutura desta tese

No interesse de construirmos uma crítica que seja reconhecida como legítima desde uma perspectiva spinozista, será preciso seguir de perto a compreensão do próprio Spinoza a respeito dos temas relevantes. Além disso, será preciso afastar as críticas à sua posição, que derivam de motivações que lhe são exteriores, portanto, críticas que não vem do lugar da amizade concebida como aliança filosófica. Nessas breves considerações estão condensadas as razões para que esta tese tenha a estrutura que tem.

Nas linhas que seguem, nos dedicamos a desenvolver nossa proposta em mais quatro capítulos e uma conclusão. No capítulo segundo, que segue imediatamente esta introdução, tratamos de acompanhar de perto a posição de Spinoza a respeito dos temas que julgamos figurarem como pressupostos relevantes para demonstrar as dificuldades que pretendemos demonstrar. Assim, nos debruçamos ordenadamente sobre a noção de Deus ou substância, de atributos, de modos em geral, de modos infinitos e finitos, de princípio de razão suficiente e, por fim, sobre a noção spinozista de conhecimento verdadeiro. Ao nos aproximarmos desses temas, buscamos sempre responder aos críticos de Spinoza, ou mesmo aos seus comentadores que nos parecem admitir uma postura exógena à sua filosofia, lhe imputando teses com as quais, segundo nossa leitura, o filósofo não poderia

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

concordar. Para fornecer um exemplo de crítica exógena da qual buscamos proteger a filosofia de Spinoza nesta etapa: examinamos e respondemos, à nossa maneira, a três críticas de Bayle, que incidem sobre o cerne da noção spinozista de modo. Uma vez tendo realizado um exame detalhado desses pressupostos e de algumas de suas consequências, estaremos munidos de uma visão de conjunto da metafísica desenvolvida na *Ética*, bem como de alguns elementos-chave da epistemologia spinozista, tal como a compreendemos. Isso nos permitirá colocar nosso problema com muito mais precisão.

É a isso que nos dedicamos no capítulo terceiro, a delimitação do problema. Mais uma vez, neste capítulo, encontramos a diferença entre o discurso da amizade e uma perspectiva crítica exógena. Assim, esse capítulo busca delimitar os problemas que propomos em três etapas. A primeira debate a compreensão hegeliana da filosofia de Spinoza como um acosmismo. Compreensão errônea, segundo os argumentos que avançaremos, e representante da crítica exógena. Após isso, colocamos nossos problemas a respeito da finitude e do movimento mais precisamente, a partir das palavras de um amigo de Spinoza: Tschirnhaus. Examinaremos a troca de correspondências relevante para nosso tema, onde o interlocutor exerce sua franqueza fraterna repetidas vezes, pressionando o filósofo por uma resposta que o último nunca chega a fornecer a contento. Após isso, debatemos a compreensão de dois comentadores, Morfino e Jaquet, cada um à sua maneira, buscando desqualificar os questionamentos de Tschirnhaus., ainda que indiretamente, no caso da segunda. Se tivermos sucesso, ao fim desse capítulo teremos mostrado que nossas questões – como as do correspondente e amigo de Spinoza – são legítimas desde uma perspectiva imanente de sua produção na *Ética*.

Assim, partimos para o quarto capítulo de nossa tese. Nele, avaliaremos como treze diferentes autores contemporâneos buscaram libertar Spinoza do questionamento de Tschirnhaus. Na verdade, nem todos os autores considerados tinham este objetivo específico em mente, quando produziram os textos que analisamos. Entretanto, sempre que encontramos algum texto que julgamos poder ser compreendido como resposta às questões que colocamos, julgamos relevante examiná-lo e expor, com a devida atenção, por que razões acreditamos que a resposta satisfatória não havia sido ainda fornecida. Após isso, esse capítulo envolve mais duas etapas. Primeiramente, uma consolidação de tudo o que foi coligido na análise desses treze autores, resumindo e ordenando nossas críticas a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Spinoza não só à luz de nossa interpretação de sua filosofia, como à luz dos argumentos que pudemos construir em meio à avaliação de tudo o que foi considerado previamente. Nesta etapa, consideramos três faces das questões de Tschirnhaus e apresentamos para cada uma delas um desenvolvimento em quatro etapas. Primeiramente, avaliamos a legitimidade de se colocar a questão em causa. Após isso, apresentamos quais são os pressupostos relevantes de Spinoza na montagem dessa questão. Em seguida, há uma etapa chamada "demonstrações positivas", onde deduzimos o que acreditamos que pode ser aduzido como resposta ao que há de legítimo na questão levantada a partir dos pressupostos considerados relevantes. Por fim, como última etapa, se encontram as "demonstrações polêmicas". É neste momento, enfim, que recolhemos as críticas que fazemos a Spinoza a partir de nossa compreensão de seus pressupostos e onde demonstramos, por que razões acreditamos que as questões apresentadas não foram – e nem poderiam ter sido – respondidas a contento. Por fim, na última etapa desse capítulo incluímos um diagnóstico. Nele, buscamos sublinhar quais os pressupostos que foram mais instrumentais na produção do que compreendemos como paradoxos, imanentemente envolvidos na filosofia de Spinoza, segundo a interpretação que dela fazemos.

Por fim, como quinto e último momento deste texto, apresentamos nossas conclusões. Nelas reconstruímos sumariamente os desenvolvimentos realizados ao longo do trabalho. Além disso, nesse momento, retomamos a relação de Górgias a Parmênides, tal como a concebia Cassin, para avaliar, partindo desta tese como pressuposto, qual o melhor caminho a seguir diante da encruzilhada proposta nesta introdução. Referimo-nos à bifurcação entre as palavras e os conceitos de Spinoza, no que concerne aos temas do movimento e da finitude. Aí, avaliaremos que direção tomar para melhor servir à filosofia de Spinoza, a partir de um ato fraterno de subversão.

Compreendendo não só as razões que apontam para nosso percurso nesta tese como o mapa sumário das direções que ele propõe e também qual é o ponto de chegada ao qual ele almeja, resta apenas percorrê-lo. Passemos, então, à nossa interpretação da filosofia de Spinoza, no que julgamos que ela tem de relevante para nosso tema.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2
Pressupostos

Antes de apresentar mais pormenorizadamente os conceitos que nos permitirão colocar nosso problema, convém expor de modo breve a concatenação geral que estes têm no pensamento de Spinoza. Assim, passemos a um breve panorama de sua metafísica, apresentada sobretudo na primeira parte de sua obra *Ética*, onde são definidos e desenvolvidos os conceitos relevantes para este trabalho.

A filosofia de Spinoza é exposta na referida obra segundo o método geométrico, em princípio, o mesmo utilizado por Euclides em seus *Elementos*. Isso quer dizer que o filósofo começa pela definição de uma série de conceitos que utilizará; segue para a apresentação de alguns axiomas – isto é, verdades consideradas fundamentais, que não demandam demonstração, sobre as quais embasará suas proposições – e, por fim, proposições, baseadas sempre nas definições e nos axiomas expostos anteriormente, ou mesmo em outras proposições que já puderam ter sido demonstradas com base nos mesmos princípios.

Além de usar este método matemático, convém notar que Spinoza parte de uma concepção genética do conhecimento. Isso quer dizer que ele acredita que o conhecimento deve sempre partir da causa para o efeito, apresentando a gênese de seus objetos. É por isso que a primeira parte da *Ética* trata de Deus, pois sendo ele a causa de todas as coisas, é ele também o ponto de partida natural para o conhecimento. É também devido a esta concepção genética do conhecimento verdadeiro que não podemos iniciar nosso caminho a partir da definição de conhecimento. Começaremos por Deus. Entretanto, tomar Deus como um mero pressuposto não combinaria bem com o estilo demonstrativo de Spinoza. Por isso, o filósofo se dedica a mostrar, tão rápido quanto possível, que Deus existe e quais são suas propriedades.

Para realizar essa tarefa, o filósofo concebe Deus como uma substância infinita, possuidora de infinitos atributos. Aí aparecem dois conceitos centrais para o nosso trabalho, substância e atributo. Como veremos mais detidamente a seguir, substância é algo que existe e é concebido por si mesmo, já os atributos são o que o intelecto percebe como constituindo a essência de uma substância, portanto, os

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

atributos divinos são seus constituintes fundamentais, embora não se possa dizer que sejam suas partes. Os demais seres, não sendo o Deus absoluto e substancial, são considerados como seus modos. Ou seja, são realidades que se definem de maneira complementar à substância, existem em outro e por meio desse outro devem ser concebidos. Enquanto a substância é nela mesma, o modo é na substância e não pode existir independentemente dela. Estas realidades, que dependem da substância, consistiriam em tudo que está ao nosso redor, inclusive nós mesmos. Entretanto, entre a absolutidade da substância e a finitude dos modos que percebemos com nossos sentidos, se encontrariam os modos infinitos. Realidades que, apesar de não serem substanciais, são infinitas, e das quais investigaremos depois as propriedades.

Como um princípio unificador e ordenador, não só de todos esses conceitos, mas também do método geométrico/genético utilizado por Spinoza, está o princípio de razão suficiente. Brevemente, podemos dizer que este princípio atesta que não há nada sem explicação. Tudo pode, ainda que apenas em princípio, ser compreendido por sua causa, sendo ela a responsável por sua existência. É portanto, a um só tempo, um princípio metafísico, por tratar do ser das coisas, e epistêmico, por estabelecer como devemos compreendê-las.

Por fim, convém que tratemos da noção de conhecimento verdadeiro, a qual é desenvolvida em mais detalhe na segunda parte da *Ética*. Numa primeira aproximação a esse conceito, pode-se dizer que ele tem duas metades. Por um lado, ele envolve uma noção de correspondência entre ideias e seus ideados. Por outro, trata-se do conhecimento adequado, aquele que, em linhas gerais, é produzido de maneira ativa por aquele que o conhece. Além disso, o conhecimento adequado reconstrói o objeto conhecido no pensamento, remontando o processo causal pelo qual o objeto de conhecimento foi produzido. Levar esta noção de verdade em conta nos permitirá avaliar as proposições de Spinoza segundo um critério imanente. Ou seja, a questão de determinar se há movimento e finitude no sistema da *Ética* equivale a perguntar se há dessas supostas realidades conhecimento verdadeiro. Equivalência que demonstraremos no momento oportuno.

Com isso, consideramos suficientemente apresentadas as linhas gerais do pensamento de Spinoza no que ele terá de interessante às considerações que pretendemos fazer aqui. Passaremos, portanto, a uma exposição mais pormenorizada das mesmas noções das quais tratamos nesse pequeno trecho.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.1
Substância

Já na abertura da *Ética* encontramos a definição de substância:

> 3. Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado. (EI def.3)

O aspecto central da noção de substância é a sua independência, a qual se expressa em dois sentidos, um ontológico: "existe em si mesmo", e outro epistêmico "por si mesmo é concebido". Vejamos em mais detalhe como esses dois sentidos de independência se relacionam. Como se pode ler entre os axiomas de Spinoza:

> 4. O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último.
> 5. Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra. (EI ax.4 e EI ax.5)

Por este trecho, já podemos notar que o método de conhecimento defendido por Spinoza é um método genético. Como lemos no axioma 4, o conhecimento de algo deve ser procurado envolvido em sua causa. Essa noção de envolvimento aparece mais uma vez, no axioma 5, mas implicitamente. Dizemos isso porque se "não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si", então a causa sempre guarda algo de comum com seu efeito. Ora, se é o envolvimento na causa que garante o conhecimento do efeito e a ausência de comunidade entre duas realidades as impede de estarem causalmente conectadas, então é o conceito do efeito, que, de alguma forma, está envolvido na causa.

Assim, da marca da independência da substância, de que ela não pode ser concebida por nada além de si mesma, associada aos axiomas epistêmicos que apresentamos, temos como resultado que a substância é causa de si. Sua independência ontológica, portanto, se traduz numa independência causal. Não por acaso, a primeira definição da *Ética* é a de causa de si: "1. Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente" (EI def.1).

Por essa independência, causal e epistêmica, da noção de substância, poderíamos concluir que não pode haver duas substâncias que tenham algo de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

comum entre si. De fato, se houvesse, uma poderia ser concebida por meio da outra, mas então, não seriam substâncias, conforme a sua definição[2]. Se associarmos este argumento à definição de Deus, chegaremos à conclusão de que há apenas uma substância, vejamos como isso se opera.

> 6. Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.
> *Explicação*. Digo *absolutamente infinito* e não *infinito em seu gênero*, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação. (EI def.6)

Ora, como demonstramos, não pode haver duas substâncias de mesma natureza, ou atributo. Além disso, pela definição acima, Deus possui infinitos atributos. Assim, para qualquer atributo substancial concebido, ele já estaria contido entre os atributos divinos, de modo que seria impossível que houvesse outra substância além de Deus. Como aliás, Spinoza atesta:

> *Proposição 14*. Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância.
> (...) *Corolário 1.* Disso se segue, muito claramente, em primeiro lugar, que Deus é único, isto é, (pela def.6.) que não existe, na natureza das coisas senão uma única substância, e que ela é absolutamente infinita, como já havíamos sugerido no esc. da prop. 10. (EI prop.14 corol.1)

Assim, neste breve percurso já fomos capazes de demonstrar por que Spinoza deve ser considerado como um defensor do monismo de substância, ou seja, a tese segundo a qual há apenas uma substância na realidade. O leitor atento poderia, entretanto, fazer-nos uma objeção. Ele diria que demonstramos que ante as definições e axiomas que fornecemos não podemos afirmar que há mais de uma substância, mas que também não podemos afirmar que há apenas uma. Ora, e se não existirem substâncias? Ele perguntaria. Para dar um gostinho do futuro, diremos a ele que essa é a pergunta que mais nos interessa responder, mas para preservar a coerência de Spinoza é preciso afirmar que ele está ciente deste problema, tanto é assim que o filósofo demonstra a existência de Deus na proposição 11.[3] Entretanto,

[2] "*Proposição 5.* Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza, ou de mesmo atributo." (EI prop.5)
[3] "*Proposição 11.* Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente." (EI prop.11)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

como o objeto de nossa investigação não passa por essa demonstração, tomamos um atalho na exposição, que não nos trará qualquer prejuízo.

Enfim, façamos uma breve recapitulação para fecharmos este ponto, sobre como estabelecemos que Spinoza é um monista de substância. Ora, a substância é causal e epistemicamente independente de qualquer outra realidade. Deve, portanto, ser causa de si. Mas, se o que garante que algo possa ser explicado por outro é uma comunidade de natureza, ou de atributo, e as substâncias não podem ser explicadas por nada além de si mesmas, essas não devem ter com as outras nenhum atributo em comum. Assim, poderíamos imaginar uma infinidade de substâncias independentes entre si, cada qual com seu próprio atributo. Entretanto, a definição de Deus como absolutamente infinito aparece para suprimir essa possibilidade, concentrando num único ente todos os atributos. Desse modo, qualquer candidato à substância já estaria contido em Deus e, portanto, não poderia existir como uma realidade que não a divina. Podemos afirmar que, para Spinoza, há apenas uma substância, identificada a Deus. Ou seja, Spinoza é um monista de substância. Cabe notar também, pelas definições de Deus e de causa de si, que a substância é absolutamente infinita, eterna e necessariamente existente. No momento oportuno, exploraremos esses temas em mais detalhe.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.2
Atributos

Logo após definir o conceito de substância, Spinoza passa para a definição dos atributos: “4. Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (EI def.4). Ora, para o filósofo haveria apenas uma substância, entretanto, como essa é Deus, por sua definição, somos forçados a concluir que há infinitos atributos. Naturalmente, surgem aqui algumas questões: quais são esses infinitos atributos? Que relação eles têm entre si? Que relação exata têm com a substância? Por constituírem sua essência, são como uma forma predicada de uma matéria substancial? E, por fim, são eles entes reais? Afinal, sua definição sugere que constituem a essência da substância na medida em que o intelecto os percebe. Nosso objetivo agora, portanto, será responder a essas questões, para que possamos melhor compreender o que são os atributos divinos.

De acordo com o método genético esposado por Spinoza, devemos compreender algo por sua causa. Como a substância é primeira em relação a tudo,

por ser a causa de todas as coisas[4], comecemos por investigar que relação exata têm entre si, a substância e seus atributos. Ora, de acordo com sua definição, os atributos constituem a essência da substância. Desse modo, compreender a relação entre a substância e sua essência, nos mostrará a relação entre substância e atributos. Esta relação é estabelecida na proposição 20 da parte I:

> *Proposição 20.* A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa.
> *Demonstração*. Deus (pela prop. prec.) e todos os seus atributos são eternos, isto é (pela def.8), cada um de seus atributos exprime a existência. Portanto, os mesmos atributos de Deus que (pela def.4) explicam sua essência eterna, explicam ao mesmo tempo, sua existência eterna, isto é, aquilo que constitui a essência de Deus constitui, ao mesmo tempo, sua existência. Logo, sua existência e sua essência são uma única e mesma coisa. C. Q. D.
> *Corolário 1.* Segue-se disso, em primeiro lugar, que a existência de Deus, tal como sua essência, é uma verdade eterna.
> *Corolário 2.* Segue-se, em segundo lugar, que Deus, ou dito de outra maneira, todos os atributos de Deus são imutáveis. Com efeito, se eles mudassem quanto à existência, deveriam também (pela prop. prec.) mudar quanto à essência, isto é (como é, por si mesmo, sabido), de verdadeiros os atributos de Deus se converteriam em falsos, o que é absurdo. (EI prop.20)

A partir deste trecho, já podemos responder a uma das perguntas elencadas acima. Os atributos não são como formas que se predicam de uma matéria divina ou substancial, mas são, imediatamente, essa matéria. Isso porque não há distinção entre essência e existência para a substância. Procurar, portanto, um substrato por trás dos atributos não terá resultado. Cabe ainda ressaltar uma outra característica de Deus e, portanto, dos atributos, que ainda não tínhamos levado em conta na seção anterior: "são imutáveis". E ao explicar esta imutabilidade, Spinoza dá a seguinte razão: caso esta mudança ocorresse "de verdadeiros, os atributos de Deus se converteriam em falsos, o que é absurdo". Ora, se a mudança, qualquer que seja, pois ela não foi especificada, faria com que os atributos se tornassem falsos, podemos deduzir que cada atributo é em si mesmo simples. O que, aliás, se coaduna com a definição de substância que apresentamos acima.

Chamamos uma realidade de simples em dois sentidos. Primeiramente, simples é uma realidade "cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado" (EI def.3). Em segundo lugar, simples é uma realidade sem partes. Apresentamos as duas noções de simplicidade nesta ordem, pois a segunda

[4] Cf. O primeiro corolário da proposição 16 da parte I, onde podemos ler: "(...) em primeiro lugar, que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino" (EI p.16 corol.1).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

deriva da primeira. Para compreender isto melhor, vejamos como Spinoza demonstra a indivisibilidade da substância divina, na proposição 13 da parte I da *Ética*:

> *Proposição 13*. Uma substância absolutamente infinita é indivisível.
> *Demonstração.* Com efeito, se fosse divisível, as partes nas quais se dividiria ou conservariam a natureza de uma substância absolutamente infinita ou não a conservariam. Se consideramos a primeira hipótese, existiriam, então, várias substâncias de mesma natureza, o que (pela prop.5) é absurdo. Se consideramos a segunda hipótese, então (tal como acima), uma substância absolutamente infinita poderia deixar de existir, o que (pela prop. 11) também é absurdo. (EI prop.13)

Para demonstrar a indivisibilidade, Spinoza concebe duas hipóteses de divisão, as quais acabam por se mostrar impossíveis, permitindo, assim, que alcancemos a ausência de partes pelo absurdo da negativa. A primeira hipótese trata de considerar o caso no qual as partes resultantes da divisão conservassem a natureza da substância dividida, e a segunda na qual essas não conservassem esta natureza. Ora, se as partes tivessem a mesma natureza do todo, isso implicaria que há mais de uma substância de mesmo atributo e, portanto, que essas substâncias poderiam ser concebidas uma pela outra, ou seja, não seriam substâncias, afinal, a substância é em si mesma e por si mesma concebida. Aí encontramos a primeira marca da simplicidade da substância, se houvesse divisão o conceito de uma das partes poderia ser formado pelo da outra, ou mesmo o conceito do todo poderia ser formado pelo conceito das partes e vice-versa. Mas assim, da substância não se poderia dizer que seu "conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado". Assim vemos, por esta primeira hipótese, como a simplicidade tomada como "autoconceptibilidade" implica a simplicidade tomada como ausência de partes.

A outra hipótese elencada por Spinoza avalia o caso de as partes da substância não conservarem a sua natureza. Mas assim, a natureza da substância não teria sido conservada, ela teria sido destruída. Ora, como a substância existe necessariamente, isso também seria impossível, donde se conclui que uma substância não pode ser dividida. Mas como isso impacta em nossa leitura acerca da identidade entre substância e atributos?

Esse impacto aparece porque, ao justificar essa identidade, o filósofo argumenta que qualquer mudança acarretaria nos atributos a transformação de uma essência verdadeira numa falsa, ou seja, da existência se passaria imediatamente à

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

inexistência. Dada a simplicidade, a mudança deve seguir uma "lei do tudo ou nada" e, com isso, ser completamente rejeitada. Fosse uma realidade complexa, poder-se-ia conceber uma mudança parcial, mas não é o caso. Dessas considerações, podemos retirar duas definições do complexo, por oposição ao simples: complexa é tanto uma coisa que exige o conceito de outra coisa da qual deva ser formada como a coisa que possui partes. Certamente, nenhum desses é o caso dos atributos.

Esta consideração acerca da simplicidade dos atributos, associada a algo que dissemos antes sobre a substância, já pavimenta o caminho para que possamos responder outra de nossas perguntas. A parte relevante do que dissemos antes é o axioma "5. Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra" (EI ax.5) e a pergunta que ele permite responder é a que versa sobre a relação entre os atributos.

Ora, se os atributos são simples, nenhum deles envolve algum conceito que não o seu próprio. Ademais, dado o axioma 5, se não partilham nenhum conceito, mesmo sendo atributos da mesma substância, um atributo não pode causar o outro e muito menos modificá-lo, haja vista serem imutáveis, como acabamos de relatar. Dessa feita, os atributos devem ser concebidos como causalmente independentes entre si. Mas o que nos faria, então, considerar que se trata de atributos de uma mesma substância? E, mais que isso, Spinoza sustenta esta conclusão da independência dos atributos?

Nosso autor está de acordo com o que deduzimos de suas premissas, tal como podemos ler na seguinte proposição:

> *Proposição 10.* Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo.
> *Demonstração.* Com efeito, o atributo é aquilo que, da substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência (pela def. 4). Portanto (pela def. 3), o atributo deve ser concebido por si mesmo. C. Q. D.
> *Escólio.* Fica claro, assim, que, ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes. Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Está, portanto, longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância. Nada, na natureza, pode, na verdade, ser mais claro do que isto: que cada ente deve ser concebido sob algum atributo e que, quanto mais realidade ou ser ele tiver, tanto mais atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude, ele terá. Como consequência, nada é igualmente mais claro do que o fato de que um ente

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> absolutamente infinito deve necessariamente ser definido (como fizemos na def. 6) como consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência precisa – eterna e infinita (...). (EI prop.10)

Vemos assim, que Spinoza não só admite a simplicidade dos atributos como a demonstra, justamente por estes constituírem a essência da substância. Ademais, o filósofo tira daí a conclusão de que eles são independentes e explica por que não há problema em concebê-los como múltiplos, isso não fere a unidade da substância. Ora, como Deus é o que há de mais real, e como quanto mais atributos algo possui, mais realidade esse algo tem, nada mais natural do que atribuir a Deus, ou substância, uma infinidade de atributos. Ainda assim, sem que sejamos capazes de compreender o conteúdo mesmo desses atributos, soa um tanto abrupta sua reunião infinita numa mesma substância, se não pode haver nada de comum entre eles enquanto atributos, em virtude do que podemos dizer que constituem o mesmo ente?

Para responder a essa questão, precisamos avançar até a segunda parte da *Ética*, onde Spinoza nos diz quantos e quais atributos de Deus podemos conhecer e mais do que isso, nos traz algo de comum entre eles, sem, entretanto, ferir a simplicidade e a independência causal que devem guardar entre si. Spinoza diz que conhecemos apenas dois atributos, a extensão que corresponderia ao mundo físico em nós e ao nosso redor; e o pensamento, que corresponderia ao mundo mental em nós e ao nosso redor. Para compreendermos como Spinoza introduz estes conceitos, devemos antes compreender o corolário da proposição 25 da parte I, pois ele é instrumental nas proposições 1 e 2 da parte II, a partir das quais é estabelecido que pensamento e extensão são atributos da substância. Comecemos, portanto, por considerar a proposição 25, seu escólio e seu corolário:

> *Proposição 25.* Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência.
> *Demonstração.* Se negas isso, então Deus não é causa da essência das coisas e, portanto (pelo ax. 4), essa essência pode ser concebida sem Deus. Mas isso (pela prop. 15) é absurdo. Logo, Deus é causa também da essência das coisas. C. Q. D.
> *Escólio.* Esta prop. segue-se mais claramente da prop. 16. Com efeito, segue-se, desta prop., que, dada a natureza divina, dela se deve necessariamente deduzir tanto a essência quanto a existência das coisas. E, para dizê-lo em uma palavra, no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas as coisas, o que será formulado ainda mais claramente no corol. que se segue.
> *Corolário.* As coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> definida e determinada. A demonstração disso é evidente pela prop. 15 e pela def. 5. (EI prop.25)

A demonstração dessa proposição procede por absurdo. Ou seja, sua verdade é estabelecida a partir do contraste com a falsidade que sua negação tornaria patente. Deus deve ser concebido como causa tanto das existências como das essências porque, de outro modo, ele não seria causa de tudo. Isto, entretanto, já foi estabelecido anteriormente. Assim, fica provado que Deus é causa tanto das existências, como das essências. No escólio, que visa tornar esta proposição mais clara, Spinoza apela à proposição 16, na qual podemos ler que "Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (...)" (EI prop.16). Dessa maneira, as coisas particulares, suas essências e suas existências, tais como causadas por Deus, só podem se tratar de afecções, ou seja, modificações dos atributos divinos: os modos, dos quais falaremos mais tarde. Por enquanto, o que precisamos reter é que por afecções, modificações nos próprios atributos, é originada a realidade dos modos, essa que percebemos e que nos constitui. Vejamos agora, como, com base neste trecho, Spinoza estabelece tanto o pensamento como a extensão enquanto atributos Divinos.

> *Proposição 1*. O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante.
> *Demonstração.* Os pensamentos singulares, ou seja, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira definida e determinada (pelo corol. da prop. 25 da P. 1). Pertence, portanto, a Deus (pela def. 5 da P. 1) um atributo, a respeito do qual se pode dizer que todos os pensamentos singulares envolvem o seu conceito, e pelo qual eles também são concebidos. O pensamento é, pois, um dos infinitos atributos de Deus, o qual exprime a essência eterna e infinita de Deus (veja-se a def. 6 da P. 1), ou seja, Deus é uma coisa pensante. C. Q. D.
> *Escólio.* Esta prop. torna-se igualmente evidente por podermos conceber um ente pensante infinito. Com efeito, quanto mais coisas um ente pensante pode pensar, mais realidade ou perfeição concebemos que ele contém. Portanto, um ente que pode pensar infinitas coisas, de infinitas maneiras, é, em sua capacidade de pensar, necessariamente infinito. Como, pois, considerando apenas o pensamento, concebemos um ente infinito, então o pensamento é, necessariamente (pelas def. 4 e 6 da P. 1), um dos infinitos atributos de Deus, tal como queríamos demonstrar.
> *Proposição 2*. A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa.
> *Demonstração.* Procede-se como na demonstração da prop. precedente. (EII prop.1 e EII prop.2)

Como foi estabelecido no corolário da proposição 25 da parte I, devemos considerar que as coisas definidas e determinadas são modos. Ora, como analisaremos em mais detalhe mais tarde, o conceito de modo aparece na definição 5 da parte I onde se lê: "Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido" (EI def.5). Dessa forma, se há pensamentos singulares, definidos e determinados, eles só podem ser modos. Em sendo modos, devem ser concebidos por outra coisa que envolve seu conceito, a saber: o pensamento. Assim, o pensamento é aquilo que é em si mesmo e por si mesmo é concebido e também aquilo no qual os seus modos são e pelo qual eles são concebidos.

No escólio a esta proposição, Spinoza oferece uma argumentação alternativa, que mais uma vez reforça o caráter de independência e simplicidade dos atributos e, portanto, da própria substância. O filósofo afirma que somos capazes de conceber um ente pensante infinito. Ora, se o pensamento pode ser concebido como algo que subsiste como infinito, isto apenas aponta para o fato de que seu conceito se sustenta por si mesmo, não necessitando de outro conceito do qual deva ser formado. Se é assim, ele é simples e pode ser considerado como uma das faces da substância, ou seja, um de seus infinitos atributos.

Por fim, cabe notar que os mesmos argumentos podem ser aplicados ao caso da extensão. É interessante notar que Spinoza escolheu demonstrar em detalhe o caso do pensamento e não da extensão. Provavelmente isto se deve ao fato de que era comum em sua época que se considerasse o pensamento como um atributo divino, já o corpo, ou extensão, era posto, via de regra, fora de Deus. Desse modo, fazer com que seu interlocutor concorde com a atribuição do pensamento a Deus implica que ele concorde também com a atribuição da extensão. Ainda há espaço para a retórica no interior do método geométrico.

Agora que sabemos quantos e quais são os atributos divinos que podemos conhecer, cabe responder por que são apenas esses dois que conhecemos e em seguida apresentar o que pode haver de comum entre eles que não viole sua independência e simplicidade. A respeito da primeira questão, Spinoza dá uma resposta direta, num dos axiomas da parte II: "5. Não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos do pensar" (EII ax.5). Se é assim, não teríamos como detectar, seja por nossos sentidos, seja pelos esforços de nossa razão, algo que não fosse pensamento ou extensão. Se um axioma não for capaz de convencer o leitor, pedimos que ele tente aplicar a quaisquer outros conceitos o teste que podemos construir a partir do último escólio que citamos. Há algum conceito, além do pensamento e da extensão, que pode ser considerado como infinito e simples, subsistindo por si mesmo? Caso o leitor encontre algum, Spinoza

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

seria obrigado a conceber que foi descoberto mais um dos atributos divinos e, com isso, rever o axioma 5 da parte II.

Enfim reunimos os elementos que nos permitirão compreender o que mais pode haver de comum entre os atributos. Tal resposta é encontrada na sétima proposição da parte II da *Ética*, onde se estabelece o "paralelismo" entre os atributos. Vale ressaltar que o termo paralelismo não é empregado pelo próprio Spinoza, tendo sido primeiramente utilizado por Leibniz. Um dos comentadores que encontra nessa noção algo de interessante para exprimir o pensamento de Spinoza é Deleuze[5]. Como o nome e a nota sugerem, o tipo de comunidade que haverá entre os atributos é uma correspondência. Não se trata, portanto, de uma comunidade de natureza, que violaria sua independência e simplicidade, mas mais propriamente um isomorfismo. Vejamos a proposição onde isso se estabelece:

> *Proposição 7.* A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas.
> *Demonstração.* É evidente pelo ax. 4 da P. 1. Com efeito, a ideia de qualquer coisa causada depende do conhecimento da causa da qual ela é o efeito.
> *Corolário.* Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue da natureza infinita de Deus segue-se objetivamente, em Deus na mesma ordem e segundo a mesma conexão da ideia de Deus. (EII prop.7)

Vemos, portanto, que o que deve haver de comum entre os atributos é a ordem e a conexão entre suas modificações. Spinoza baseia este isomorfismo no mesmo axioma que funda seu método genético. Logo, há sempre uma face mental e outra extensa para cada acontecimento, para cada existência. O que garante isso não é uma mera coincidência, mas o fato de que ambos os atributos exprimem a mesma substância e, portanto, tudo o que se passa num deve passar-se da mesma forma no outro, não por espelhamento, mas porque causas isomórficas produzem efeitos isomórficos, os quais, por sua vez, ao tornarem-se causas, dão continuidade a esta infinita cadeia do ser, constituída por Deus e suas modificações. Ao introduzir essa noção de paralelismo, Deleuze resume bem o que está em jogo no estabelecimento desse isomorfismo para Spinoza:

[5] Mas a palavra "paralelismo", que não é de Espinosa, será motivo de desconfiança. Parece que Leibniz a criou, empregando-a por sua própria conta para designar essa correspondência entre séries autônomas ou independentes. (DELEUZE, 2017, p.116)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Leibniz cria a palavra “paralelismo”, mas, por conta própria, ele a invoca de maneira muito geral e pouco adequada: é certo que o sistema de Leibniz implica uma correspondência entre séries autônomas, substâncias e fenômenos, sólidos e projeções, mas os princípios dessas séries são singularmente desiguais. (Da mesma maneira, quando Leibniz fala com mais precisão, ele invoca mais a imagem da projeção do que a das paralelas.) Inversamente, Espinosa não emprega a palavra “paralelismo”; contudo essa palavra convém ao seu sistema, porque ele estabelece a igualdade dos princípios, de onde decorrem as séries, independentes e correspondentes. Ainda aí, dá pra ver bem quais são as intenções polêmicas de Espinosa. Pelo seu estrito paralelismo, Espinosa recusa toda analogia, toda eminência, toda forma de superioridade de uma série sobre a outra, toda ação ideal que suporia uma preeminência: não há superioridade do atributo pensamento sobre o atributo extensão. E, a identidade de ser, irá mais longe ainda: os modos de atributos diferentes são uma única e mesma modificação que difere apenas pelo atributo. Por meio dessa identidade de ser, ou unidade ontológica, Espinosa recusa a intervenção de um Deus transcendente que colocaria cada termo de uma série em acordo com um termo da outra, ou ainda, que conciliaria as séries uma sobre a outra, em função de seus princípios desiguais. (DELEUZE, 2017, p.117-118)

Com o objetivo de reter o que há de essencial para nós neste trecho, convém compararmos as noções de paralelismo e projeção. Ainda que estas possam ter sido usadas na intenção de indicar uma mesma realidade em Leibniz, como Deleuze sugere, trata-se de noções opostas. A projeção é o mecanismo pelo qual um objeto produz uma sombra. Quando o objeto se move, podemos observar a sombra se movendo da mesma forma. Em que isso difere do paralelismo? É que a sombra não tem realidade própria e não se move por si. A origem do movimento dela está no objeto que a projeta. Não faria sentido supor que o objeto acompanhe a sombra, muito menos que sombra e objeto fossem independentes. O objeto é o termo primeiro e a sombra, o termo segundo, derivado, que apenas o acompanha. Não é isso que ocorre entre retas paralelas. Cada uma tem seu próprio princípio, seguindo ambas na mesma direção sem que uma dirija a outra, sem que uma tenha origem na outra. Daí Deleuze afirmar que o paralelismo exclui uma analogia, na qual um termo é modelo e o outro análogo, a eminência, na qual um termo é superior e outro inferior. Além disso, Deus e seus atributos são o mesmo. Assim, já que nele não há distinção entre essência e existência, também não seria o caso de supor séries desiguais e que Deus viria de fora para torná-las isomórficas. Elas já são Deus e, por isso, são iguais de princípio, sem necessidade de qualquer interação entre elas, ou conciliação posterior. Aí está o que há de comum entre os atributos divinos, mas que não viola nem sua independência, nem sua simplicidade. Nenhum pensamento afeta nenhuma extensão e vice-versa, não há nada de extensão no pensamento, nem

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

nada de pensamento na extensão. Ainda assim, exprimem uma mesma ordem e concatenação, pois exprimem a essência de uma única substância divina.

Com este último trecho, enfim respondemos a quase todas as perguntas que levantamos no início desta seção, faltando apenas uma. Antes que nos voltemos para ela, façamos uma breve recapitulação. Perguntamo-nos quais são os infinitos atributos – por óbvio, não podemos conhecer todos –, mas apresentamos o argumento de Spinoza para que concebamos extensão e pensamento como atributos divinos. Em seguida, perguntamos quais relações os atributos têm entre si: vimos que são independentes causalmente, pois são simples, ou seja, um não envolve o conceito do outro. Ainda assim, constituem uma unidade ontológica, um mesmo ser, o que se expressa no paralelismo entre eles. A seguir, nos perguntamos pela relação entre os atributos e a substância e pudemos concluir que eles são idênticos a ela, que não há um substrato independente dos atributos ao qual eles sejam atribuídos, mas que eles já são a própria substância, posto que, nela, essência e existência são o mesmo.

Por fim, nos perguntávamos se os atributos são seres reais, afinal, em sua definição aparece o intelecto, sugerindo que pudessem ser apenas entes de razão, ou seja, seres cuja realidade dependeria de nosso modo de pensar e não seres existentes por si. Voltemo-nos a essa questão, não sem antes recordarmos a definição dos atributos: "4. Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência" (EI def.4). Seriam os atributos apenas percepções do intelecto sem lastro na realidade?

> Se os atributos remetem essencialmente a um entendimento que os percebe ou os compreende, isso acontece, antes de tudo, porque exprimem a essência da substância, e porque a essência infinita não é exprimida sem se manifestar "objetivamente" no entendimento divino. É a expressão que funda a conexão com o entendimento, e não o inverso. (DELEUZE, 2017, p.21)

Neste trecho, Deleuze afirma que a expressão é a razão pela qual os atributos são remetidos ao intelecto na sua definição. É que a expressão se realiza num processo de explicação, pelo qual a coisa se expressa, se desenvolve (se explica) ao mesmo tempo em duas metades: enquanto ser formal em seu atributo e enquanto ser objetivo na ideia, ou seja, no atributo pensamento. Assim, por envolver uma explicação, a expressão remete ao entendimento, como momento objetivo (por oposição a formal) daquilo que se expressa. Dessa maneira, para compreender em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

mais detalhe a realidade dos atributos, convém que nos detenhamos brevemente na noção de expressão.

> Em primeiro lugar, a substância se exprime em seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Em segundo lugar, porém, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação. Veremos que o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas. De fato, Deus produz uma infinidade de coisas porque sua essência é infinita; mas como ele tem uma infinidade de atributos, produz necessariamente essas coisas em uma infinidade de modos, cada um dos quais remete ao atributo no qual está contido. A expressão não é, em si mesma, uma produção, mas o devém, em seu segundo nível, quando é o atributo que se exprime, por sua vez. Inversamente, a expressão-produção encontra seu fundamento em uma expressão primeira. Deus se exprime por si mesmo "antes" de exprimir-se em seus efeitos; Deus se exprime constituindo por si a natureza naturante, antes de se exprimir produzindo em si a natureza naturada. (DELEUZE, 2017, p.16-17)

Aqui Deleuze distingue dois níveis da expressão. Em primeiro lugar a expressão da substância nos atributos. Desse nível o autor diz se tratar de "verdadeira constituição, quase uma genealogia". Trata-se de uma *verdadeira* constituição pois os atributos são o que constitui a essência da substância imediatamente, não se ligando a ela, mas sendo-a. Já o quesito "genealogia" fica no *quase* pelo mesmo motivo. Enquanto a substância é causa de si, ou seja, tem uma essência que envolve a existência, não faria sentido imaginar para sua essência uma gênese. Os atributos aparecem, portanto, como as expressões constituintes eternas de Deus, imediata e necessariamente.

A verdadeira gênese, ou seja, a produção das coisas, começa no segundo nível, pois aí aparece pela primeira vez uma diversidade de essência: os modos. Os atributos são a própria essência da substância, já os modos exprimem esta essência de uma maneira definida e determinada. É esta diversidade de essência entre os modos e os atributos, ou dito de outra maneira entre os modos e a substância, que explica por que a "expressão não é, em si mesma, uma produção, mas o devém". É que a substância, por ser causa de si, não pode ser tomada como objeto de produção, enquanto os modos, por terem uma essência que não envolve a própria existência, só podem vir a ser como produzidos pela substância. Ainda não é o momento de tratarmos dos modos. Sendo assim, retomemos nosso caminho, em que sentido devemos compreender a noção de expressão, de que maneira ela articula substância, atributos e modos?

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Explicar é desenvolver. Envolver é implicar. Os dois termos, entretanto, não são contrários: indicam apenas dois aspectos da expressão. Por um lado, a expressão é uma explicação: desenvolvimento daquilo que se exprime, manifestação do Uno no múltiplo (manifestação da substância nos seus atributos e, depois, dos atributos nos seus modos). Mas, por outro lado, a expressão múltipla envolve o Uno. O Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo aquilo que o manifesta: nesse sentido, a expressão é um envolvimento. (DELEUZE, 2017, p.19)

Vemos, portanto, que a expressão é uma articulação entre uno e múltiplo. Esta articulação se dá em dois momentos distintos e em cada um deles pode ser lida em duas direções. O primeiro momento é a relação entre substância e atributos. A unidade da substância se exprime, ou seja, é explicada, na multiplicidade dos atributos. O segundo momento, do qual trataremos mais tarde neste trabalho, refere-se à manifestação da multiplicidade dos modos a partir da unidade do atributo do qual dependem. Já as duas direções em que essa expressão pode ser lida são a explicação e a implicação. Por um lado, podemos dizer que os atributos explicam a essência da substância, por outro, isso se dá na mesma medida em que essa essência está implicada em cada um desses atributos. O uno se desenvolve (se explica) em cada um dos seus múltiplos atributos, sem, entretanto, deixar de estar neles envolvido (estar neles implicado). O mesmo vale para a relação entre atributos e modos.

Tudo isso, entretanto, não parece ainda capaz de tornar claro por que se menciona o intelecto, ou entendimento, na compreensão dos atributos. A pista que devemos buscar neste último trecho que citamos de Deleuze é a noção de "uno". Em que sentido se pode dizer que os atributos são um, mesmo sendo eles infinitos? Ou, melhor, em que sentido os atributos podem ser um, sem deixarem de ser infinitos?

Já mostramos, a partir do paralelismo, que os atributos têm em si a mesma ordem e conexão por constituírem a mesma substância. Já mostramos, pela proposição 10, que eles são idênticos à substância, por constituírem a sua essência e dela não poderem ser distinguidos. Mas se é assim, por que a própria diferença entre eles não é suprimida? Como se distinguem os atributos? Ou, reformulando mais uma vez a questão: "Qual é o tipo de distinção no infinito? Que tipo de distinção pode ser levado ao absoluto, à natureza de Deus?" (DELEUZE, 2017, p.30). Para que possamos responder a essa questão, convém primeiro conhecer

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

quais são os tipos de distinções. Dessa maneira, poderemos avaliá-las e descobrir se alguma delas é adequada para pensar a relação entre os atributos divinos. Na obra *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza expõe esta tipologia:

> Há três espécies de distinções entre as coisas - a Real, a Modal e a distinção de Razão: Passemos à simplicidade de Deus. Para entender bem esse atributo, é preciso lembrar-se do que Descartes indicou, nos *Princípios de Filosofia* (Parte 1, artigos 48 e 49), a saber: que não há nada na natureza das coisas fora das substâncias e seus modos, de onde é deduzida esta tripla distinção (artigos 60, 61 e 62), qual seja, a Real, a Modal e a distinção de Razão. Diz-se que há distinção Real entre duas substâncias quer elas sejam de atributo diferente ou que tenham o mesmo atributo, como, por exemplo, o pensamento e a extensão ou as partes da matéria. E se reconhece essa distinção no fato de que cada uma delas pode ser concebida e, por consequência, existir sem o apoio da outra. Quanto à distinção Modal, Descartes mostra que ela é dupla: de uma parte, a que existe entre um modo de uma substância e a própria substância; de outra parte a que existe entre dois modos de uma e mesma substância. E nós reconhecemos esta última pelo fato de que, podendo ser concebida sem o apoio da outra, os dois modos não podem ser concebidos sem apoio da substância de que eles são modos. No tocante à primeira espécie de distinção modal, nós a reconhecemos pelo fato de que, podendo a substância ser reconhecida sem seu modo, o modo não pode sê-lo sem a substância. Uma distinção de Razão, enfim, existe entre uma substância e seu atributo como quando a duração é distinguida da extensão. E se conhece essa distinção pelo fato de que tal substância não pode ser concebida sem tal atributo. (SPINOZA, 2014a, p.292-293)

Spinoza enumera três tipos de distinções, a real, a modal e a de razão. A distinção real seria aquela que existe entre duas ou mais substâncias. Em seguida, Spinoza menciona a distinção modal. Esta se daria entre uma substância e um modo seu, por exemplo entre nós e Deus, ou entre dois modos de uma mesma substância, por exemplo, entre dois modos de Deus, um gato e uma capivara. Por fim, a terceira e última distinção: a de razão. Aqui Spinoza parece se reportar ao que buscávamos, a saber: que esta distinção "existe entre uma substância e seu atributo". Entretanto, há alguns elementos desse trecho que colocam em dúvida se é esta tríplice tipologia de distinções que devemos utilizar para interpretar a *Ética*.

Primeiramente está o fato de que Spinoza demonstra o fundamento dessas distinções se valendo da filosofia de Descartes. Ora, o que vale para Descartes deve valer para Spinoza? Sobretudo após este ter elaborado sua própria obra? Naturalmente que esta resposta não pode ser apenas uma afirmativa ou negativa ingênua, ainda mais se considerarmos sua amplitude. Portanto, situemos a questão ao que nos compete aqui. O fundamento aludido por Spinoza neste trecho para esta distinção entre distinções é que não há nada na natureza das coisas fora das substâncias e seus modos. Ora, apesar de inúmeras divergências, sobre este ponto

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

devemos considerar que há acordo entre os dois pensadores. Isso pode ser provado por uma breve citação da *Ética*, que em seu primeiro axioma diz assim: "Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa" (EI ax.1). Ora, o que é em si mesmo é a substância e o que é em outro são seus modos. Portanto, se essa é a premissa que nos permite concluir por esta tríplice distinção, devemos conceder que o autor da *Ética* concorda com ela.

A segunda dificuldade levantada por este trecho está em que ele admite que a distinção real poderia ser dada entre substâncias seja de mesmo atributo, seja de atributos diferentes. Em seguida, Spinoza exemplifica como substâncias de atributos diferentes a extensão e o pensamento. Temos aí um triplo problema. Primeiro, que na *Ética* não pode haver mais de uma substância. Segundo, que não pode haver mais de uma substância de mesmo atributo. Terceiro, que pensamento e extensão são atributos da mesma e única substância, Deus, e não substâncias a título próprio. Isso significa que o pensamento de Spinoza teria se alterado tanto desde a redação desse trecho que não poderíamos tomá-lo como útil para interpretar a *Ética*? Acreditamos que não, e isso pelos motivos que já apresentamos. O que muda dos *Pensamentos Metafísicos* à *Ética*, nesse ponto, são os exemplos, mas não as distinções, afinal, o que as fundamenta se mantém o mesmo: não há nada na natureza além do que é e deve ser concebido por si e do que é e deve ser concebido por outro. Avaliemos, portanto, cada uma dessas distinções, verificando se alguma delas pode ser "levada ao absoluto".

Comecemos pela distinção de razão. O exemplo fornecido por Spinoza neste trecho é entre a extensão e uma propriedade sua: a duração. Vejamos o trecho mais detidamente: "Uma distinção de Razão, enfim, existe entre uma substância e seu atributo como quando a duração é distinguida da extensão. E se conhece essa distinção pelo fato de que tal substância não pode ser concebida sem tal atributo" (SPINOZA, 2014a, p.293). À primeira vista pode parecer que esta distinção se aplicaria ao nosso caso, afinal, estamos procurando justamente uma distinção que se aplique aos atributos da substância, isso, entretanto, não resiste a um exame mais atento.

Aqui, Spinoza afirma que se pode reconhecer a distinção de razão pelo fato de que não se pode conceber a substância sem o atributo que dela se distingue desta maneira. Ocorre que, como vimos na proposição 10 da parte I, cada atributo deve ser concebido como existindo por si mesmo. Ou seja, na medida em que os atributos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

são concebidos por si mesmos e são distintos, o conceito de um não envolve o conceito de outro, ou seja, podemos conceber qualquer um deles sem nos referirmos a qualquer um dos outros. Ora, se o que buscamos é a distinção que existe entre os atributos e se a distinção de razão se dá entre duas coisas que não podem ser concebidas uma sem a outra, como a duração e a extensão, então esta não pode ser a distinção entre os atributos. De fato, não há extensão no pensamento, nem pensamento na extensão, ou como diz Spinoza:

> Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. (EI prop.10 esc.)

Ora, se cada atributo é concebido sem a mediação do outro e se as coisas distintas entre si por uma distinção de razão não podem ser concebidas uma sem a outra, então, claramente não é por uma distinção de razão que os atributos se distinguem entre si.[6]

Igualmente evidente é que não se pode pensar a distinção entre os atributos como uma distinção modal. No trecho acima, dos *Pensamentos Metafísicos*, o filósofo apresenta duas situações nas quais se aplica uma distinção modal. Primeiramente entre uma substância e um modo seu e, em segundo lugar, entre dois modos de uma mesma substância. Não se pode considerar que a distinção entre extensão e pensamento seja equivalente a uma distinção entre uma substância e um modo seu. Afinal, nesse caso, seria como se um deles fosse em si mesmo e o outro concebido a partir dele. Ora, como acabamos de mostrar, cada um dos atributos é concebido por si, de maneira que um não pode ser pensado como existindo no outro. Além disso, não se pode considerar que sejam ambos modos da mesma substância, precisamente pela mesma razão. Isto é, se fossem modos deveriam ser concebidos por outra coisa, mas, sendo atributos, isto é, constituindo a essência da substância, cada um deles deve ser concebido por si mesmo. Portanto, não se trata de uma distinção modal.

Resta-nos, enfim, apenas a distinção real. Todavia, ainda é possível construir um argumento pelo qual mesmo essa distinção pareceria não se aplicar ao caso em questão. Ocorre que ao comentar esse tipo de distinção, Spinoza a reputa como uma

[6] Para uma abordagem que considera a distinção dos atributos como uma distinção de razão, ver MELAMED, 2018, p.95-102.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

distinção entre substâncias. Ora, na *Ética* há apenas uma substância[7], dessa feita, não poderia haver outra substância, para além da única, com relação à qual ela pudesse ser realmente distinguida. É aí que convém considerar Deleuze[8], que argumenta que Spinoza provoca uma mutação no conceito cartesiano de distinção real:

> Reencontramos em Descartes sempre a mesma relutância em conceber uma distinção real entre coisas que não estariam em sujeitos diferentes, isto é, que não seriam acompanhadas por uma divisão no ser ou por uma distinção numérica. Ora, o mesmo não acontece em Espinosa: na sua concepção de uma distinção real não numérica, não será difícil reencontrar a distinção formal de Escoto. Mais do que isso, com Espinosa a distinção formal deixa de ser um mínimo de distinção real, tornando-se toda a distinção real e dando a esta um estatuto exclusivo. (DELEUZE, 2017, p.68-69)

Neste pequeno trecho, o comentador já nos fornece a chave de interpretação da distinção entre os atributos. Trata-se de uma distinção real não numérica. Ou seja, uma distinção que não implica uma diferença de número entre os atributos. Neste ponto, Spinoza se distancia de Descartes, apesar de esse ser um autor que influenciou sua tipologia das distinções, como vimos explicitamente nos *Pensamentos Metafísicos*, para aproximar-se de Duns Escoto, autor para o qual há uma distinção real não numérica: a distinção formal. Ainda assim, cabe perguntar: por que seria inadequado pensar os atributos como numericamente distintos entre si?

> Se houvesse várias substâncias de mesmo atributo, elas deveriam se distinguir pelos modos, o que é absurdo, já que, por natureza, uma substância é anterior a seus modos e não os implica: esta é a via breve, em I, 5. Mas a demonstração positiva aparece mais adiante, em um escólio de I, 8: duas substâncias de mesmo atributo seriam distintas apenas *in numero*; ora, as características da distinção numérica excluem a possibilidade de fazer dela uma distinção real ou substancial.
>
> De acordo com esse escólio, uma distinção não seria numérica se as coisas não tivessem o mesmo conceito ou a mesma definição; mas essas coisas não seriam distintas se não houvesse fora da definição uma causa exterior por meio da qual elas existiriam em tal número. Duas ou mais coisas numericamente distintas supõem, portanto, outra coisa além do seu conceito. Eis por que substâncias só poderiam ser numericamente distintas caso se referissem a uma causalidade externa capaz de produzi-las (...). (DELEUZE, 2017, p.34)

[7] Como atesta um corolário da proposição 14 da parte I: "Corolário 1. Disso se segue, muito claramente, em primeiro lugar, que Deus é único, isto é (pela def. 6), que não existe, na natureza das coisas, senão uma única substância, e que ela é absolutamente infinita, como já havíamos sugerido no esc. da prop. 10." (EI prop.14 corol.1)

[8] Agradeço a Fernando Maia por chamar atenção para este ponto.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Neste trecho, Deleuze visa justificar por que não poderia haver duas substâncias de mesmo atributo. A estratégia que ele utiliza, entretanto, será de interesse para nossa presente questão. Ocorre que o comentador argumenta que a distinção entre substâncias de mesmo atributo deveria forçosamente ser uma distinção numérica, mas, segundo sua defesa, uma substância não pode ser distinguida de nada por uma distinção deste tipo. Ora, se na essência da substância não cabe distinção numérica e se os atributos são a essência da substância, a partir do argumento de Deleuze podemos concluir que os atributos não são numericamente distintos entre si. Reconstruamos o argumento para melhor compreendê-lo.

Deleuze refere-se aqui ao segundo escólio da proposição 8 da parte I da *Ética*, vejamos o que este trecho diz:

> 1. A definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida. Disso se segue que: 2. Nenhuma definição envolve ou exprime um número preciso de indivíduos, pois ela não exprime nada mais do que a natureza da coisa definida. A definição do triângulo, por exemplo, não exprime nada além da simples natureza do triângulo: ela não exprime um número preciso de triângulos. 3. Deve-se observar que, para cada coisa existente, há necessariamente alguma causa precisa pela qual ela existe. 4. Enfim, deve-se observar que essa causa, pela qual uma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (pois, como sabemos, à sua natureza pertence o existir) ou deve existir fora dela. Isso posto, segue-se que, se existe, na natureza, um número preciso de indivíduos, deve necessariamente haver uma causa pela qual existe tal número de indivíduos: nem mais nem menos. (EI prop.8 esc.2)

Nesse breve trecho, já encontramos tudo o que necessitamos para mostrar que a distinção numérica não pode aplicar-se à essência da substância, e portanto, também não se aplica aos seus atributos, que constituem esta essência. O ponto aqui é o seguinte: para que algo exista são necessários pelo menos dois componentes, por um lado a essência e definição da coisa e por outro uma causa precisa pela qual ela vem a existir. Ora, a essência, por tratar apenas da coisa definida, não refere um número preciso de indivíduos. Portanto, se há um número preciso de indivíduos isto tem de ser dado pelas causas que os colocam na existência. Vejamos como isso se desenrola no caso da substância.

Ora, na substância não há distinção entre essência e existência. Nesse sentido, ela é dita causa de si mesma. Mas, se nenhuma essência envolve um número preciso de indivíduos e a causa da existência da substância é a sua própria essência, então o número não está envolvido em seu conceito. Dessa maneira, não se pode conceber

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

a substância como numericamente distinta de nada, esta distinção simplesmente não cabe no seu caso. Além disso, se os atributos são a sua essência, deles também não se pode dizer que sejam numericamente distintos entre si, nem numericamente distintos de mais nada. Nesse sentido é que podemos dizer que os atributos são um. Não porque propriamente se aplica a eles a quantidade um, mas porque todo número lhes é estranho. Convém que estendamos à substância esta conclusão e que assim compreendamos o monismo de Spinoza, Deus é único na mesma medida em que é indiferente ao número[9].

Assim, sabendo que a distinção entre atributos deve ser real sem ser numérica, fica claro em que sentido se pode aplicar a este caso a noção escotista de distinção formal.

> Porém, sendo ditos formalmente e positivamente de Deus, como os atributos infinitos ou os nomes divinos não introduziriam em Deus uma pluralidade correspondente às suas razões formais, às suas quididades distintas?
> É a esse problema que Escoto aplica um dos seus conceitos mais originais, que vem completar o da univocidade: a ideia da distinção formal. Esta diz respeito à apreensão de quididades distintas, que nem por isso deixam de pertencer a um mesmo sujeito. Ela remete, evidentemente, a um ato do entendimento. Mas, aqui, o entendimento não se contenta em exprimir uma mesma realidade sob dois aspectos que poderiam existir à parte em outros sujeitos, nem exprimir uma mesma coisa em diversos graus de abstração, ou exprimir analogicamente alguma coisa com relação a outras realidades. Ele apreende objetivamente, formas atualmente distintas, mas que, como tais, compõem um único e mesmo sujeito. Entre animal e racional não existe somente uma distinção de razão como entre *homo-humanitas;* é preciso que a própria coisa esteja "estruturada segundo a diversidade pensável do gênero e da espécie". A distinção formal é mesmo uma distinção real, porque ela exprime as diferentes camadas de realidades que formam ou constituem um ser. Nesse sentido, ela é dita *formalis a parte rei* [formal por parte da coisa] ou *actualis ex natura rei* [atual da natureza da coisa]. Mas ela é um mínimo de distinção real, porque as duas quididades, realmente distintas, coordenam-se e compõem um ser único. *Real e todavia não numérico*, é esse o estatuto da distinção formal. Deve-se ainda reconhecer que, no finito, duas quididades como animal e racional só comunicam pelo terceiro termo ao qual são idênticas. Mas não é assim no infinito. Dois atributos levados ao infinito, serão ainda formalmente distintos, mesmo sendo ontologicamente idênticos. Como diz E. Gilson, "a infinidade por ser uma modalidade do ser (e não um atributo), pode ser comum a razões formais quididativamente irredutíveis, e conferir a elas a identidade no ser, sem suprimir sua distinção na formalidade". Portanto, dois atributos de Deus, por exemplo Justiça e Bondade, são nomes divinos que designam um Deus absolutamente uno, ao mesmo tempo em que significam quididades distintas. Nisso existem como que duas ordens, a ordem da razão formal e a ordem do ser, sendo que a pluralidade de uma se concilia com a simplicidade da outra. (DELEUZE, 2017, p.67-68)

[9] A esse respeito, a Carta 50: "Mas sendo a existência de Deus sua própria essência, não há dúvida que dizer que Deus é só e único mostra ou que dele não se tem uma ideia verdadeira, ou que dele se fala impropriamente" (SPINOZA, 2014c, p.219).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

O trecho acima interessa para nossa questão por três razões. Primeiro, porque explica o que a distinção formal não é, em seguida, porque explica o que ela é e, por fim, com base nisso, demonstra em que sentido ela conjuga a unidade da substância e a pluralidade dos atributos. Vamos por partes.

A distinção formal não se refere a realidades que poderiam ser ditas de sujeitos distintos. Ou seja, pensamento, extensão e quaisquer atributos não poderiam pertencer a substâncias distintas, o que está de acordo com o que defende Spinoza. Além disso, ela não se refere a uma distinção por analogia ou graus de abstração. Imaginar o pensamento ou a extensão como análogos ou distintos por uma distinção de grau incorreria no absurdo de tornar um concebível a partir do outro, atentando contra sua simplicidade, a qual já demonstramos.

Do ponto de vista positivo, a distinção formal é real sem ser numérica, o que se encaixa precisamente nas condições que havíamos mostrado que Spinoza deve seguir. Afinal, na distinção real, os objetos assim distintos são compreendidos de modo independente entre si, tal como devem ser compreendidos os atributos. Devem, entretanto, ser numericamente idênticos, afinal, o número não se aplica à substância ou aos atributos, pois isso implicaria uma causa exterior para eles, o que incorreria no absurdo de supor algo exterior a Deus.

Quando menciona bondade e justiça, o trecho se refere às quididades do Deus cristão de Escoto, e, portanto, diferentes dos atributos do Deus de Spinoza. O argumento, entretanto, pelo qual se deve considerar que estes atributos divinos, seja em Spinoza, seja em Escoto, devem ser considerados como constituindo camadas de uma mesma unidade ontológica é apresentado por Deleuze a partir de Gilson. É que os atributos divinos compartilham a mesma modalidade, ou seja, são levados ao infinito, são absolutos, e nesta medida convergem num mesmo ser. Nada mais é infinito tal como Deus o é, mas se os atributos são assim infinitos é porque são o próprio Deus, o que, aliás, a doutrina da identidade entre a essência e existência de Deus atesta e a qual já demonstramos anteriormente. Por fim, para encerrar esta discussão acerca da distinção formal entre os atributos resta explicitar com mais detalhe o lugar do intelecto, ou entendimento, presente na sua definição. Acompanhemos Deleuze mais uma vez:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> O papel do entendimento é aquele que lhe cabe numa lógica da expressão. Essa lógica é o resultado de uma longa tradição estoica e medieval. Distinguimos numa expressão (por exemplo, numa proposição) aquilo que ela exprime e aquilo que ela designa. O exprimido é como o sentido que não existe fora da expressão; ele remete, pois, a um entendimento que o apreende objetivamente, isto é, idealmente. Mas ele se diz da coisa, e não da própria expressão; o entendimento o conecta ao objeto designado, como essência desse objeto. Então, concebemos que nomes possam se distinguir por seu sentido, mas que esses sentidos diferentes sejam conectados ao mesmo objeto designado, do qual eles constituem a essência. Na concepção espinosista dos atributos há uma espécie de transposição dessa teoria do sentido. Cada atributo é um nome ou uma expressão distinta; o que ele exprime é como que seu sentido; mas se é verdade que o exprimido não existe fora do atributo, ele não está menos conectado à substância que ao objeto designado por todos os atributos; assim, todos os sentidos exprimidos formam o "exprimível" ou a essência da substância. Desta, por sua vez, será dito que ela se exprime nos atributos. (DELEUZE, 2017, p.65-66)

Compreendemos enfim por que o entendimento aparece na definição dos atributos e por que isso não implica que eles tenham entre si uma mera distinção de razão. Ocorre que os atributos são concebidos por Spinoza como exprimindo a essência da substância. Esta noção de expressão implica um sentido, uma essência exprimida, que pode ser expressa de uma infinidade de formas (os infinitos atributos). Entretanto, o que garante que esta pluralidade formal encontre uma unidade objetiva é o fato de que o entendimento capta objetivamente esse mesmo sentido. Fica claro, portanto, que o entendimento mencionado na definição dos atributos, como não poderia ser diferente, é o entendimento divino. Ao dizer que os atributos constituem a essência da substância tal como percebidos pelo intelecto é do entendimento do próprio Deus que Spinoza está falando. Entendimento que a tudo concebe objetivamente, verdadeiramente, tal como é em si mesmo. Discorreremos sobre esta noção de verdade mais detidamente no momento oportuno, por hora cabe recapitular o que alcançamos até aqui, tendo respondido todas as questões que nos colocamos acerca dos atributos, bem como de sua relação com a substância.

Os atributos constituem verdadeiramente a essência divina, não sendo ilusões. Além disso, são distintos entre si por uma distinção formal que capta uma diversidade real, embora não numérica, na substância. Não há diferença entre essência e existência na substância e o mesmo vale para os seus atributos, que não se predicam dela, mas a constituem diretamente. Além disso, os atributos são simples e independentes, como a substância, devendo ser concebidos um sem a mediação do outro. Disso, entretanto, não se conclui que não tenham nada em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

comum, pois exprimem um mesmo sentido, a essência da mesma realidade substancial. É por isso que guardam em si a mesma ordem e concatenação entre suas modificações, o paralelismo. Há uma infinidade de atributos, mas só podemos conhecer dois: extensão e pensamento. Se isso ocorre é porque não percebemos nada além de corpos extensos e ideias e porque não concebemos nenhuma realidade simples que possa ser infinita e subsistir por si, além dessas duas.

Concluída esta etapa a respeito dos atributos, vamos aos modos.

2.3
Modos

Como aludimos no início deste texto, os modos podem ser concebidos como finitos ou infinitos e o problema que pretendemos colocar para Spinoza se nos apresenta exatamente na articulação (ou ausência dela) entre essas duas supostas realidades. Colocar esse problema agora, entretanto, seria alterar a ordem das razões. Ainda é preciso compreender primeiramente o que são os modos em geral, o que são os modos infinitos e o que são os modos finitos da extensão. Afinal é este o atributo pelo qual poderemos melhor expressar nossa questão, posto que ela diz respeito não só à finitude como também ao movimento. Após isso, ainda nos dedicaremos a estudar a natureza do princípio de razão suficiente e a noção de conhecimento adequado, para só então podermos dar por encerrada esta seção acerca dos pressupostos de nosso questionamento. Dessa maneira, procedamos com ordem, avaliando primeiro em que consistem os modos em geral, para em seguida falarmos dos modos infinitos, depois dos finitos e, por fim, passarmos ao princípio de razão suficiente.

2.3.1
A natureza dos modos em geral

Assim como as demais definições dos termos que avaliamos até agora – substância e atributos –, também a definição de modo se encontra já no início da *Ética*: "5. Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido" (EI def.5). Nesta definição encontramos a marca inversa àquela que identificamos na definição de substância. Enquanto Deus é marcado por sua independência, ontológica e epistêmica, os modos são marcados por sua *dependência*. Ou seja, não podem

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

existir por si mesmos, necessitando de uma causa que os ultrapasse e deles difira, além de não poderem ser conhecidos por si mesmos, necessitando, para tal, que primeiro conheçamos suas causas. Isso não é dado diretamente pela definição, que apenas indica que devem ser concebidos por outra coisa, mas confiamos na memória do leitor a respeito do trecho deste trabalho no qual estabelecemos que Spinoza defende uma concepção genética do conhecimento. Em todo caso, ao tratarmos do princípio de razão suficiente, e da noção de conhecimento adequado, tocaremos nesse ponto mais vezes.

Para que possamos compreender melhor a natureza dos modos e de suas relações com a substância, o que será crucial para nossa questão, escolhemos acompanhar a maneira pela qual Melamed discorre sobre o tema. O comentador expõe inicialmente algumas dificuldades apresentadas contra o sistema de Spinoza já em seu tempo, no verbete a respeito de sua filosofia, contido no *Dicionário Histórico e Crítico* do cético Pierre Bayle. Em seguida, mostra como outro comentador de Spinoza, já do século XX, Curley, pretende sanar essas dificuldades, se valendo de uma interpretação nada ortodoxa da noção de modo em Spinoza.

Ainda que a alteração na interpretação da noção de modo proposta por Curley fosse suficiente para evitar os problemas atribuídos por Bayle à metafísica de Spinoza, Melamed argumenta, de maneira muito eficaz, que a interpretação de Curley geraria dificuldades para a compreensão de diversos elementos nos escritos de Spinoza. Ademais, além de mostrar contra Curley como se deve interpretar a noção de modos, Melamed mostra que sua leitura é suficiente para desmontar os problemas apresentados pelo autor do *Dicionário*.

Para acompanhar esta argumentação, portanto, procederemos em algumas etapas. Primeiramente, exporemos o que Bayle tem a dizer contra Spinoza. Em seguida, mostraremos como Curley pretende livrar Spinoza dessas acusações. A seguir, apresentaremos os argumentos de Melamed contra a leitura de Curley, os quais já cumprem o objetivo primário desta seção, qual seja: demonstrar que natureza geral têm os modos para Spinoza e de que forma esses se relacionam com a substância divina. Após isso, explicitaremos como Spinoza pode evitar os ataques de Bayle, segundo as considerações de Melamed. Enfim, para fechar o ciclo, é preciso mencionar que Curley fez uma réplica às críticas que lhe foram dirigidas por Melamed, a qual merece nossa avaliação para dar completude ao tratamento dessa questão.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.3.1.1
As críticas de Bayle a Spinoza

As críticas que Bayle faz a Spinoza, e dizem respeito mais propriamente ao assunto que nos concerne aqui, são três. A primeira diz o seguinte:

> É evidente, e nenhum espinozista pode negá-lo, que a forma quadrada e a forma circular sejam incompatíveis no mesmo pedaço de cera. É preciso então necessariamente que a substância modificada pela forma quadrada não seja a mesma substância que aquela que é modificada pela forma redonda. Assim, quando eu vejo uma mesa quadrada e outra redonda num quarto, posso sustentar que a extensão que é o sujeito da mesa redonda é uma substância distinta da extensão do sujeito da outra mesa; pois, de outra maneira, seria certo que a forma quadrada e a forma redonda se encontrariam ao mesmo tempo num único e mesmo sujeito; ora isso é impossível. (BAYLE, p.166, 2019)

Bayle quer implicar que Spinoza seria obrigado a admitir que Deus fosse sujeito de predicados contraditórios. O fundamento dessa ideia, como diz o crítico, é que o que permite que no mundo haja predicados incompatíveis é que eles se dizem de sujeitos diferentes. Assim, uma mesa pode ser quadrada e outra redonda, precisamente porque não são a mesma mesa. Entretanto, como para Spinoza todas as modificações estão em Deus como predicados no mesmo sujeito, então, Deus é contraditório. Deus é ao mesmo tempo redondo e quadrado, quente e frio, úmido e seco. Ora, isso é impossível, então deve haver algo de muito errado nos pressupostos de Spinoza. Pelo menos se concordarmos com essa crítica de Bayle.

Após isso, o crítico volta seu ataque a uma propriedade específica de Deus, sua imutabilidade.

> Não nos restaria provas suficientes da mutabilidade e da corruptibilidade do deus de Spinoza? Todos os homens possuem uma ideia bem clara do imutável: eles entendem por esta palavra um ser que jamais adquire algo novo e, que jamais perde o que lhe pertenceu uma vez e que ainda é sempre o mesmo a respeito da substância e a respeito de seus modos de ser. A clareza desta ideia faz com que se entenda muito distintamente o que seria um ser mutável: é não somente apenas uma natureza cuja existência possa começar e terminar, mas uma natureza que subsistindo sempre quanto a sua substância, pode adquirir sucessivamente várias modificações e perder os acidentes ou a forma que ela teve algumas vezes. (BAYLE, 2019, p.167)

Ou seja, se os modos são propriedades de Deus e se são mutáveis, segundo Bayle, devemos considerar que Deus também é mutável. Afinal, a alteração num modo seria uma alteração em Deus. Se os modos podem tanto passar à existência, como deixar de existir, então Deus, sujeito do qual os modos se dizem, pode ganhar

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

e perder propriedades. Essa pode ser tomada como a definição mesma de mudança. Apesar disso, como já demonstramos, Spinoza considera que Deus é imutável.

Em terceiro lugar, Bayle apresenta uma crítica moral ao Deus de Spinoza, cuja raiz, entretanto, é metafísica e, por isso, merece nossa atenção neste espaço.

> O Ser infinito, o Ser necessário, o Ser soberanamente perfeito não será firme, constante e imutável? (...) Isto já é duro de digerir, mas piora. Esta mobilidade contínua preservará muita uniformidade no sentido de que sempre para um bom pensamento o ser infinito terá mil pensamentos insensatos, extravagantes, impuros, abomináveis; ele produzirá em si mesmo todas as loucuras, sonhos, toda sujeira, todas as iniquidades do espírito humano. (BAYLE, 2019, p.171-172)

Além de mutável, o Deus de Spinoza deveria ser considerado responsável por todo o mal no mundo. Afinal, se todos os seres humanos não passam de modificações de Deus, todos os seus "pensamentos insensatos, extravagantes, impuros, abomináveis" são também pensamentos divinos. Não é o caso apenas de que Deus seria indiferente ao mal, mas antes, ele seria seu próprio agente, afinal, aqueles que o praticam, não passariam de propriedades das quais Deus é o sujeito.

A partir da consideração dessas três críticas fica claro que todas se baseiam num ponto comum: a relação entre a substância divina e seus modos. É porque os modos são considerados por Spinoza como propriedades que se predicam de Deus que o filósofo seria obrigado, segundo Bayle, a recusar a imutabilidade divina e a considerar Deus responsável por todo o mal do mundo. Isso se ele pudesse subsistir como um ente real, posto que sujeito de predicados contraditórios, sequer seria possível que existisse um ser dessa natureza.

Vejamos, a seguir, como Curley busca evitar estes problemas.

2.3.1.2
A solução de Curley

Antes de apresentarmos o modo pelo qual Curley busca evitar que Spinoza caia na arapuca que lhe aprontou Bayle, convém citar um trecho onde o comentador demonstra que as acusações do crítico devem ser levadas a sério.

> Agora é perfeitamente claro que essas consequências não seriam aceitas por Spinoza. A imutabilidade de Deus é um corolário da proposição 20 da parte I. O respeito de Spinoza pelo princípio de contradição parece amplamente indicado pelo seu uso frequente da técnica de demonstração por redução ao absurdo (Corolário da proposição 6; e proposições 11 e 13; todos da parte I). Quanto à atribuição dos pecados humanos a Deus, Spinoza certamente não permitiria isso. O mal, ele escreve

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> a William de Blyenbergh, é apenas uma negação (Carta 23), e nada que envolve negação pode ser atribuído a Deus (Escólio da proposição 8 da parte I). (CURLEY, 1969, p.13)[10]

Curley mostra, aqui, como as três acusações levantariam problemas para Spinoza.

Que se considerasse Deus como mutável tornaria a proposição 20 da parte I falsa, e ela defende a imutabilidade de todos os atributos de Deus, o que dá no mesmo que a imutabilidade dele próprio.

Além disso, que Deus fosse contraditório seria um problema para Spinoza, não só por ser uma realidade simples, mas porque Spinoza é comprometido com o princípio de contradição como atesta Curley aludindo a suas demonstrações por absurdo. Uma demonstração assim ocorre quando a negação da proposição que se visa demonstrar implica contradição e é, portanto, rejeitada. Dessa maneira, se Spinoza emprega este método é porque não aceita que a contradição possa ser válida.

Por fim, Curley refere à troca de cartas entre o filósofo e Blyenbergh. Nesse diálogo epistolar, Spinoza nega a realidade do mal, de modo que não faria sentido predicar algo irreal de Deus, que deve ser concebido como pura positividade, o que Curley sustenta mencionando o seguinte trecho da *Ética*: "Como, na verdade, ser finito é, parcialmente, uma negação e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência de uma natureza, segue-se, portanto, simplesmente pela prop.7, que toda substância deve ser infinita" (EI prop.8 esc.1).

Para evitar, portanto, que todos esses problemas recaiam sobre o autor da *Ética*, Curley propõe que os modos não sejam compreendidos como propriedades ou qualidades predicadas de Deus:

> Quando Spinoza de fato se incumbe de caracterizar a relação entre modos e substância - além de dizer que eles existem nela e são por ela concebidos - os termos que ele usa são bem diferentes. Ele diz que Deus é a causa das coisas que são nele (Demonstração da proposição 18 da parte I), que ele as produziu (proposição 24 da parte I), que ele as determinou (proposição 26 da parte I), ou que elas se seguem dele (demonstração da proposição 28 da parte I). E já que ele identifica substância e atributo, é igualmente provável que ele diga que os modos são determinados,

[10] Tradução nossa; no original: Now it is perfectly clear that these consequences would not be acceptable to Spinoza. The immutability of God is a corollary of EIP20. Spinoza's respect for the principle of contradiction seems amply indicated by his frequent use of the reductio ad absurdum proof technique (EIP6C; EIP11; EIP13). As for the attribution of human sins to God, Spinoza would clearly not allow this. Evil, he writes to William de Blyenbergh, is merely a negation (Ep.23), and nothing which involves negation may be attributed to God (EIP8S).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> produzidos ou seguem de um atributo de Deus, ou da absoluta natureza de um atributo de Deus (proposições 21 a 23 da parte I; demonstração da proposição 28 da parte I). Essa terminologia pode ser vaga e confusa. De fato, sua clarificação tomará todo o próximo capítulo. Entretanto, ela não sugere em nenhuma medida a inerência em um sujeito. O que ela sugere é meramente algum tipo de dependência causal. (CURLEY, 1969, p.19)[11]

Vemos, portanto, que Curley busca fundamentar em passagens da *Ética* que a relação entre modos e substância não se trata de uma relação de inerência em um sujeito. Ou seja, os modos não deveriam ser concebidos como propriedades da substância. De fato, ao analisarmos os problemas postos por Bayle, reconhecemos neste ponto o problema central imputado pelo crítico à filosofia de Spinoza, de maneira que, se considerarmos a relação entre substância e modo de outra forma, seríamos capazes de escapar a todas as acusações de uma tacada só. Entretanto não vamos aderir à leitura de Curley. Apesar disso, seria vão buscar nossa estratégia argumentativa numa refutação da interpretação que ele faz das passagens citadas neste trecho.

Isso porque, para substituir a noção de inerência, Curley sugere a noção de "algum tipo de dependência causal". Ora, não negaremos que os modos dependem causalmente da substância. Aliás, já citamos a proposição segundo a qual Deus é causa de todas as coisas e, portanto, deve ser causa dos modos. O que devemos fazer para contrariar essa solução de Curley é mostrar que além de dependerem causalmente da substância, os modos inerem nela como predicados em um sujeito, qualidades ou propriedades. E é isto que a argumentação de Melamed faz tão bem.

Antes que passemos à argumentação de Melamed contra Curley, convém citar apenas mais um argumento pelo qual Curley busca estabelecer a sua tese:

> Os modos de Spinoza são, à primeira vista, do tipo lógico errado para se relacionarem à substância da mesma maneira pela qual os modos de Descartes se relacionam a substâncias, pois eles são coisas particulares (corolário da proposição 25 da parte I), não qualidades. E é difícil saber o que significaria dizer que coisas particulares inerem numa substância. Quando qualidades são ditas inerir numa substância, isso pode ser visto como um modo de dizer que elas são predicadas dela.

[11] Tradução nossa; no original: When Spinoza does undertake to characterize the relation between modes and substance—beyond saying that they exist in it and are conceived through it—the terms he uses are quite different. He says that God is the cause of the things that are in him (E IP18D) , that he has produced them (EIP24), that he has determined them (E IP26), or that they follow from him (E IP28D) . And since he identifies substance and attribute, he is just as likely to say that the modes are determined by, or produced by, or follow from an attribute of God, or the absolute nature of an attribute of God (E IP2 1-23 ; E IP28D) . This terminology may be vague and confusing. Indeed, its clarification will take all of the next chapter. But it does not in the least suggest inherence in a subject. What it does suggest is merely some kind of causal dependence.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> O que significaria dizer que uma coisa é predicada de outra é um mistério que demanda resolução. (CURLEY, 1969, p.18)[12]

Curley apela aqui ao senso comum. Ora, gatos e capivaras se contam entre os exemplos de modos para Spinoza. Mas gatos e capivaras são coisas e não qualidades. São sujeitos e não predicados, argumenta o comentador. Sendo assim, conceber os modos como predicados seria cometer um erro categorial, seria tomar por qualidade o que, na verdade, é um sujeito. Como já deve estar claro ao leitor, a metafísica de Spinoza não é uma metafísica que tenha apreço pelas convenções do senso comum. Entretanto, essa consideração de uma linha não é argumento suficiente e, também por isso, devemos considerar algumas das robustas objeções que Melamed levanta contra a interpretação de Curley.

2.3.1.3
Melamed contra Curley

Em seu livro *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*, Melamed apresenta treze estratégias argumentativas diferentes[13] para mostrar, contra Curley, que a relação entre substância e modos é, sim, uma relação de inerência entre propriedades e um sujeito. Além disso, ele mostra que, mesmo que se trate também de uma relação de dependência causal, tal como Curley afirma, recusar a dimensão de inerência acarretaria uma falsificação não só das palavras do próprio Spinoza, mas por vezes ocasionaria inconsistências, ou impediria o funcionamento de demonstrações da *Ética*.

Não acreditamos que seja necessário, para estabelecer este ponto com segurança, apresentar todas as treze argumentações elencadas por Melamed. Contudo, a título de ilustração, indicaremos brevemente quais são elas. Em seguida, apresentaremos um critério pelo qual poderemos determinar a quais delas nos dedicaremos aqui e, após isso, exporemos os argumentos que consideramos pertinentes e suficientes para atingir nosso objetivo, qual seja: estabelecer que os modos são, sim, propriedades predicadas da substância divina em Spinoza.

---

[12] Tradução nossa; no original: Spinoza's modes are, prima facie, of the wrong logical type to be related to substance in the same way Descartes' modes are related to substance, for they are particular things (E Ip25c), not qualities. And it is difficult to know what it would mean to say that particular things inhere in substance. When qualities are said to inhere in substance, this may be viewed as a way of saying that they are predicated of it. What it would mean to say that one thing is predicated of another is a mystery that needs solving.

[13] Para a integralidade desta argumentação de Melamed contra Curley, ver MELAMED, 2013, p.17-34.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

O primeiro argumento se vale da tese comumente aceita de que Spinoza é um defensor do panteísmo, para em seguida mostrar que, se esse é mesmo o caso, então, a interpretação de Curley não pode ser aceita, pois separa Deus e os modos, suas criaturas. O segundo, aponta para o fato de que a expressão "existe em outra coisa", na definição dos modos, não faria sentido se esses não inerissem à substância. O terceiro diz que não faria sentido Spinoza ter duas demonstrações separadas, uma para provar Deus ser a causa de todas as coisas e outra para provar que tudo o que existe, existe em Deus, se as noções de "existir em" e "ser causa de" fossem sinônimas, tal como deseja Curley. No quarto argumento, Melamed aponta para o fato de que Spinoza atribui atos intelectivos a Deus, o que seria inconsistente se os modos não fossem inerentes a ele. A quinta estratégia argumentativa se vale de uma das explicações que Spinoza dá, na célebre carta sobre o infinito, na qual fica claro que ele pensa a inerência como a forma de relação entre substância e modos. Já na sexta linha argumentativa, considera-se o fato de Spinoza referir que nos movemos e somos em Deus, citando uma passagem bíblica.

No sétimo argumento, Melamed considera que se não fosse uma relação de inerência e sim de mera causalidade, não haveria porque Spinoza considerar Deus como causa imanente e não transitiva de todas as coisas. No oitavo argumento, é mostrado que Spinoza concebe que modos podem ter modos e que isso quer dizer que esses têm propriedades a eles inerentes. Na nona defesa da relação de inerência entre substância e modos, Melamed refere-se ao relato que Leibniz faz dos encontros que teve com Spinoza, em que relata, entre as posições do filósofo, que esse pensa os objetos da experiência como modos da substância divina, e o que isso significa. O décimo argumento se vale da consideração de uma carta de Spinoza, na qual ele explica por que deixa de usar o termo "acidente" para se referir aos modos, sem, entretanto, mencionar a questão da inerência, o que seria digno de nota, pois é a maneira corrente pela qual se interpreta a relação entre modos e substância em seu tempo. Já na décima primeira estratégia argumentativa, Melamed se vale de considerações que Spinoza faz a respeito da gramática hebraica para mostrar como há uma afinidade entre tais conceitos gramaticais e os conceitos metafísicos de Spinoza. Na penúltima consideração sobre esse ponto, o comentador alude como não compreender os modos como inerentes à substância diluiria o sentido da proposição 4 da parte I da *Ética*, na qual Spinoza estabelece sua versão do princípio de identidade dos indiscerníveis. Por fim, como última e décima

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

terceira estratégia, o comentador mostra que seria redundante Spinoza demonstrar que a substância é causa de si, se compreendêssemos o "existir em" como mero sinônimo de uma relação de dependência causal. Enfim, a coisa está complicada para a interpretação de Curley.

Como a quantidade de argumentos em muito supera a que seria necessária para estabelecer o ponto que nos interessa – a saber: que os modos são propriedades da substância – recorreremos ao problema que move nosso texto para escolher quais argumentos vale apresentar. Nosso interesse é estabelecer uma dificuldade para Spinoza na dedução das realidades finitas a partir das infinitas. Dessa forma, trata-se de um problema metafísico, cuja base conceitual se dá na relação de modos entre si e também deles com a substância. Assim, escolhemos apresentar os argumentos que explicitam algo a mais sobre a natureza da relação da substância aos modos ou dos modos entre si, tratando diretamente desse tema.

Eles serão cinco, doravante numerados: (i) sobre a definição dos modos; (ii) sobre existir em Deus vs. ser efeito de Deus; (iii) a consideração de Deus como causa imanente; (iv) sobre modos possuírem modos; e, por fim, (v) sobre identidade dos indiscerníveis segundo Spinoza. Esses cinco argumentos são mais do que o suficiente para mostrar que os modos de Spinoza são, sim, inerentes à substância, além de nos permitirem explorar melhor a natureza destas realidades, o que nos ajudará, em última instância, a alcançar o objetivo geral deste trabalho.

(i) Sobre a definição dos modos

Vejamos a definição dos modos na abertura da *Ética*: "5. Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido" (EI def.5). Se Curley estivesse correto, ou seja, se a relação entre substância e modos fosse apenas uma relação de dependência causal, ele teria de explicar dois pontos sobre essa definição. Primeiro, que Spinoza diz claramente que os modos são "afecções de uma substância", ora, isso quer dizer que os modos são propriedades da substância na qual inerem. Além disso, se a relação entre substância e modos fosse concebida primariamente como uma relação de dependência causal, por que razão o termo "causa" sequer é mencionado nessa definição? Curley, para defender sua tese, seria forçado a interpretar a expressão: "existe em outra coisa" como "é causado por outra coisa".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Mas esta não é uma interpretação natural segundo o uso corrente desses termos. Por outro lado, é muito comum dizermos que uma propriedade "existe em" seu sujeito.

(ii) Por que demonstrar tanto que os modos existem em Deus, quanto que são causados por ele?

Caso a relação de "existir em" fosse sinônimo de "ser causado por", não faria sentido que Spinoza demonstrasse essas duas relações em proposições separadas. Mais do que isso, a segunda demonstração sequer cita a primeira como embasamento. Vejamos. Primeiro o filósofo demonstra a "*Proposição 15.* Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido" (EI prop.15). Quatro páginas depois, no primeiro corolário da proposição 16, podemos ler: "(...) em primeiro lugar, que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino" (EI prop.16 corol.1). Ora, não faria nenhum sentido demonstrar a mesma tese duas vezes, uma seguida da outra em proposições distintas, usando termos distintos, sem fazer nenhuma menção que se trataria de teses equivalentes. Mas, se compreendermos que a relação de causalidade é uma e a de inerência é outra, o problema se dissolve. Trata-se apenas de duas verdades distintas e que, portanto, merecem demonstrações distintas e independentes.

(iii) A noção de causa imanente

> *Proposição 18.* Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.
> *Demonstração.* Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido (pela prop. 15); portanto (pelo corol. 1 da prop. 16), Deus é causa das coisas que nele existem, que era o primeiro ponto. Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância (pela prop. 14), isto é (pela def. 3), nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma, que era o segundo ponto. Logo, Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. C. Q. D. (EI prop.18)

A proposição 18, citada acima, não só se constitui num argumento por si mesma como também reforça o argumento precedente. Primeiro, consideramos que ela é importante porque a própria noção de causa imanente não faria sentido caso "existir em" fosse apenas sinônimo de causar. A causa imanente é aquela pela qual o efeito permanece na causa, inerente a ela. Ao passo que a noção oposta, de causa transitiva, se refere a uma causa cujo efeito se encontra fora dela. Ora, se "ser em" e "causar" fossem o mesmo, a expressão "causa imanente" seria redundante, o que torna ainda mais incompreensível que seja demonstrado que ela se aplica a Deus.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Seria como depois de mostrar que Deus é causa, mostrar que ele é uma "causa causante". Não faz sentido. Ademais, e talvez mais grave, a noção de causa transitiva seria um círculo quadrado. Afinal, a causa transitiva é aquela na qual o efeito não está na coisa. Mas se "estar em" é o mesmo que "causar", então a causa transitiva seria aquela na qual o efeito não é causado pela causa. Simplesmente contraditório. Ora, por que Spinoza se daria ao trabalho de forjar uma noção contraditória de causalidade e, em seguida, negá-la de Deus? Mais uma vez, não faria sentido.

Em segundo lugar, vejamos como a demonstração da proposição 18 favorece o argumento anterior. Ela cita como justificativa justamente a proposição 15 e o corolário 1 da proposição 16. Ora, se estas proposições fossem sinônimas, não caberia chamar atenção para isso? Mas Spinoza não o faz. Ademais, se fossem sinônimas, por que seria preciso citar as duas? Mais ainda, as duas são citadas para justificar trechos distintos. A proposição 15 fundamenta que tudo existe em Deus, o corolário da 16 fundamenta que, além disso, Deus é causa do que nele existe. Ora, tal demonstração só pode ser compreendida se a relação de "ser em" for distinta da relação de dependência causal.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

(iv) Modos de modos

Além de atribuir modos à substância, Spinoza também atribui modos aos próprios modos. Se observarmos como isto se dá, veremos que Spinoza tem em mente relações de inerência e não apenas relações causais. Isso se pode comprovar, por exemplo, pela definição de afeto, na abertura da parte III da *Ética*: "3. Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções" (EIII def. 3). Aqui, os afetos são referidos como "afecções", mesmo termo que aparece na definição de modos: "Por modos compreendo as afecções de uma substância (...)". A diferença é que, enquanto os afetos se dizem do corpo, os modos se dizem diretamente da substância. Ora, que relação têm os afetos com o corpo, senão uma relação de inerência? Dizer que a alegria, a tristeza, o amor, estão no corpo, não quer dizer que sejam causados por ele, mas sim, que são estados, propriedades, afecções do próprio corpo. Assim, se Spinoza estivesse usando o mesmo termo em outro sentido, é de se supor que o filósofo comunicasse, mas essa advertência não acontece. Compreender, portanto, os modos como apenas efeitos,

deformaria o sentido também desse trecho sobre a natureza dos afetos, compreendidos como modos de modos. Vale dizer, ainda, que muitas vezes os afetos são causados por objetos exteriores àquele que foi afetado. Ora, se é assim, os afetos são causados por um corpo, mas inerem em outro. Se a noção de "ser em" fosse sinônimo de "ser causado por", essa definição dos afetos implicaria que cada corpo é causa dos seus próprios afetos, o que esvaziaria o interesse ético da *Ética*.

(v) Identidade dos Indiscerníveis

Tal como o paralelismo, que já vimos, e o princípio de razão suficiente, que ainda vamos ver, temos aqui um conceito que se aplica ao pensamento de Spinoza, tendo, entretanto, sido batizado por Leibniz. Este princípio metafísico diz que se dois entes têm exatamente as mesmas propriedades, então, são numericamente o mesmo ente. Ora, Spinoza o estabelece na proposição 4 da parte I:

> *Proposição 4*. Duas ou mais coisas distintas distinguem-se entre si ou pela diferença dos atributos das substâncias ou pela diferença das afecções dessas substâncias.
> *Demonstração.* Tudo o que existe ou existe em si mesmo ou em outra coisa (pelo ax. 1), isto é (pelas def. 3 e 5), não existe nada, fora do intelecto, além das substâncias e suas afecções. Não existe nada, pois, fora do intelecto, pelo qual se possam distinguir várias coisas entre si, a não ser as substâncias ou, o que é o mesmo (pela def. 4), seus atributos e suas afecções. C. Q. D. (EI prop.4)

Caso compreendêssemos esta proposição a partir da interpretação de Curley, chegaríamos à conclusão de que, quando não se pode distinguir duas realidades por seus atributos, elas devem ser diferenciadas por seus efeitos. Parece uma leitura válida, entretanto, isso implicaria o estranho agrupamento de atributos e efeitos, o que parece um conjunto mais heterogêneo e imotivado que atributos e propriedades. Ademais, o texto estaria comprometido com a tese de que se algo não pode ser distinguido de outro por suas propriedades internas, deveria ser distinguido por seus efeitos. Mas se esse é o caso, por que então não mencionar que algo seja distinguido por suas causas ao invés dos efeitos? Afinal, a causa parece um conceito mais fundamental e, de fato, o próprio Spinoza afirma que "o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último" (EI ax.4). Faria muito mais sentido, então, mencionar a causa na proposição, ao invés de citar apenas os efeitos. Ao invés de termos de explicar porque Spinoza daria prioridade aos efeitos, faz mais sentido supor que sua demonstração trata de uma versão da identidade dos indiscerníveis, afirmando que, se não podemos distinguir dois entes nem por seus

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

atributos nem por suas propriedades, então esses entes são o mesmo. O que é perfeitamente consistente com a leitura de que modos são propriedades que inerem à substância, como temos demonstrado até aqui.

Enfim, concluímos a exposição de cinco argumentos diferentes que favorecem a compreensão da relação entre substância e modos como uma relação de inerência, entre propriedades e seu sujeito. Para defender essa tese, mostramos que (i) Spinoza define os modos como afecções, ou seja, propriedades; (ii) Spinoza demonstra separadamente que os modos são causados pela substância e que existem nela, atestando a diferença entre essas duas relações; (iii) Spinoza considera Deus causa imanente dos modos, o que seria uma expressão redundante, caso "existir em" fosse "causar" e não "inerir"; (iv) Spinoza usa o termo afecções no sentido de propriedades inerentes para se referir às propriedades dos modos, como os afetos; e, por fim, (v) Spinoza deveria esposar uma teoria heterodoxa acerca da forma de distinguir duas realidades, inclusive pouco em conformidade com seu princípio de que a causa tem prioridade sobre o efeito quando se trata de explicações.

Acreditamos, portanto, que está suficientemente demonstrado que a relação entre substância e modos é uma relação de inerência e que estes, existem nela como seus efeitos, mas efeitos imanentes, isto é, que existem inerentes a ela e sem ela não podem ser, nem ser compreendidos. Entretanto, ao defender esta postura contra a leitura de Curley, desarmamos sua resposta às críticas de Bayle, as quais pareciam sustentar-se justamente sobre a premissa que agora afirmamos, qual seja: que os modos são propriedades de Deus. Dessa forma, antes de prosseguirmos na descrição dos modos, devemos responder às objeções de Bayle contra a metafísica de Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.3.1.4
Respondendo às críticas de Bayle

Nesta seção, continuaremos a seguir as indicações de Melamed[14], agora, para responder às objeções de Bayle contra Spinoza. Para recordá-las brevemente, são três: (i) Deus é sujeito de predicados contraditórios; (ii) Deus é responsável por todo o mal moral; e (iii) Deus não é imutável. Apesar de concordarmos com Melamed que Spinoza não sucumbe ante as críticas formuladas por Bayle, discordamos

[14] A esse respeito ver MELAMED, 2013, p. 35-40.

parcialmente de uma das respostas oferecidas pelo comentador. No momento oportuno, apresentaremos nossa posição.

(i) Deus é sujeito de predicados contraditórios?

O princípio de não contradição afirma que não se pode atribuir predicados contraditórios a um mesmo sujeito, ao mesmo tempo e no mesmo sentido. Ora, o Deus de Spinoza tem as coisas particulares como suas propriedades. Entre elas, por exemplo, há aqueles que amam chocolate e aqueles que não amam chocolate. Logo, haveria em Deus as propriedades contraditórias de amar e não amar chocolate, portanto no mesmo sujeito e ao mesmo tempo. Mas no mesmo sentido? É assim que se pode desviar este ataque de Bayle. Spinoza usa frequentemente a expressão "enquanto", para designar como múltiplos aspectos de uma mesma realidade podem ter propriedades contraditórias. Para exemplificar, podemos falar de nosso tratamento aos atributos. Um gato, *enquanto* modo da extensão, isto é, um corpo, pode acariciar o corpo da capivara, já *enquanto* mente, isto é, modo do pensamento, não pode ter qualquer interação causal com o corpo da capivara, haja vista a independência causal entre os atributos. Assim, para entender que Spinoza não viola o princípio de contradição, basta mostrar que não é no mesmo sentido que Deus tem propriedades contraditórias, mas apenas *enquanto* modificado por *diferentes* afecções.

Melamed, entretanto, considera que a objeção de Bayle é mais forte do que isso, pois apela à indivisibilidade de Deus. O argumento seria o seguinte: ora, se Deus é indivisível, então suas propriedades deveriam ser predicadas dele inteiramente e não apenas em parte. Dessa maneira, não poderia ser o caso de que Deus apenas em parte gosta de chocolate e em parte não gosta, mas deveria poder gostar e não gostar de chocolate inteiramente, o que, naturalmente, implicaria contradição. De fato, Spinoza demonstra a indivisibilidade de Deus: "*Proposição 12*. Não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida" (EI prop.12). Para responder a isso, Melamed lembra que, ainda que Deus seja indivisível, seus modos podem ser divididos. Ou seja, Deus não têm partes, apenas propriedades. Essas, por sua vez, entretanto, podem ter partes. As propriedades dessas partes, portanto, não serão propriedades que cabem inteiramente ao todo, do qual são partes, mas apenas parcialmente. Em outras palavras, Deus não tem partes, mas tem como propriedade,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

por exemplo, o intelecto divino. Esta propriedade divina, por sua vez, pode ter partes, por exemplo, uma determinada mente humana. Essa mente humana, por sua vez, tem a propriedade de gostar de chocolate. Ora, disso se segue que Deus gosta de chocolate? Não, pois, esta propriedade não se aplica diretamente a Deus (no caso, ao atributo pensamento), nem diretamente a uma propriedade de Deus (no caso, ao intelecto divino), mas apenas à mente particular, que gosta de chocolate. Sendo assim, as diversas propriedades podem depender de uma divisibilidade no nível dos modos (como o intelecto divino), sem que, entretanto, ocasionem divisibilidade em Deus.[15]

(ii) Seria Deus responsável por todo o mal moral?

A resposta que Melamed fornece a Bayle neste ponto, se baseia no fato de que Spinoza não considera o mal (ou mesmo o bem) como entes reais. De fato, no apêndice a primeira parte da *Ética* podemos ler que:

> Quanto às outras noções, também não passam de modos do imaginar, pelos quais a imaginação é diferentemente afetada, e que, no entanto, são considerados pelos ignorantes como atributos principais das coisas, porque acreditam, como já dissemos, que todas as coisas foram feitas em função deles, e é com base na maneira como foram afetados por uma coisa que dizem que a sua natureza é boa ou má, sã ou podre e corrompida. (EI ap.)

Bem e mal, portanto, não passam de noções imaginárias, desde o ponto de vista de Spinoza. Desse modo, não sendo reais, não podem ser atribuídos a Deus. Aliás, neste ponto, o argumento de Melamed é bem próximo ao argumento de Curley, ao qual já havíamos aludido. Entretanto, acreditamos que essa resposta não satisfaria Bayle. Afinal, ele poderia retrucar que, tendo o estatuto metafísico que se queira, os atos por ele considerados como maus deveriam ser predicados de Deus. Ora, se o crítico insistisse neste ponto, deveríamos respondê-lo da mesma forma que respondemos a objeção anterior. Pois mesmo que o mal fosse um ente real e não mero produto da imaginação, como afirma Spinoza, ele seria propriedade das ações dos modos finitos e não diretamente de Deus, tal como o "gostar" ou "não gostar de chocolate" que analisamos acima. Assim, se fosse real, o mal seria dito

[15] Para confirmar que Spinoza assim conceba a relação entre modos, suas partes e suas propriedades, ver o Corolário da proposição 11 da parte II, onde se estabelece "que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus" (EII prop.11 corol.). Mais tarde voltaremos a essa passagem, analisando-a em mais detalhe.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

de Deus apenas enquanto modificado de uma tal maneira e não de Deus enquanto concebido por si mesmo.

(iii) Deus pode mudar?

Como fizemos ao apresentar a objeção de Bayle a Spinoza, devemos mais uma vez nos referir à proposição 20 da parte I da *Ética*, na qual se fala sobre a imutabilidade divina. Mais precisamente, prestemos atenção na formulação de seu segundo corolário, no qual essa propriedade é afirmada de Deus, como consequência da verdade do enunciado dessa proposição:

> *Proposição 20.* A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa.
> *Demonstração*. Deus (pela prop. prec.) e todos os seus atributos são eternos, isto é (pela def.8), cada um de seus atributos exprime a existência. Portanto, os mesmos atributos de Deus que (pela def.4) explicam sua essência eterna, explicam ao mesmo tempo, sua existência eterna, isto é, aquilo que constitui a essência de Deus constitui, ao mesmo tempo, sua existência. Logo, sua existência e sua essência são uma única e mesma coisa. C. Q. D.
> *Corolário 1.* Segue-se disso, em primeiro lugar, que a existência de Deus, tal como sua essência, é uma verdade eterna.
> *Corolário 2.* Segue-se, em segundo lugar, que Deus, ou dito de outra maneira, todos os atributos de Deus são imutáveis. Com efeito, se eles mudassem quanto à existência, deveriam também (pela prop. prec.) mudar quanto à essência, isto é (como é, por si mesmo, sabido), de verdadeiros os atributos de Deus se converteriam em falsos, o que é absurdo. (EI prop.20)

Esta proposição estabelece a identidade entre a essência e a existência divinas, mostrando que não há em Deus nenhum substrato do qual se predicariam seus atributos. Deus, na verdade, é imediatamente identificado a seus atributos. A imutabilidade que aí se segue, portanto, diz respeito a Deus concebido como a totalidade de seus atributos. Como podemos ler em: "Deus, ou dito de outra maneira, todos os atributos de Deus são imutáveis". Mas isso deve implicar que a mudança é ilusória? Ou, por outro lado, a mudança que percebemos na realidade deve implicar que Deus se transforma?

A respeito da primeira questão, devemos responder de modo negativo. Spinoza descreve a realidade finita no atributo da extensão a partir do movimento, como analisaremos em detalhe mais adiante. Não se trata, portanto, de um filósofo que considerasse a mudança ilusória. Mas então, devemos dar razão a Bayle e admitir que Deus se transforma? E como fica a passagem de Spinoza que acabamos de citar? Segundo Melamed, mais uma vez, devemos recorrer à resposta que demos à primeira objeção. O que pode mudar e se transformar não é a essência divina, ou,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

o que é o mesmo, seus atributos. Mas apenas seus modos, ou seja, propriedades suas que não constituem a sua essência. Com isso, seria preciso conceder a Bayle parte da razão. Se, por um lado, não se pode assimilar a essência de Deus à essência de qualquer coisa finita, como algo sujeito à geração e à corrupção, por outro, não se pode dizer que não seja possível nenhuma mudança *em* Deus. Afinal, os modos estão em Deus como suas propriedades e, de fato, podem mudar. A esta posição Melamed chama de "Concepção deflacionária da imutabilidade divina" (MELAMED, 2013, p.38)[16]. Ora, ainda que seja um salto diante da concepção mais tradicional de Deus pensá-lo como sendo mutável a respeito de propriedades que não constituem a sua essência, isso não será capaz de retirar a eternidade divina, nem seu caráter substancial. Spinoza, ao que parece, até este ponto, pode ser acusado de defender uma metafísica pouco usual, mas não pode ser considerado inconsistente.

O próprio comentador, entretanto, levanta um questionamento a respeito de sua interpretação e oferece uma resposta a ele. Essa solução, entretanto, nos parece insuficiente. Avaliemos o trecho:

> A essência (i.e., os atributos essenciais) do rato não são menos imutáveis que os de Deus; por que, então, causar tanto alvoroço a respeito da imutabilidade divina, a qual é compartilhada com qualquer outra coisa que tenha uma essência? Minha resposta a essas questões é que na *Ética* (diferentemente do seu período inicial, quando ele apenas reafirmava a visão cartesiana de que Deus não tem modos e é verdadeiramente imutável), Spinoza aceita a mudança e o movimento em Deus. Não estou ciente de nenhum texto posterior que contradiga essa conclusão. O que Spinoza estava fazendo no segundo corolário da proposição 20 da parte I era apenas redefinir a imutabilidade divina de acordo com suas próprias visões, uma prática na qual Spinoza frequentemente se engaja na *Ética*. De fato, a imutabilidade de atributos essenciais não é algo único a Deus. O segundo corolário da proposição 20 da parte I oferece uma definição deflacionária da imutabilidade divina. (MELAMED, 2013, p.39)[17]

[16] Tradução nossa; no original: Spinoza's deflationary account of God's immutability.

[17] Tradução nossa; no original: The essence (i.e., the essential attributes) of the mouse is not less immutable than God's; why then make such a fuss about divine immutability, which is shared by any other thing having an essence? My answer to these questions is that in the Ethics (unlike his early period when he was just restating the Cartesian view that God has no modes and is truly immutable), Spinoza accepts change and movement in God. I am not aware of any late text that contradicts this conclusion. What Spinoza was doing in E1p20c2 was just to redefine divine immutability according to his own views, a practice in which Spinoza is frequently engaged in the Ethics. Indeed, the immutability of essential attributes is not something that is unique to God. E1p20c2 provides a deflationary definition of divine immutability.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Dessa maneira, de acordo com a resposta dada por Melamed, não haveria qualquer diferença entre o sentido no qual Deus é imutável e o sentido no qual um rato é imutável: as essências de ambos permanecem as mesmas. Entretanto, acreditamos haver um sentido relevante no qual a imutabilidade divina se distingue da imutabilidade das essências dos ratos, o que apresentaremos a seguir. A passagem que enseja nossa percepção está no escólio da proposição 15 da parte I da *Ética*. Nela, Spinoza responde a um suposto objetor que negasse a corporeidade de Deus, por, entre outros motivos, imaginar que ela implicaria a mutabilidade divina. Ele diz assim:

> Isso será bastante evidente para todos os que souberem distinguir a imaginação do intelecto, sobretudo se considerarem também o fato de que a matéria é, em todo lugar, a mesma, e que nela não se distinguem partes, a não ser enquanto a concebemos como matéria afetada de diferentes maneiras, motivo pelo qual suas partes se distinguem apenas modalmente e não realmente. Por exemplo, concebemos que a água, enquanto água, se divida, e que suas partes se separem umas das outras, mas não enquanto substância corpórea, pois, enquanto tal, ela não se separa nem se divide. Além disso, a água, enquanto água, é gerada e se corrompe, mas enquanto substância não é gerada nem se corrompe. (EI prop.15 esc.)

Como é possível que a água, que em última instância, seria composta apenas do atributo corpóreo[18], pudesse ser dividida sem que este atributo o fosse? Mais: se, como diz a proposição 20, a existência de Deus é idêntica à sua essência, como pode ser que a água se corrompa e Deus não se corrompa? Afinal, se a água é uma modificação divina, deveria modificar sua essência, correto?

Errado. Ainda que a descoberta da composição química da água seja posterior à vida de Spinoza, sua metafísica já lhe permitia concluir que essa deveria ser algo complexo. Sabemos que a água é composta por dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio. Nesse sentido, quando esses átomos são separados a água é corrompida. Entretanto, por que isto não implica uma decomposição da extensão, ou seja, da substância enquanto corpo? É que cada átomo que compõe a água e cada um de seus componentes subatômicos, e mesmo o que houver entre eles, deve ser igualmente concebido como constituído pelo atributo da extensão.

Todas essas alterações dizem respeito à maneira como o atributo está modificado, mas não ao atributo enquanto substrato e único constituinte material, para usar um conceito aristotélico, dessas modificações. Que a extensão do atributo

[18] Aqui, nos restringimos a considerar o problema da perspectiva do atributo da extensão, mas se tomássemos o caso do pensamento, o tratamento deveria ser o mesmo, dado o paralelismo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

seja a mesma da água e de qualquer outra modificação extensa, é forçoso concluir, a partir da noção de univocidade em Spinoza. Como diz Deleuze:

> Os atributos são, portanto, formas comuns a Deus, do qual constituem a essência, e aos modos ou criaturas que os implicam essencialmente. As mesmas formas se afirmam de Deus e das criaturas, embora as criaturas e Deus difiram tanto em essência quanto em existência. (DELEUZE, 2017, p.49-50)

Nesse trecho, Deleuze afirma que os atributos são formas comuns a Deus e aos modos.[19] Assim, a extensão divina é a mesma extensão que aquela da água, do rato, da capivara, do gato, enfim, de qualquer outro corpo extenso. Isso quer dizer que os corpos complexos só podem ser ditos complexos modalmente, não substancialmente. Enquanto constituídos por uma substância, são simples, os modos contêm apenas um ingrediente por atributo, no caso em questão: extensão. Já enquanto modificações, podem ser ditos complexos, por exemplo, contendo hidrogênio e oxigênio. Mas como esta simplicidade de cada atributo se relaciona à questão da imutabilidade divina?

Ocorre que, como a essência de cada atributo de Deus é simples, todas as modificações que se lhe ocorrem não são capazes de alterar esta simplicidade. Nenhuma delas poderia incluir nele algo de exterior ou de diferente. Assim, água separada em hidrogênio, oxigênio e algo entre eles é o mesmo que extensão separada em extensão, extensão e extensão entre elas. Nesse sentido, do ponto de vista do modo, o que aparece como divisão ou corrupção, do ponto de vista divino não pode ser diferenciado. Deus é imutável pois mudanças modais não alteram sua essência. Afinal, na medida em que o único constituinte dos modos é esta própria essência[20], qualquer mudança neles não gera nenhuma mudança nela. A complexidade não pode ter lugar na essência divina, ao se tomar um atributo de cada vez. Cada atributo é simples e as mudanças modais são deslocamentos de uma mesma forma sobre si própria, extensão sobre extensão, pensamento sobre

[19] Trataremos da questão da univocidade com mais detalhes mais a frente, como um desdobramento do tratamento que daremos ao princípio de razão suficiente.

[20] Dizemos aqui que a essência divina constitui os corpos na medida em que um corpo a exprime, como diz Spinoza na primeira definição da parte II: "Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa (...)" (EII def. 1). O que, vale lembrar, não implica em qualquer confusão entre as essências de Deus e dos modos. Mais sobre essa distinção entre substância e modos na parte (iv) da seção 2.3.1.6.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

pensamento etc. Nesse sentido, se tomarmos Deus enquanto atributo, não se pode tomá-lo como mutável.

Assim, concordamos com Melamed que a imutabilidade das essências de modos está em pé de igualdade com a imutabilidade divina. Entretanto, disso não se segue que Deus seja mutável. O fato de ocorrer uma mudança num rato existente não implica mudança na essência do rato porque estas duas realidades (essência e existência do rato) são modalmente distintas. O mesmo vale para a relação entre o rato e Deus – são modalmente distintos – de maneira que a mudança em um não implica mudança no outro. Entretanto, acreditamos que há um componente a mais na relação entre Deus e o rato que não há na relação entre o rato e sua essência imutável. É que Deus é causa imanente do rato, e portanto seu substrato, ao passo que sua essência imutável não pode ser sua causa[21] e, nessa medida, não pode ser sua causa imanente.

Sendo causa imanente e também sendo simples, em cada atributo, Deus garante que os efeitos que há nele não possam mudá-lo no nível substancial, ainda que sejam mudanças no nível dos modos. Isso não implica que a mudança seja ilusória, apenas que ela tem um estatuto modal e não substancial. Ou seja, não há mudança em si, apenas em outro. Deus, única realidade em si, é imutável, ainda que os modos finitos, sejam mutáveis e existam nele. É justamente por serem inerentes a Deus, isto é, seus efeitos imanentes, que a mutabilidade dos modos não implica a mutabilidade divina. É por serem inerentes a Deus que seu único ingrediente é a essência divina e é por terem este único componente por atributo que qualquer mudança neles não envolve qualquer mudança neste mesmo componente.

Com isso, terminamos de responder às objeções levantadas por Bayle, sem, entretanto, sermos obrigados a seguir a sugestão de Curley, pois como vimos, isso implicaria uma série de problemas na interpretação de outras passagens em Spinoza. Apesar da robusta resposta contra Curley e também contra Bayle, este comentador não se dá por vencido e escreve uma crítica recente às considerações de Melamed acerca de sua interpretação. Por uma questão de completude e também

[21] Cf. Corolário da proposição 24 da parte I da *Ética*: "(...) Pois, quer as coisas existam, quer não, toda vez que consideramos sua essência, descobrimos que ela não envolve nem a existência nem a duração. E por isso, não é sua essência que pode ser a causa de sua existência, nem de sua duração, mas apenas Deus, cuja natureza é a única à qual pertence o existir (...)". (EI prop.24 corol.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

porque este debate poderá iluminar ainda alguns pontos relevantes da metafísica spinozista, passemos às considerações de Curley que aqui valem a pena considerar.

2.3.1.5
Curley contra-ataca

Para compreendermos o contra-ataque de Curley devemos nos recordar de sua posição. Enquanto nós, assim como Melamed, acreditamos que há uma relação de inerência entre a substância e os modos, Curley acredita que se trata apenas de uma relação causal. Ou seja, para ele a substância divina é a causa dos modos, mas não seu substrato. Deus não seria o sujeito do qual os modos seriam propriedades. Para argumentar a favor desta tese, seu expediente principal eram as críticas de Bayle, às quais, segundo ele – e com razão – seriam superadas se os modos não se predicassem da substância. Entretanto, a partir das considerações de Melamed e também das nossas, pareceu-nos possível coadunar sem conflito a ineficácia dos ataques de Bayle à interpretação que favorece a inerência.

Como vimos, a maneira pela qual Melamed busca desmontar a leitura de Curley é coligindo uma variedade de argumentos e passagens de Spinoza que apontam o contrário. Aqui, apresentamos cinco delas: (i) sobre a definição dos modos; (ii) sobre existir em Deus vs. ser efeito de Deus; (iii) a consideração de Deus como causa imanente; (iv) sobre modos possuírem modos; e, por fim, (v) sobre identidade dos indiscerníveis segundo Spinoza. Curley, entretanto, não se debruça diretamente sobre esses temas. Ao invés disso, sua estratégia se baseia principalmente em três pontos: primeiro ele critica a resposta de Melamed a Bayle; em segundo lugar, defende o necessitarismo moderado em Spinoza, o que implicaria a rejeição da inerência dos modos a Deus; e, por fim, utiliza uma passagem do *Tratado da Reforma da Inteligência*, que favoreceria sua interpretação.

Nesta seção nos dedicaremos a apresentar o contra-ataque de Curley referente ao primeiro e ao terceiro pontos. Com relação ao tema do necessitarismo, no qual também discordamos da leitura de Curley, falaremos adiante, porque seu tratamento requer uma compreensão da relação de Spinoza com o princípio de razão suficiente, a qual ainda não podemos expor sem inverter a ordem que escolhemos para este trabalho. Assim, nesta seção trataremos da crítica de Curley às respostas de Melamed a Bayle, e da sua citação à passagem do *Tratado da Reforma da*

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Inteligência. Na seção seguinte, responderemos a este contra-ataque no sentido de manter e enriquecer a posição que já vínhamos defendendo.

(a) Bayle contra-ataca – através de Curley

Tal como vimos antes, as críticas de Bayle são a respeito de três pontos: que Deus seria mau, que Deus seria portador de propriedades contraditórias e, por fim, que Deus seria mutável. O crítico considera todas essas teses absurdas, Curley acredita que negar a inerência é o único modo de evitar o compromisso de Spinoza com estes absurdos. Vejamos o que o comentador tem a dizer de cada uma dessas críticas e das respostas que Melamed deu a elas.

(a.1) O Mal

> Indiscutivelmente, Spinoza tem visões sobre bem e mal que o permitiriam aceitar, sem problemas, que atribuíssemos a Deus atos que consideramos maus. Por outro lado, algumas das consequências mencionadas por Bayle parecem problemáticas, não importando o que Spinoza pensava sobre bem e mal. Como Bayle aponta, enunciados transitivos na voz ativa, descrevendo a ação de uma coisa sobre outra, podem ser transformados em voz passiva, fazendo do objeto original da ação o sujeito de um enunciado equivalente. Então nessa leitura, sempre que um ser finito faz alguma coisa a outro ser finito, Deus está fazendo essa coisa a si mesmo. Ou (talvez mais precisamente), é Deus enquanto o primeiro ser finito que está fazendo isso a Deus enquanto o segundo ser finito. (CURLEY, 2019, p.9)[22]

Aqui vemos que, assim como Melamed, Curley considera esta crítica de Bayle ineficaz, quando tomada sob o prisma moral. O que parece manter a crítica de pé, segundo Curley, é que ela implicaria que Deus pode ser agente e paciente de uma mesma ação, ou seja, Deus possuiria predicados contraditórios e assim recairíamos sobre o problema da crítica seguinte. Passemos então a abordá-la.

(a.2.) Deus em contradição

> Sobre a primeira objeção, Melamed pensa que Spinoza pode evitar a (indesejada) consequência de aceitar violações ao princípio de não contradição ao dizer, não que Deus *simpliciter* tanto amava como não amava César, mas que Deus enquanto Brutus o amava e que Deus enquanto Cássio não amava. Isso é similar ao movimento que Bayle faz na sua análise "spinozista" do enunciado de que alemães mataram dez mil turcos. Correspondentemente, Melamed explicou esta linguagem usando a seguinte analogia. Suponha que um homem é cidadão de dois países – no seu exemplo, Polônia e Romênia. Algumas coisas podem ser verdadeiras dele enquanto cidadão da Polônia (por exemplo, ele tem o direito de votar nas eleições polonesas) as quais

[22] Tradução nossa; no original: Arguably, Spinoza has views on good and evil which would allow him to accept, without qualm, our attributing to God acts we might think wicked. On the other hand, some of the consequences Bayle mentions look problematic, no matter what Spinoza thought about good and evil. As Bayle pointed out, transitive sentences in the active voice, describing the action of one thing on another, can be transformed into the passive voice, making the original object of the action the subject of an equivalent sentence. So on this reading, whenever one finite being does something to another finite being, God is doing that to himself. Or (perhaps more precisely), it's God as the first finite being who's doing it to God as the second finite being.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> não são verdadeiras dele enquanto cidadão da Romênia. Isso ajuda? Tome o enunciado "Pedro enquanto cidadão polonês pode votar nas eleições polonesas". Aí a locução "enquanto" é o equivalente a uma oração subordinada causal. Podemos parafrasear a sentença sem prejuízo de significado ao dizer: "É porque Pedro é um cidadão polonês que ele pode votar nas eleições polonesas". Esse uso de "enquanto" não evitaria a atribuição de qualidades humanas a Deus. De "Pedro enquanto cidadão polonês pode votar nas eleições polonesas" podemos inferir "Pedro pode votar nas eleições polonesas". (CURLEY, 2019, p.10)[23]

Neste ponto Curley parece ter razão. Se o operador "enquanto" realmente funcionar da maneira como ele descreve, as respostas de Melamed, e mesmo a nossa, contra as críticas de Bayle não se sustentam. Afinal, se podemos fazer inferências como Curley argumenta, então isso apenas faria a manutenção das críticas de Bayle. Por exemplo: "Deus enquanto modificado como esta mesa é quadrado", daí se poderia inferir que Deus é quadrado. Ora, mas Deus é infinito. Como é possível ser quadrado e infinito ao mesmo tempo? Teríamos enfim de afirmar de Deus propriedades contraditórias, dando razão a Bayle. A mesma estrutura se aplicaria tanto à questão do mal quanto à questão da mutabilidade.

Dessa maneira, esta objeção aparece como central. Afinal, ela se assenta sob o operador "enquanto", que foi o instrumento que nos permitiu desmontar as três críticas de Bayle. Se queremos mostrar como Spinoza não está sujeito a elas, mesmo aderindo à tese da inerência, será preciso fornecermos uma interpretação mais robusta da noção de "enquanto". Vejamos a próxima crítica.

(a.3.) Mutabilidade Divina

Embora seja afetada pela discussão precedente, Curley acredita que a resposta de Melamed continuaria inválida mesmo que resolvêssemos o problema do "enquanto". Recordemos que a resposta de Melamed neste ponto se assentava numa "concepção deflacionária da imutabilidade divina", a qual, em última instância considerava Deus mutável, ao menos enquanto considerado como modificado. A partir do escólio da proposição 20 da parte I da *Ética*, Melamed estabelecia que

[23] Tradução nossa; no original: As for the first objection, Melamed thinks Spinoza can avoid the (unwelcome) consequence of accepting violations of the principle of non-contradiction by saying, not that God simpliciter both loved and did not love Caesar, but that God qua Brutus loved him and that God qua Cassius did not.This is similar to the move Bayle makes in his "Spinozistic" analysis of the statement that the Germans killed 10,000 Turks. In correspondence Melamed explained this language by using the following analogy. Suppose a man is a citizen of two countries—in his example, Poland and Romania. Some things might be true of him qua citizen of Poland (say, he has a right to vote in Polish elections) which are not true of him qua citizen of Romania. Does this help? Take the sentence "Peter qua Polish citizen can vote in Polish elections." There the qua locution is the equivalent of a causal subordinate clause. We can paraphrase the sentence salva significatione by saying: "Because Peter is a Polish citizen, he can vote in Polish elections."

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

apenas a essência de Deus seria imutável, enquanto os modos finitos poderiam mudar por não serem essa essência. Curley concede que esta passagem pode parecer dar razão à Melamed, entretanto acredita que:

> Há ainda outras passagens afirmando a imutabilidade de Deus, as quais não oferecem a Melamed nenhuma maneira óbvia de desconsiderá-las. Ele poderia desconsiderar os *Pensamentos Metafísicos* facilmente, argumentando que ali Spinoza está apenas reafirmando uma visão cartesiana padrão. Mas esta base não está disponível para uma passagem como o escólio da proposição 20 da parte V, o qual afirma que o conhecimento claro e distinto produz um amor a uma coisa eterna e imutável (ver prop.15 da parte V), o qual nós realmente possuímos completamente (prop. 45, parte II), e que, portanto, não pode ser maculado pelos vícios da maior parte da mente (prop. 16, parte V), e a afeta extensivamente. Sobre o escólio da prop.20 parte V, Melamed diz que esta passagem assevera a imutabilidade apenas "em relação à Natureza naturante". Em sua perspectiva, o amor elogiado por Spinoza no escólio da prop. 20 da parte V é apenas o amor pela essência de Deus, não um amor a Deus. Essa é uma leitura bastante dúbia deste escólio. A citação da prop. 15 parte V na primeira linha é evidência forte de que a coisa eterna e imutável que é objeto do amor sobre o qual Spinoza fala é Deus. E também a citação da prop. 16 da parte V na última linha. Igualmente, nesse sentido, é o enunciado da prop.20 da parte V e sua demonstração. (CURLEY, 2019, p.12)[24]

Neste trecho Curley recorre a uma passagem da parte V na qual Spinoza se refere a Deus como objeto imutável de amor. Ora, se Deus fosse mutável, tal como quer Melamed, então ele não poderia ser objeto imutável de amor. Vale lembrar, entretanto, que nós não aderimos completamente à leitura de Melamed nesse ponto, indicando em que sentido a mudança nos modos não implica uma mudança em Deus, não ignorando que os modos lhe sejam inerentes, mas, ao contrário, tendo como base essa própria inerência.

Antes de passarmos à citação do *Tratado da Reforma da Inteligência*, cabe ressaltar que desta crítica a respeito da imutabilidade Curley deriva ainda outra crítica à tese da inerência dos modos à substância. Acontece que se os modos são inerentes a Deus, então Deus seria compreendido de modo panteísta. Se esse for o

[24] Tradução nossa; no original: There are still other passages affirming God's immutability which don't offer Melamed any obvious way of discounting them. He could dismiss the Metaphysical Thoughts easily enough, arguing that there Spinoza is just restating a standard Cartesian view.28 But this ground is not available for a passage like E5p20s, which says that clear and distinct knowledge begets a love towards a thing immutable and eternal (see E5p15), which we really fully possess (E2p45), and which therefore cannot be tainted by any of the vices which exist in ordinary love, but can always be greater and greater (by E5p15), and occupy the greatest part of the mind (by E5p16), and affect it extensively. [E5p20s] Melamed says this passage asserts immutability only "in relation to Natura naturans."29 In his view the love Spinoza is commending in E5p20s is just a love of God's essence, not a love of God. This is a pretty dubious reading of that scholium. The citation of E5p15 in the first line is strong evidence that the immutable and eternal thing which is the object of the love Spinoza's talking about is God. So is the citation of E5p16 in the last line. So, for that matter, is the statement of E5p20 and its demonstration.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

caso, a natureza naturada, isto é, os modos, deveriam ser compreendidos como Deus enquanto modificado. Ocorre que há uma passagem da *Ética*, precisamente na qual Spinoza define as noções de Natureza naturante e Natureza naturada, em que o filósofo não parece tratar a Natureza naturada enquanto Deus. Trata-se do escólio da proposição 29 da parte I, ele diz assim:

> (...) por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corol. 1 da prop. 14 e pelo corol. 2 da prop. 17), Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas. (EI prop.29 esc.)

Consideremos o trecho no qual Curley avalia esta passagem:

> Melamed admite que "à primeira vista" esse escólio parece endossar minha identificação de Deus com a Natureza naturante, mas argumenta que o operador "enquanto" qualifica esta identificação, implicando que enquanto Deus não é considerado como uma causa livre, ele é idêntico, não à Natureza naturante mas à Natureza naturada. Spinoza não diz isso, é claro, mas Melamed sugere que ele evita fazê-lo porque acha "desconfortável" descrever Deus como finito ou coagido. Eu imagino que ele acharia isso desconfortável, se alguma vez ele estivesse sequer tentado a dizê-lo. Mas já que ele afirma ter demonstrado apenas algumas páginas atrás, sem qualquer qualificação, que Deus é uma causa livre [E1p17c2], parece pouco provável que ele teria pensado que precisasse tratar da possibilidade de que Deus fosse considerado como uma causa coagida. Podemos explicar o operador "enquanto" no primeiro parágrafo deste escólio, sem um "enquanto" correspondente no segundo, ao notarmos a ambiguidade do termo "enquanto". Usualmente ele indica escopo, e implica algum limite a este escopo. Mas às vezes ele tem força causal. Quando é usado nesse sentido não há razão para não esperar uma frase correspondente na forma "Deus enquanto considerado como uma causa coagida". (CURLEY, 2019, p.13-14)[25]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[25] Tradução nossa; no original: Melamed grants that "at first sight" this scholium seems to endorse my identification of God with Natura naturans, but argues that the quatenus clause qualifies that identification, implying that insofar as God is not considered as a free cause, he's identical, not with Natura naturans, but with Natura naturata. Spinoza doesn't say this, of course, but Melamed suggests that he refrains from doing so because he finds it "uncomfortable" to describe God as finite or compelled. I suppose he would find that uncomfortable, if he were ever tempted to say it. But since he claims to have demonstrated only a few pages earlier, without any qualification, that God is a free cause [E1p17c2], it seems unlikely that he would have thought he needed to address the possibility that God is considered as not a free cause. We can account for the presence of the quatenus clause in the first paragraph of E1p29s, without a matching quatenus clause in the second, by noting the ambiguity of quatenus. Usually it indicates scope, and implies some limit to the scope. But sometimes it has causal force. When it's used in that sense there's no reason to expect a matching clause of the form "insofar as God is considered as not a free cause."

O ponto de Curley aqui é claro. Ora, se a noção de "enquanto" como supõe Melamed serve para qualificar a identidade entre Deus e os modos, e se, esta passagem trata de Deus *enquanto* causa livre, o mais natural seria esperar que ela tratasse de Deus *enquanto* causa coagida, ao referir-se aos modos, entretanto, não é isso que ocorre. Melamed apresenta para isso uma razão psicológica, no melhor dos casos não verificável. O comentador diz que Spinoza não diz "Deus enquanto coagido" por não se sentir confortável para fazê-lo. Curley argumenta que, se Spinoza não o faz é porque o que há de coagido não é inerente a Deus, de maneira que tratá-lo como coagido não seria adequado. Como interpretar essa passagem à luz da concepção dos modos como inerentes à substância?

(b) Trecho do *Tratado da Reforma da Inteligência*

> [92.] Quanto ao primeiro ponto, como já dissemos, é necessário para nosso escopo último que cada coisa seja concebida ou só por sua essência ou pela sua causa próxima. Se uma coisa existe em si, ou, como se diz comumente, é causa de si mesma, ela deverá ser entendida só pela sua essência; se porém ela não existe em si, mas requer uma causa para existir, então deve ser compreendida pela sua causa próxima. Pois na verdade o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa. (SPINOZA, 2004, p.55)

Em seu texto, Curley cita apenas um trecho deste parágrafo que copiamos integralmente para que seu sentido seja mais bem compreendido (CURLEY, 2019, p.34). Seu ponto é de que esse trecho guarda o momento no qual Spinoza teria sido o mais claro que já foi a respeito de sua definição de substância e modos. Nesse sentido, ele deveria ser tomado como uma explicitação da maneira como o filósofo usa estes conceitos. Assim, modo seria compreendido como aquilo que é explicado por sua causa, distinta de si próprio, enquanto a substância, causa de si mesma, deve ser explicada por si mesma. Aí teríamos clara a ideia da substância como causadora dos modos, mas não seu substrato.

Com relação a este ponto contra-argumentamos desde já, posto que o leitor atento já pode inferir qual será nossa resposta e ela não necessita mais que algumas linhas. Nem nós, nem Melamed, jamais negamos que Spinoza afirma haver uma relação causal entre substância e modos. O ponto da discordância com Curley é que este afirma que a relação causal, e, a julgar por este trecho, também a relação de conceptibilidade ou explicação, exaurem a relação entre a substância e os modos. Ora, dados todos os argumentos precedentes, podemos pensar que além da relação causal há uma relação de inerência.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Além disso, este trecho não nega a existência de uma tal relação entre a substância e os modos, tanto quanto nós não negamos que haja entre essas realidades uma relação causal. O trecho não menciona a noção de inerência, isto não atesta que Spinoza discordava da aplicação dessa noção. Devemos conceder, o trecho também não a confirma. Isso ocorre porque o trecho sequer a menciona. Se seguimos confiando na interpretação que favorece a inerência é pelos argumentos que já apresentamos anteriormente. Caso fosse uma preocupação de Spinoza, exaurir ou definir completamente a relação entre substância e modos neste trecho, encontraríamos algo que o indicasse. Não há nenhuma ocorrência da palavra "só" ou correlatos, nem da palavra "definição" ou quaisquer correlatos.

Dessa maneira, compreendemos que esse trecho diz apenas o que diz, lembramos que nunca o negamos e que isso não implica nenhuma falsidade para o que defendemos até aqui. Isso, entretanto, não diz respeito às demais objeções de Curley e que, portanto, merecem uma consideração mais detida.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.3.1.6
O retorno do "enquanto": Douglas

Nesta última seção vimos quais são alguns dos principais argumentos de Curley contra a interpretação de que os modos são inerentes à substância. Além da crítica do necessitarismo radical em Spinoza sobre a qual falaremos após tratarmos do princípio de razão suficiente, e da citação ao *Tratado da Reforma da Inteligência*, – que, na realidade, não apresenta nenhuma objeção ao que defendemos – a força que ainda resta à leitura de Curley é aferrar-se às críticas de Bayle e todas elas se valem de atribuir a Spinoza a tese de que Deus é o sujeito último e imediato de todos os predicados que há. Com isso teríamos um Deus mau, contraditório e mutável. Um Deus impossível e que, portanto, não poderia ser o de Spinoza.

O ponto nodal dessas críticas está em compreender a noção de "enquanto" como um qualificativo da relação de identidade entre Deus e os modos, entretanto, um qualificativo que, ou bem não indica inerência, ou, se indica, levaria aos problemas apresentados. Em seu artigo *Quatenus and Spinoza's Monism*[26] Douglas argumenta que as críticas de Bayle estão embasadas numa compreensão lógica

[26] Ou em tradução livre, *Enquanto e o Monismo de Spinoza* (DOUGLAS, 2018).

distinta daquela que Spinoza tinha. Além disso, desde a compreensão de Spinoza, as críticas de Bayle apareceriam como falaciosas e os modos poderiam ser compreendidos como tendo um estatuto próprio. Assim, eles não exportariam seus predicados diretamente a Deus, evitando que esse seja tomado como sujeito último e imediato de todos os predicados que há, sem que Deus deixe de ser seu substrato.

A estratégia de Douglas é apresentar a compreensão do operador "enquanto" a partir de alguns manuais lógicos aos quais sabemos que Spinoza tinha acesso. Além disso, ele apresenta a interpretação dessa noção sob o prisma da lógica de Port-Royal. O argumento de Douglas é o seguinte: se admitirmos a lógica de Port-Royal, então as críticas de Bayle fazem sentido – e pode bem ter sido o caso de que o crítico tenha se embasado nesta lógica para tecer seus ataques a Spinoza. Entretanto, como há evidências de que Spinoza tinha acesso a outros manuais de lógica e esses não comprometem a solidez de seu sistema, é natural que ele tenha se baseado neles para elaborar a relação entre Deus e os modos. Valendo-se dessas outras lógicas, os problemas apontados por Bayle desaparecem.

Tendo em mente o caminho de Douglas em linhas gerais, indiquemos o percurso de nossa exposição de suas teses. Inicialmente mostraremos que o argumento de Bayle pode ser remetido a uma falácia categorizada por Aristóteles. Em seguida, mostraremos como o operador "enquanto" é tratado nesses outros manuais de lógica e que tipo lógico ele introduz. Mostraremos, depois disso, como esta compreensão lógica permite a Spinoza desenvolver suas teses sem que os predicados dos modos sejam diretamente predicáveis de Deus. Por fim, trataremos da posição de Douglas, segundo a qual estas questões devem ser decididas no foro material e não no formal, então argumentaremos que não há porque tomarmos as críticas de Bayle como válidas.

(i) S*ecundum quid ad Simpliciter*

> Carriero e Melamed, ambos implicam que uma apreciação adequada do uso de Spinoza do "enquanto" mostra que as inferências ao absurdo de Bayle são casos da falácia *secundum quid ad simpliciter*. Aristóteles discute tais falácias em seu *Refutações Sofísticas* e no *Da Interpretação*. Algumas versões da falácia não são obviamente relevantes para Spinoza (...). Mas uma versão é claramente relevante. Tal como explica Allan Bäck, "um enunciado declarativo simples de *tertium adiacens* tem o seu complemento predicativo qualificado de modo a constituir um complexo. Aristóteles… se preocupa sobre em quais casos é legítimo fazer uma inferência a uma predicação de apenas uma parte desse complexo. Por exemplo, 'um etíope é branco no que concerne aos seus dentes' não implica 'um etíope é branco', já 'um etíope é branco no que concerne à sua pele' implica.' Aqui temos um caso no

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> qual ‘S no que concerne a R é P’ que não implica ‘S é P’. Mas, como Bäck aponta, Aristóteles não oferece regras gerais para decidir quando uma inferência *secundum quid ad simpliciter* é falsa e quando é verdadeira. Ao invés disso ele dá apenas o conselho geral de olharmos para a contradição da conclusão, para ver se ela é compatível com as premissas”. (DOUGLAS, 2018, p.264)[27]

A falácia *secundum quid ad simpliciter* nos oferece um modelo para pensarmos as acusações de Bayle. Analisemos o exemplo aristotélico fornecido por Douglas, transpondo-o para os termos da discussão sobre Spinoza. Grosso modo, Douglas argumenta que de que um etíope seja branco nos dentes, não se pode daí concluir que ele seja branco. Ou seja, que uma parte de um sujeito tenha certo predicado, não implica que este sujeito tomado em sua totalidade possa receber este mesmo predicado. Assim, quando dizemos que um certo modo inerente a Deus é mutável, isto não precisaria implicar que Deus também o fosse; ou, de que um certo modo inerente a Deus cometa maldades, não implica que Deus as cometa; e, por fim, de que um modo inerente a Deus seja quadrado e outro redondo não se seguiria que Deus é contraditório, posto que nenhum desses predicados se aplicaria a Deus.

Evitar estas implicações, entretanto, não aparece como uma matéria lógica. Afinal, como indica Douglas, Aristóteles, ao identificar este tipo de falácia, não apresenta nenhuma regra geral pela qual possamos avaliar se trata-se de um caso falacioso ou de um caso correto. Isso porque, assim como não seria correto exportar algumas propriedades dos dentes ao etíope, outras propriedades permitiriam esta “exportação”. Por exemplo, de que o dente do etíope é extenso, poderíamos concluir que o etíope também o seja. A indicação de Aristóteles consistiria em compreender que neste caso não há contradição e, portanto, em admitir esta inferência como correta.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[27] Tradução nossa; no original: Carriero and Melamed both imply that a proper appreciation of Spinoza’s use of quatenus shows that Bayle’s inferences to absurdity are instances of the fallacy of s*ecundum quid ad simpliciter*. Aristotle discusses such fallacies in the *Sophistical Refutations* and *On Interpretation.* Some versions of the fallacy are not obviously relevant to Spinoza, (...). But one version is clearly relevant. As Allan Bäck explains it, “a simple declarative statement of *tertium adiacens* has its predicate complement qualified so as to constitute a complex. Aristotle . . . worries about which cases it is legitimate to make the inference to a predication of only a part of that complex. E.g., ‘an Ethiopian is white with respect to his teeth’ does not imply ‘an Ethiopian is white’, whereas ‘an Ethiopian is white with respect to his skin’ does. Here we have a case where ‘S in respect R is P’ does not always entail ‘S is P.’ But, as Bäck goes on to point out, Aristotle does not offer general rules for deciding when an inference *secundum quid ad simpliciter* is false and when it is true. Rather, he gives only the general advice to look at the contradictory of the conclusion, to see if it be compatible with the premises.”

Para determinar se um etíope é extenso não precisamos mais que usar nossos sentidos, ou recorrer a uma verdade analítica, se assim o desejarem. Entretanto, como nosso assunto aqui é mais distante da experiência e mais controverso do ponto de vista dos conceitos, a estratégia aristotélica para identificar esta falácia nos parece insuficiente para o caso em questão. Fica a pergunta: qual deve ser o estatuto *lógico* dos modos para evitar que suas propriedades possam ser indiscriminadamente atribuídas ao Deus no qual inerem?

(ii) O estatuto lógico dos modos

> A aproximação de Spinoza à teoria lógica requerida [para contra-argumentar Bayle] deve ter sido através da noção de *participium*, apresentada por Burgersdijck. Burgersdijck oferece o seguinte caso em seu manual de metafísica: "Ar que é úmido, é quente." Aqui, ele explica, "é quente" é predicado não apenas de "ar" nem de "umidade", mas antes de "ar úmido". O estatuto metafísico de "ar úmido" não está inteiramente claro, mas o estatuto lógico de "ar úmido" pareceria ser aquele que, na lógica de seu manual, Burgersdijck chama de um *participium*. *Participia*, argumenta Burgersdijck, não são nem nomes lógicos, nem verbos lógicos. Não são nomes lógicos, já que podem ser flexionados (por exemplo, podemos ter "ar que era úmido", "ar que será úmido"), enquanto a doutrina aristotélica padrão defende que nomes, diferentemente de verbos, não podem ser flexionados. Entretanto, *participia* também não podem ser verbos, já que é outra doutrina aristotélica padrão que verbos podem ser combinados a nomes para produzir enunciados verdadeiros ou falsos. (DOUGLAS, 2018, p.268-269)[28]

A noção lógica de *participium*, elaborada por Burgersdijck, num manual ao qual Spinoza tinha acesso, parece preencher os requisitos necessários para conferir aos modos um estatuto lógico próprio, evitando que eles se abram ao ataque de Bayle. Como atesta o trecho acima, os *participia* tem um estatuto entre o verbo e o nome. Não podem ser considerados meros nomes, pois podem ser flexionados e não podem ser verbos pois não são suficientes para produzir uma proposição se combinados a um nome.

Para Aristóteles, um nome não pode ser flexionado, pois para este autor nomes remetem às substâncias, as quais, compreendidas como essências formais,

[28] Tradução nossa; no original: Spinoza's way into the required logical theory might have been through the notion of participium, presented by Burgersdijck. Burgersdijck gives the following case in his metaphysics textbook: "Air that is humid is hot." Here, he explains, 'is hot' is predicated not simply of 'air,' nor of 'humidity,' but rather of 'humid air.' The metaphysical status of 'humid air' is not entirely clear, but the logical status of 'humid air' would seem to be that of what, in his logic textbook, Burgersdijck calls a participium. Participia, Burgersdijck argues, are neither logical names, nor logical verbs. They are not logical names, since they can be tensed (for example, we can have 'air that was humid,' 'air that will be humid'), while standard Aristotelian doctrine holds that names, unlike verbs, cannot be tensed. Yet participia are not verbs either, since it is another standard Aristotelian doctrine that verbs can be combined with names to make true or false pronouncements.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

não podem se alterar sem que o próprio sujeito se corrompa. Já que o verbo deva poder ser combinado com um nome para produzir uma proposição apenas indica que o verbo é uma operação realizada por um sujeito. Ora, os modos em Spinoza não são formas essenciais da substância (este seria o caso dos atributos). Sendo assim, podem ser flexionados sem prejuízo, o que casa com a mutabilidade dos modos finitos. Além disso, não podem produzir uma proposição verdadeira ou falsa por sua mera adjunção a um sujeito. Expliquemos este ponto em mais detalhe.

No texto acima "ar que é úmido" não é um verbo pois não produz uma proposição se conectado apenas a um nome. Por exemplo: "Bento ar que é úmido", sequer faz sentido, não pode ser, portanto, uma proposição verdadeira ou falsa. Faltaria aí um verbo, como por exemplo "Bento inspira ar que é úmido". Traduzindo isso nos termos de Spinoza, conectar o nome da substância apenas a um modo não produziria uma proposição com sentido: "Deus, enquanto é Bento", falta um verbo. Já se disséssemos: "Deus, enquanto é Bento respira" temos uma proposição que pode ser verdadeira ou falsa. Neste exemplo, a flexão pode ficar no "enquanto é" que poderia ser "enquanto era" ou "enquanto será" atestando a mutabilidade do modo, mas não implicando em qualquer mutabilidade para o sujeito, neste caso, Deus. Isso porque, mesmo que o sujeito da proposição seja Deus, o "ser", "ter sido" ou "vir a ser" Bento indicam alterações modais e não substanciais. O *participium* tem similaridades com nomes e verbos, para que lado deve pender a leitura desta noção lógica?

> O *participium*, expressão especificativa, ou nome-duplo, "S enquanto R", introduz um sujeito lógico distinto daquele nomeado por "S". O que dizemos de S enquanto R não precisamos dizer de S, e o que dizemos de S enquanto R1, não precisamos dizer de S enquanto R2, desde que R1≠R2. Dessa maneira, as dificuldades lógicas que Bayle encontrou na teoria de Spinoza podem desaparecer: Deus enquanto ele constitui a mente de Judas é traidor não implica que Deus enquanto ele constitui a mente de Pedro é traidor, nem que Deus seja traidor. (DOUGLAS, 2018, p.274)[29]

[29] Tradução nossa; no original: The participium, specificative expression, or double-name, 'S quatenus R,' introduces a logical subject distinct from that named by 'S.' What we say of S quatenus R we need not say of S, and what we say of S quatenus R1 we need not say of S quatenus R2, where R1≠R2. In this way, the logical difficulties Bayle found in Spinoza's theory can be made to disappear: God quatenus he constitutes Judas's mind is treacherous does not imply that God quatenus he constitutes Peter's mind is treacherous, nor that God is treacherous.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Trata-se, portanto, de um tipo de nome lógico, posto que pode ser sujeito de verbos. Entretanto, é um nome especial, na medida em que pode ser flexionado e pode ser dito de outros nomes por meio dos operadores como "enquanto". Por ser um nome, remete a um sujeito diferente do sujeito que ele especifica, dessa maneira, evita que os predicados que se lhe atribuem também sejam atribuídos a esse sujeito. Bento é um modo e tem certas propriedades, como ser finito. Deus, enquanto é Bento, é finito. Mas disso não se segue que Deus seja finito enquanto substância. Que propriedade lógica dos modos lhes permite bloquear essa inferência?

(iii) Contra-argumentando a Bayle e Curley

> Esse tipo de enunciação "nome-duplo" é suficiente para bloquear as inferências formais do tipo *secundum quid ad simpliciter*. Se o predicado "P" é acoplado a "S", com o anterior funcionando como um nome, enquanto o predicado "não P" é acoplado a "S enquanto é R", com o último funcionando como um outro nome, então não há nenhuma obrigação formal de aplicar ambos os predicados a "S". Se uma tal inferência pode ser feita materialmente vai depender se o sujeito dos dois nomes é idêntico. Agora, finalmente, temos as bases para responder a Bayle: Spinoza pode predicar P de Deus e não-P de Deus-enquanto-é-R sem contradição formal, já que não há contradição em predicar coisas contrárias de sujeitos distintos. Para chegar a uma contradição, Bayle precisa fazer uma inferência material *secundum quid ad simpliciter*. Isso requer uma justificativa que ele não fornece; por exemplo, mostrar que os sujeitos dos dois nomes. "Deus" e "Deus enquanto ele é R" são idênticos. (DOUGLAS, 2018, p.268)[30]

Como resta claro da leitura do texto acima, a estratégia lógica de Spinoza ao utilizar o operador "enquanto" consiste em considerar que a expressão "Deus enquanto Bento" é um sujeito distinto da expressão "Deus enquanto substância". Por isso também a estratégia é chamada "nome-duplo". Ocorre que são dois nomes distintos para dois sujeitos distintos, ainda que um seja inerente ao outro. Ora, se trata-se de nomes distintos para sujeitos distintos, não há nenhuma força lógica que obrigue que o que se diz de um deva se dizer do outro.

[30] Tradução nossa; no original: This 'double-name' type of enunciation is enough to block formal inferences secundum quid ad simpliciter. If the predicate 'P' is attached to 'S,' with the latter functioning as one name, while the predicate 'not P' is attached to 'S quatenus R,' with the latter functioning as another name, then there is no formal compulsion to apply both predicates to 'S.' Whether such an inference can be materially made will depend on whether the supposita of the two names are identical. Now, finally, we have the grounds for a reply to Bayle: Spinoza can predicate P of God and not-P of God-quatenus-he-is-R without formal contradiction, since there is no formal contradiction in predicating contrary things of two distinct subjects. To get to a contradiction, Bayle must make a material inference secundum quid ad simplicter. This requires justification he does not provide; for instance, to show that the supposita of the two names, 'God' and 'God quatenus he is R,' are identical.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Como vimos anteriormente, Curley imputava a Melamed a tese segundo a qual o "enquanto" era compreendido como um qualificativo da identidade entre Deus e os modos. Para ilustrar esta compreensão ele lia "Deus enquanto Bento" como "Deus porque é Bento". Nesse sentido, Curley parte da premissa de Bayle de que supor os modos inerentes a Deus seria o mesmo que supor uma identidade (ainda que qualificada) entre eles. Do ponto de vista lógico, portanto, a questão parece resolvida. Se, de fato, os modos e Deus podem ser tomados como sujeitos distintos, ou seja, não idênticos, então o que se predica de um não precisa ser predicado do outro e, com isso, os ataques de Bayle e Curley não se sustentam. Entretanto, como o leitor atento pode ter percebido, haveria aí ainda uma brecha que Curley poderia explorar e Douglas o admite.

(iv) Problemas Metafísicos vs. Problemas Lógicos

> O ponto da interpretação lógica fornecida aqui é que questões como essas são matéria de investigação metafísica. Se podemos coerentemente defender que "Deus enquanto minha mente mais a ideia de alguma outra coisa é P" e "Deus enquanto minha mente sozinha é não P" é matéria de consequência material e não formal. Precisamos saber o suficiente sobre os sujeitos dos vários nomes para saber quais inferências são válidas; não podemos acessar este conhecimento a partir das formas de nossa linguagem. Ao bloquear as inferências *secundum quid ad simpliciter* de Bayle, também evitamos retirar quaisquer consequências formais significativas do uso que Spinoza faz do operador "enquanto". (DOUGLAS, 2018, p.278)[31]

A tese de Douglas, portanto, é que do ponto de vista lógico não há nada que obrigue Spinoza a tomar as inferências de Bayle como válidas. Corroborando o ponto de vista aristotélico apresentado inicialmente, é apenas em cada caso que será possível avaliar se ocorre ou não uma falácia quando se apresenta uma inferência *secundum quid ad simpliciter*. Para que as inferências de Bayle sejam válidas, ele precisaria demonstrar que a relação de inerência é, de alguma maneira, uma relação de identidade. Para basear-se em seus argumentos e tornar os seus próprios mais fortes, Curley também deveria fazê-lo. Se algum desses autores mostrasse como a

[31] Tradução nossa; no original: The point of the logical interpretation given here is that questions like these are a matter for metaphysical investigation. Whether we can coherently hold that 'God quatenus my mind plus the idea of something else is P' and 'God quatenus my mind on its own is not P' is a matter of material rather than formal consequence. We need to know enough about the supposita of the various names to know which inferences are valid; we cannot read this knowledge off the forms in our language. In blocking Bayle's secundum quid ad simpliciter inferences, we also deprive ourselves of any way of reading significant formal consequences off Spinoza's use of the quatenus modifier.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

inerência deve ser compreendida como identidade, apesar de Spinoza usar uma lógica diferente daquela presumida por Bayle, a crítica ainda poderia ser válida.

Ocorre que nem Curley nem Bayle apresentam qualquer razão para considerarmos que haja uma identidade entre Deus e os modos. Ambos apenas presumem que o operador "enquanto" deve ser lido como um qualificativo de identidade. Curley talvez tenha essa impressão reforçada pelo uso que Melamed faz do termo. Entretanto, não há razões para ler o enquanto dessa forma e, mais que isso, há razões explícitas na *Ética* para que consideremos modos e Deus como distintos, ainda que não realmente, posto que há apenas uma substância, mas modalmente, tal como requer a relação entre substância e modos.

Da *Ética* é possível deduzir com clareza que os modos e Deus diferem tanto em existência como em essência. Para isto basta que recorramos à definição de essência fornecida na parte II e à proposição 10 desta mesma parte. Procedemos em ordem.

> Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido. (EII def.2)

A partir deste trecho seremos capazes de avaliar se pode haver comunidade de essência entre Deus e os modos. Primeiramente, devemos lembrar que Deus, tomado absolutamente, tem sua essência idêntica à existência.[32] Dessa maneira, se Deus for distinto dos modos apenas como essência ou como existência, o outro aspecto deve vir junto, posto que são a mesma realidade.

No trecho acima vemos que se a essência de algo é retirada, então este algo é retirado e, de fato, se Deus for retirado, os modos não podem subsistir, posto que ele é sua causa imanente[33]. Entretanto, isso não é suficiente para exaurir o conceito de essência expresso acima. Spinoza adiciona um "vice-versa" ao final de sua definição. Ou seja, se a existência de algo é retirada, então, sua essência também seria retirada. Ora, os modos são tomados como mutáveis. Assim, podem e de fato deixam de existir. Isso, entretanto, não implica que Deus também deixe de ser. Se isso é o caso é porque os modos e Deus não possuem nem a mesma existência, nem a mesma essência. Esse argumento já seria suficiente para mostrar que a noção de

[32] Cf. "A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa." (EI prop. 20)
[33] Cf. "Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas." (EI prop.18)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

enquanto não qualifica a identidade entre Deus e os modos, posto que essa identidade não existe, mas, para mostrar nosso ponto com ainda mais força, consideremos a proposição 10 da parte II da *Ética*.

> *Proposição 10.* À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem.
> *Demonstração*. Com efeito, o ser da substância envolve a existência necessária (pela prop. 7 da P. 1). Se, pois, à essência do homem pertencesse o ser da substância, então, da existência da substância se seguiria necessariamente a existência do homem (pela def. 2) e, como consequência, o homem existiria necessariamente, o que (pelo ax. 1) é absurdo. Logo, etc. C. Q. D.
> Escólio. Pode-se também demonstrar esta prop. pela prop. 5 da P. 1, que afirma que não existem duas substâncias de mesma natureza. Como, por outro lado, podem existir vários homens, o que constitui a forma do homem não é, portanto, o ser da substância. Esta prop. é evidente, além disso, em razão das outras propriedades da substância, a saber, que a substância é, por sua natureza, infinita, imutável, indivisível, etc., como qualquer um pode facilmente ver. (EII prop.10)

Para demonstrar que a essência do homem não possui o ser da substância, Spinoza começa por argumentar da mesma forma que argumentamos acima, citando a mesma definição 2, que faria da existência do homem uma consequência direta da essência da substância, caso eles tivessem a mesma essência. Para argumentar que isso não é o caso, Spinoza recorre ao axioma 1. Vejamos o que este texto diz: "A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista" (EII ax.1). Ora, dizer que a essência do homem não envolve a existência necessária quer dizer apenas que ele não é em si mesmo nem causa de si mesmo, deve portanto, ser em outro e por outro causado. Dizer, portanto, que o homem não possui o ser da substância não é nada além do que dizer que o homem é um modo. Desta forma, esta proposição reafirma nosso ponto de que não há comunidade nem de essência, nem de existência entre Deus e os modos. Como atesta também o escólio que citamos acima, apresentando uma série de propriedades atribuídas a Deus que não se podem atribuir aos modos finitos como infinitude, imutabilidade e indivisibilidade.

Além disso, tal como argumentamos a partir de Melamed e veremos em mais detalhe adiante, quando tratarmos dos modos finitos, estes são compreendidos como partes dos modos infinitos. Ora, a relação entre Deus e os agentes do mal, mutáveis e possuidores de propriedades contraditórias não é uma relação de identidade.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Enfim podemos situar nossa interpretação frente aos ataques de Curley/Bayle e as respostas de Melamed. O argumento mais forte de Curley estava em reprisar as críticas de Bayle, essas por sua vez, tinham uma premissa oculta, qual seja, de que os modos e Deus são em algum sentido idênticos. Com isso, as propriedades de um deveriam ser propriedades do outro e isso levaria a Deus o mal, a contradição e a mutabilidade dos modos. Como mostramos, do ponto de vista lógico, os modos podem operar como *paticipia*, ou seja, um tipo de nome capaz de flexionar-se. Sendo um nome distinto do divino, nada na lógica implica que os predicados de uns se digam do outro ou vice-versa. Entretanto, dependendo da relação entre Deus e os modos, poderia ser o caso de que, materialmente, fôssemos forçados a admitir que há uma identidade entre ambos, mesmo que logicamente pudessem ser descritos por nomes distintos.

Tal como mostramos acima, os modos e Deus diferem tanto em essência como em existência. Com isso, os ataques de Curley e Bayle são neutralizados. Um objetor, porém, poderia supor que esta diversidade de essência e existência não seria compatível com a tese de que os modos são inerentes a Deus. Como vimos, há diversas passagens que atestam a favor de uma relação de inerência dos modos a Deus.

Os modos são aquilo que existe em outro e por meio de outro devem ser concebidos. Ou seja, são propriedades que devem ser compreendidas a partir do sujeito no qual inerem. Podem ser inerentes a substância diretamente, ou a outros modos, como no caso dos afetos que inerem em cada corpo particular, ou no caso da mente humana, que inere no intelecto divino, o qual, não se confunde com o atributo do pensamento em si. Além disso, vimos que os modos devem ser considerados como efeitos imanentes de Deus, ou seja, não estão separados dele e nem podem ser compreendidos como existindo separadamente dele, mas vinculam-se a Deus por suas próprias naturezas. Isso, entretanto, não implica que façam parte da essência divina, pois esta é simples e imutável, constituída pelos atributos. Os modos, por sua vez, estão sujeitos à divisibilidade e à mudança, podendo se transformar e ter partes sem, entretanto, interferir na imutabilidade da essência divina. Deus e os modos se distinguem modalmente.

Além disso, a investigação da noção de "enquanto" nos trouxe de maneira mais explícita que os modos devem ser considerados também como sujeitos, ainda que não sejam sujeitos substanciais. Isso já estava indicado na interpretação de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Melamed, tanto ao chamar atenção para o fato de que os modos finitos são compreendidos como partes dos modos infinitos, quanto para a noção de afeto, como o modo de um modo, sendo inerente a ele.

Os modos, portanto, são propriedades capazes de terem propriedades. São efeitos imanentes de Deus, que se constituem apenas de sua essência, sendo suas expressões. Não deixam, por isso, de ter uma essência e uma existência diversas tanto da essência quanto da existência de Deus, que aliás são a mesma realidade. A complexidade dos modos é apenas sua, posto que em nível substancial são simples em cada atributo. Esta simplicidade por atributo garante que a mutabilidade dos modos não se torne mutabilidade divina, posto que da perspectiva do absoluto é apenas uma mesma forma que se diz de Deus e dos modos, como atesta o tratamento da noção de univocidade. Assim concluímos nossa investigação acerca do conceito de modo em geral.

Passemos, portanto, aos modos que primeiramente se derivam de Deus.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.3.2
A natureza dos modos infinitos em geral

Mais uma vez, seguiremos as indicações de Melamed na obra *Spinoza's Metaphysics: Substance and Thought*. O comentador dedica um capítulo inteiro à questão dos modos infinitos. Em seu plano estão o tratamento de três aspectos da questão. Em primeiro lugar, quais são as propriedades e a estrutura geral dos modos infinitos. Em segundo lugar, o que motivou Spinoza a introduzir este conceito, que parece não ter análogo entre seus contemporâneos e, por fim, uma discussão mais pormenorizada sobre os modos infinitos do pensamento e da extensão. Por enquanto, apenas a primeira parte deste capítulo nos interessa. Além disso, no momento oportuno, consideraremos brevemente a última parte, no que ela tem a contribuir com o problema que pretendemos levantar contra Spinoza. Antes de começarmos a tratar das propriedades e da estrutura geral dos modos infinitos, convém replicar duas ressalvas feitas por Melamed:

> Primeiramente, Spinoza quase nunca usou o termo "modo infinito" (*modus infinitus*); ao invés disso ele falava sobre modos "os quais existem necessariamente e são infinitos". (proposição 23 da parte I da *Ética*), ou "coisas que são infinitas em virtude de sua causa, na qual inerem" (Carta 12). Eu usarei a terminologia dos modos infinitos por uma questão de simplicidade e em acordo com a prática comum entre os estudiosos. Em segundo lugar, Spinoza desenvolveu sua teoria dos modos

> infinitos por um longo período de tempo, e é claro, como eu mostro, que ele mudou suas visões sobre alguns temas centrais em jogo. Por essa razão, eu me concentro primariamente na discussão sobre os modos infinitos na obra maior de Spinoza, a *Ética*, trazendo outros textos para apoio ou clarificação. (MELAMED, 2013, p.114)[34]

Portanto, adotaremos essas ressalvas: trataremos por "modos infinitos" o tema desta seção, além de nos focarmos no desenvolvimento deste conceito tal como ele aparece na *Ética*. Analisemos, enfim, o conceito.

Como algo deve ser compreendido por sua causa, é justamente na conexão dos modos infinitos à substância que este conceito aparece inicialmente. Sendo desenvolvido por três proposições seguidas, que analisaremos em detalhe. Dessa maneira, poderemos retirar como consequência delas a caracterização dos modos infinitos. Avaliemos uma proposição por vez, com exceção da primeira, que merece ser partida em dois. Inicialmente, ela demonstra que o "primeiro modo" deve ser infinito, em seguida, que deve ser eterno. Vejamos sua primeira parte:

> *Proposição 21*. Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito.
> *Demonstração*. Se negas isso, concebe, se for possível, em um atributo de Deus, algo que se siga de sua natureza absoluta e que seja finito e tenha existência ou duração determinada como, por exemplo, a ideia de Deus no pensamento. Ora, o pensamento, uma vez que se supõe ser um atributo de Deus, é necessariamente (pela prop. 11) infinito por natureza. Entretanto, enquanto tem a ideia de Deus, supõe-se que ele é finito. Ora (pela def. 2), não se pode concebê-lo como finito, a não ser que seja limitado pelo próprio pensamento. Mas não pode ser limitado pelo próprio pensamento, enquanto este constitui a ideia de Deus, pois, enquanto tal, supõe-se que ele seja finito. Portanto, ele é limitado pelo pensamento, enquanto este não constitui a ideia de Deus; pensamento que, entretanto (pela prop. 11), deve existir necessariamente. Há, assim, um pensamento que não constitui a ideia de Deus e de cuja natureza, como consequência, enquanto pensamento absoluto, não se segue necessariamente a ideia de Deus. (Ele é concebido, pois, como um pensamento que constitui e que não constitui a ideia de Deus). Mas isto é contrário à hipótese. Por isso, se a ideia de Deus, no pensamento, ou alguma outra coisa (não importa o exemplo, pois a demonstração é universal), em algum atributo de Deus, se segue da necessidade da natureza absoluta desse atributo, isso deve ser necessariamente infinito. Este era o primeiro ponto. (EI prop.21)

[34] Tradução nossa; no original: Before we begin our investigation of the infinite modes, let me present two brief disclaimers. First, Spinoza hardly ever used the term 'infinite mode' (modus infinitus); instead he talked about modes "which exist necessarily and are infinite" (E1p23), or "things which are infinite by virtue of the cause in which they inhere" (Ep. 12). I will use the terminology of infinite modes for the sake of simplicity and in agreement with common practice among scholars. Second, Spinoza developed his theory of infinite modes over a long period of time, and it is clear, as I show, that he changed his views on some of the core issues at stake. For this reason, I concentrate primarily on the discussion of infinite modes in Spinoza's major work, the Ethics, while bringing in other texts for support and clarification.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Primeiramente Spinoza demonstra que aquilo que se segue da natureza absoluta de Deus é infinito. A natureza absoluta de Deus se refere aos atributos, considerados em si mesmos, sem nenhuma modificação. Esta proposição, portanto, trata da primeira "criação"[35] de Deus, que, por diferir dos atributos, será um modo e como vimos, deve ser infinito. Por ser o primeiro, o chamaremos de "imediato". Portanto, o objeto desta demonstração é o modo infinito imediato. A demonstração de sua infinitude pode parecer truncada à primeira vista. Por isso, nos valeremos da reconstrução apresentada por Melamed:

> (a1) Suponha que o modo m, o qual se segue necessariamente da natureza absoluta do atributo A, é finito.
> (a2) Logo, m deve ser limitado por outro modo: n, o qual deve ser do mesmo tipo ou atributo (pela demonstração da proposição 29 da parte I).
> (a3) Logo, tanto m, quanto n, se seguem da natureza absoluta de A (por a2).
> (a4) Logo, nem m nem n se seguem necessariamente da mera natureza absoluta de A (por a3)
> (a5) Logo, m se segue e não se segue necessariamente da natureza absoluta de A (a1 e a5). (MELAMED, 2013, p.117-118)[36]

Como podemos notar, trata-se de uma demonstração por absurdo. Spinoza primeiro supõe que o modo imediato seria finito, para disso tirar uma contradição, implicando assim, que ele deve ser necessariamente infinito. Caso o modo imediato 'm' fosse finito, ele deveria ser limitado por outro modo 'n' de mesma natureza, ou seja, do mesmo atributo.[37] Assim, devemos supor que 'm' e 'n' se sigam necessariamente da natureza absoluta do atributo A. Neste ponto nos deparamos com a passagem mais difícil de compreender, entre (a3) e (a4). Por que de que "'m' e 'n' se seguem necessariamente da natureza de um mesmo atributo", se pode concluir que "nenhum deles se segue necessariamente da natureza absoluta deste atributo"?

> Por que Spinoza pensa que dois itens distintos (tais como m e n) não podem se seguir necessariamente de uma exata e mesma causa? O tanto quanto posso ver, o raciocínio de Spinoza aqui é motivado por uma versão forte do princípio "mesma causa, mesmo

[35] Usamos o termo "criação" entre aspas pois Spinoza é contrário a ideia que Deus criaria do nada, tanto é assim que os modos devem ser compreendidos como propriedades divinas.
[36] Tradução nossa; no original: (a1) Suppose mode m,7 which follows necessarily from the absolute nature of an attribute A, is finite.; (a2) Therefore, m must be limited by another mode n, which is of the same kind or attribute (E1d29).; (a3) Therefore, both m and n follow from the absolute nature of A (a2).; (a4) Therefore, neither m nor n follow necessarily from the mere absolute nature of A (a3).; (a5) Therefore, m does and does not follow necessarily from the absolute nature of A (a1 and a5).)
[37] Melamed remete este ponto à proposição 29 da parte I, mas ele pode ser alcançado pela definição de finitude desta mesma parte, onde se lê que: "Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza". (EI def. 2)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> efeito". Nós normalmente confiamos no princípio "mesma causa, mesmo efeito" quando pensamos sobre a mesma causa ocorrendo em tempos diferentes (o resto permanecendo constante). Caso não aceitássemos esse princípio, nós teríamos muita dificuldade em ter qualquer ciência sistemática ou leis da natureza. Na demonstração em questão, Spinoza parece confiar nesta mesma intuição, ao aplicá-la a um caso no qual a causa e seu efeito (ou efeitos) são simultâneos, ou completamente fora do tempo. Caso a natureza absoluta de um atributo fosse a causa de dois efeitos distintos, Spinoza demandaria uma explicação pela diferença entre esses dois efeitos. Porque, dada nossa premissa, os dois efeitos compartilham da exata mesma causa, nós temos de concluir que não há (e não pode haver) uma explicação para a diferença entre os dois efeitos. Então, a emergência da distinção entre os dois efeitos seria um fato bruto, e o compromisso de Spinoza ao princípio de razão suficiente (PRS) o levaria a rejeitar este fato bruto, e qualquer cenário que o assumisse. (MELAMED, 2013, p.118-119)[38]

Assim, podemos ver que é o compromisso de Spinoza ao princípio de razão suficiente que o permite realizar esta demonstração. Tão logo terminemos nossa seção a respeito dos modos, nos dedicaremos a estudar este princípio em mais detalhe. Por hora, cabe notar que segundo ele não se pode admitir nenhum efeito sem que haja uma razão suficiente para tal. Ora, como os atributos são simples e imutáveis, se de cada um deles se seguissem efeitos diferentes, seria necessário aduzir uma causa diferente, além deles próprios, para que se explicasse o aparecimento desses dois efeitos. Mas que outra causa poderia haver? Nenhuma, afinal, aqui se trata de considerar apenas "a natureza absoluta do atributo", isto é, o atributo anterior a qualquer modificação. Desta forma, o primeiro modo não pode ser limitado por outro, devendo por isso, ser infinito, tal como Spinoza queria demonstrar.

Já a segunda parte da demonstração visa mostrar que este modo infinito imediato deve ser eterno, ou seja, não pode ter uma duração determinada, mas sim, ter sempre existido.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[38] Tradução nossa; no original: Why does Spinoza think that two distinct items (such as m and n) cannot follow necessarily from precisely the same cause? As far as I can see, Spinoza's reasoning here is motivated by a strong version of the "same cause, same effect" principle. We normally rely on the "same cause, same effect" principle when we reason about the same cause occurring in different times (other things being equal). Were we not to accept this principle, we could hardly have any systematic science or laws of nature. In E1p21d, Spinoza seems to rely on the very same intuition, while applying it to a case in which the cause and its effect (or effects) are simultaneous or not in time at all. Were the absolute nature of an attribute the cause of two distinct effects, Spinoza would demand an explanation for the difference between the two effects. Because, per our premise, the two effects share precisely the same cause, we must conclude that there is not (and cannot be) an explanation for the difference between the two effects. Thus the emergence of the distinction between the two effects would be a brute fact, and Spinoza's commitment to the principle of sufficient reason (PSR) leads him to reject this brute fact, and any scenario that assumes it.

> Em segundo lugar, aquilo que assim se segue da necessidade da natureza de um atributo não pode ter uma existência ou duração determinada. Se negas isso, supõe, então, que uma coisa que se segue da necessidade da natureza de um atributo exista em algum atributo de Deus, como, por exemplo, a ideia de Deus no pensamento, e supõe que, em um determinado momento, ela não tenha existido ou que venha a não existir. Como, entretanto, supõe-se que o pensamento é um atributo de Deus, ele deve existir necessariamente e ser imutável (pela prop. 11 e pelo corol. 2 da prop. 20). Por isso, para além dos limites da duração da ideia de Deus (pois se pressupõe que, em um determinado momento, ela não tenha existido ou venha a não existir), o pensamento deverá existir sem a ideia de Deus. Mas isso é contrário à hipótese, pois se pressupõe que, dado o pensamento, segue-se necessariamente a ideia de Deus. Portanto, a ideia de Deus, no pensamento, ou qualquer outra coisa que se siga necessariamente da natureza absoluta de um atributo de Deus, não pode ter uma duração determinada: é, em vez disso, por via desse atributo, eterna. Era o segundo ponto. Observe-se que se deve afirmar o mesmo de qualquer coisa que se siga necessariamente, em um atributo de Deus, da natureza absoluta de Deus. (EI prop.21 dem.)

Esta demonstração também se faz por absurdo e é bem semelhante à anterior. Ora, se os atributos são imutáveis, não pode ser o caso de que em algum momento estejam produzindo um determinado efeito e em outro momento determinado estejam produzindo outro. Assim, supor que algo causado por um atributo, enquanto absoluto, não existe em algum momento, é supor que um efeito necessário ora está presente, ora está ausente, o que é absurdo. Logo, o que se segue da natureza absoluta de um atributo, deve sempre existir, ou seja, ser eterno.

Passemos, portanto, à segunda proposição que nos compete analisar:

> *Proposição 22.* Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito.
> *Demonstração*. A demonstração desta prop. se faz como na precedente. (EI prop.22)

Ora, ao dizer que a demonstração dessa proposição é igual à última, Spinoza confirma que a infinitude e a eternidade devem ser predicadas de tudo o que se segue de um modo infinito e eterno. O raciocínio é o mesmo que o precedente, ou seja, aquilo que se segue do modo infinito imediato, se segue necessariamente, logo, não pode deixar de ter se seguido em nenhum momento, sendo, portanto, eterno. Além disso, o que se segue do modo infinito imediato não pode ser finito, pois assim sendo, deveria ser limitado por outra realidade, que também se seguiria necessariamente do modo infinito imediato, o que vimos seria inexplicável e, portanto, absurdo. Este segundo modo deve ser, portanto, infinito como o primeiro. Como, entretanto, este modo não se segue diretamente do atributo divino, devemos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

chamá-lo modo infinito mediato. Assim como devem ser chamados aqueles modos infinitos que, porventura, dele se sigam.

Vejamos a última proposição que trata de estabelecer a natureza dos modos infinitos:

> *Proposição 23.* Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita.
> *Demonstração*. Com efeito, um modo existe em outra coisa, pela qual ele deve ser concebido (pela def. 5), isto é (pela prop. 15), ele só existe em Deus e só por meio de Deus pode ser concebido. Se, portanto, concebe-se que um modo existe necessariamente e é infinito, cada uma dessas duas características deve necessariamente ser deduzida, ou seja, percebida, por meio de algum atributo de Deus, enquanto esse atributo é concebido como exprimindo a infinitude e a necessidade da existência, ou, o que é o mesmo (pela def. 8), a eternidade, isto é (pela def. 6 e pela prop. 19), enquanto esse atributo é considerado absolutamente. Portanto, um modo que existe necessariamente e é infinito deve ter se seguido da natureza absoluta de um atributo de Deus, ou imediatamente (como na prop. 21), ou por meio de uma modificação que se segue da natureza absoluta desse atributo, isto é (pela prop. prec.), que existe necessariamente e é infinita. C. Q. D. (EI prop.23)

Aqui, o objetivo de Spinoza parece ser estabelecer que o infinito não pode ser produzido pela adjunção de finitudes, assim como o eterno, não pode ser produzido pela justaposição de durações finitas. Como ele diz na demonstração, tais propriedades – infinitude e eternidade – quando atribuídas aos modos, só podem derivar da natureza do atributo do qual eles são modos. Não há, portanto, nada que possa adquirir estas propriedades de outra forma, mas apenas de duas maneiras, ou, em primeiro lugar, por uma relação direta ao atributo, como no caso do modo infinito imediato, ou, em segundo lugar, por uma relação indireta ao atributo, mediada por um ou mais modos igualmente infinitos e eternos, a partir dos quais suas propriedades pudessem ser deduzidas.

Com base nestes trechos já temos o que há de mais importante para definir quais são as propriedades dos modos infinitos. Seguindo a exposição de Melamed[39], elas são sete: (i) apenas modos infinitos podem se seguir de modos infinitos; (ii) unicidade por grau de mediação, (iii) há uma infinidade de modos infinitos por atributo; (iv) perfeição decrescente; (v) univocidade do termo "se seguir" como causalidade imanente; (vi) sempiternidade; e, por fim (vii) divisibilidade. Antes que

[39] Para a integralidade da argumentação de Melamed a respeito das propriedades dos modos infinitos, cf. MELAMED, 2013, p.114-129.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

possamos avaliar cada uma dessas propriedades, convém ressalvar que teremos sobre estes pontos duas discordâncias com o comentador. Uma a respeito da propriedade (vi) que acreditamos ser mais bem compreendida como eternidade e não sempiternidade e a outra sobre a propriedade (vii) divisibilidade. No que concerne a essa última, a questão não é se Spinoza afirma que os modos infinitos possuem tal propriedade, é que acreditamos que ela não pode ser estabelecida da maneira como pretende Melamed. Sobre esses últimos dois pontos, diremos mais no momento oportuno.

(i) Apenas modos infinitos podem se seguir de modos infinitos

Ora, esta propriedade dos modos infinitos é evidente pela proposição 22. Afinal, ela diz que "Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito". Além disso, sendo sua demonstração idêntica à da proposição precedente, como indica Spinoza, tudo o que se segue de um modo infinito deve fazê-lo da mesma forma como o modo infinito imediato se segue da natureza absoluta do atributo, sendo, portanto, também modo e infinito.

(ii) Unicidade por grau de mediação

Esta expressão quer dizer que, de cada modo infinito se segue apenas um modo infinito, nem mais, nem menos. Devemos admitir esta conclusão, pois, se seguissem mais de um, um deveria limitar o outro. Mas, se isso ocorresse, então eles não seriam modos infinitos. Mais do que isso, sua existência não poderia se seguir da natureza absoluta do atributo, como demonstra a proposição 21, no caso do modo infinito imediato. Já no caso dos infinitos mediatos, devemos considerar o mesmo resultado. Afinal, ao introduzir seu conceito, na proposição 22, Spinoza se limita a dizer que a demonstração de sua existência se dá da mesma forma como na proposição anterior. Dessa maneira, para que haja modos infinitos, só pode haver um modo a cada nível, ou grau de mediação, com a natureza absoluta do atributo.

(iii) Há uma infinidade de modos infinitos por atributo

Na proposição 36 da parte I da *Ética*, Spinoza afirma que "Não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito" (EI prop.36). Ora, se tudo que existe tem

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

efeitos, os modos infinitos devem tê-los. O efeito do modo infinito imediato, já vimos, pela proposição 22, é um modo infinito mediato. Mas, como a demonstração da proposição 22 é a mesma que a demonstração da proposição 21, somos forçados a compreender que, tudo o que se segue de um modo infinito é igualmente eterno e infinito. Isso, associado à ideia da proposição 36, implica que todos os modos infinitos têm efeitos e, que o efeito de cada um deles (pela propriedade (ii) acima) é precisamente mais um modo infinito e eterno. Há, portanto, uma infinidade de modos infinitos em cada atributo.

(iv) Perfeição decrescente

No apêndice ao final da parte I da *Ética*, Spinoza retoma as demonstrações 21, 22 e 23, que aqui citamos, mostrando como ele as concebe como um conjunto que trata do mesmo tema. Isto favorece a interpretação de que o conceito de "modo infinito" é legítimo para ler a *Ética*. Mas além disso, nesta passagem Spinoza atribui uma propriedade aos modos infinitos. Avaliemos a passagem em questão, tendo em mente que seu objetivo é criticar a noção de causalidade final:

> Mas afirmo, ainda, que essa doutrina finalista inverte totalmente a natureza, pois considera como efeito aquilo que é realmente causa e vice-versa. Além disso, converte em posterior o que é, por natureza, anterior. Enfim, transforma em imperfeito o que é supremo e perfeitíssimo. Com efeito (deixemos de lado os dois primeiros pontos, por serem evidentes por si mesmos), como se deduz das prop. 21, 22 e 23, o efeito mais perfeito é o que é produzido por Deus imediatamente, e uma coisa é tanto mais imperfeita quanto mais requer causas intermediárias para ser produzida. Mas se as coisas que são produzidas por Deus imediatamente tivessem sido feitas para que Deus cumprisse um fim seu, então essas coisas feitas por último e em função das quais as primeiras teriam sido feitas, seriam necessariamente as melhores de todas. (EI ap.)

Aqui Spinoza diz que "uma coisa é tanto mais imperfeita quanto mais requer causas intermediárias para ser produzida". Além disso, essa frase trata especificamente dos modos infinitos, haja vista as proposições dadas como referência. Disso se segue que, cada modo é mais perfeito do que aquele que é seu efeito, e menos perfeito do que aquele que é sua causa. Além disso, a formulação desse trecho parece concordar com a ideia que tiramos da proposição 22, segundo a qual há uma infinidade de modos infinitos, já que a menção a "quanto mais requer causas intermediárias" seria pouco usual para referir-se a apenas uma dupla de modos. Após essa passagem Spinoza segue criticando a noção de causalidade final,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

sem, entretanto, justificar por que razão ele concebe que a perfeição deve ser menor a cada grau de mediação entre substância e modos. De toda maneira, como esta questão não é diretamente pertinente ao nosso tema, nos restringimos a indicá-la.

(v) Univocidade do termo "se seguir": causalidade imanente

Dizemos que um termo é unívoco quando ele é aplicado em mais de uma ocasião no mesmo sentido. O que Melamed nos mostra é que o termo "se segue" é dito no mesmo sentido, quando se refere à maneira pela qual um modo infinito se segue de outro, ou quando o modo infinito imediato se segue da natureza absoluta do atributo. Mais uma vez, isto pode ser inferido do fato de que a demonstração da proposição 22 é referida por Spinoza como idêntica à precedente. Portanto, a maneira pela qual o modo infinito imediato "segue" da natureza absoluta do seu atributo é a mesma maneira pela qual o modo infinito mediato "segue" do modo infinito imediato. Associando-se a isso a recursividade da proposição 22 para a infinidade de modos infinitos que devem se seguir, como estabelecemos em (iii), então, esta mesma relação de "seguir-se" aplica-se infinitamente entre todos os modos infinitos de mesmo atributo no mesmo sentido.

Mas qual é o sentido que responde pelo termo "seguir-se"? Ora, trata-se justamente da Causalidade Imanente. Como mostramos anteriormente, os modos são propriedades inerentes à substância. O modo infinito imediato, portanto, é um efeito que permanece no atributo como sua causa imanente. Mas, se a maneira pela qual os demais modos infinitos se seguem de suas causas é a mesma, então somos forçados a concluir que cada modo é inerente ao anterior, sendo efeito imanente dele e, causa imanente do próximo.

(vi) Eternidade ou Sempiternidade?

Como indicamos acima, Melamed defende que a existência dos modos infinitos seria mais bem caracterizada como sempiternidade do que eternidade, apesar de Spinoza sempre usar o termo eternidade para se referir aos modos infinitos. Antes que possamos avaliar qual das duas nomenclaturas é mais adequada, devemos compreender a diferença entre elas. Comecemos por compreender a oitava definição da primeira parte da *Ética*:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna.
> Explicação. Com efeito, uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim. (EI def.8)

Esta definição e sua explicação nos esclarecem dois pontos importantes. Primeiramente, mostram o que nos permite atribuir eternidade a algo. Em segundo lugar, marcam a diferença entre a eternidade e a sempiternidade, ainda que este segundo termo não apareça. A eternidade deve ser atribuída a algo conforme a sua definição. Assim, é pela definição de uma coisa eterna, que se pode reconhecê-la como tal. Dessa maneira, se esta definição determina necessariamente a coisa à eternidade, então, deve-se tomar a coisa como eterna, caso contrário, tratar-se-ia da definição de algo duracional.

Já o segundo ponto se torna explícito na explicação. A sempiternidade seria precisamente esta duração sem começo nem fim. Entretanto, nada do que é duracional pode ser dito eterno, mesmo que se imagine uma duração infinita, isto é, "sem princípio nem fim" tal como afirma Spinoza. Com isto, fica claro que a distinção entre eternidade e duração, e, portanto, entre eternidade e sempiternidade, é uma distinção qualitativa, e não meramente de grau. Não é porque algo dura desde sempre e para sempre que se deve tomá-lo como eterno. Para que algo seja eterno é preciso que sua própria definição o indique.

Ora, de que Deus é eterno, não há dúvida, afinal, ele é causa de si, sua essência envolve a existência necessária, portanto, sua definição implica sua eternidade[40]. A questão remanescente, portanto, é a que nos compete aqui. Os modos infinitos são eternos ou sempiternos? Melamed elabora alguns argumentos para mostrar que eles seriam sempiternos, alguns baseando-se em textos mais antigos de Spinoza, como os *Pensamentos Metafísicos* e o *Breve Tratado*, entretanto, como nosso interesse se concentra na *Ética*, vejamos como ele defende sua posição a partir desta obra:

> Algumas observações são colocadas. Primeiramente, a expressão na proposição 21 da Parte I da *Ética* que afirma que os modos infinitos "tiveram sempre que existir" (*semper… existere debuerunt*) é muito mais consistente com a duração infinita, por oposição à existência atemporal. Em segundo lugar, a demonstração desta

[40] Cf. "*Proposição 7.* À natureza de uma substância pertence o existir. *Demonstração*. Uma substância não pode ser produzida por outra coisa (pelo corol. da prop. prec.). Ela será, portanto, causa de si mesma, isto é (pela def. 1), a sua essência necessariamente envolve a existência, ou seja, à sua natureza pertence o existir. C. Q. D." (EI prop.7)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> proposição 21 mostra apenas que esses modos "não podem ter uma duração determinada". Isso obviamente permite aos modos infinitos terem uma duração indeterminada (ou infinita). Em nenhum lugar nessa demonstração Spinoza prova, ou tenta provar, que os modos infinitos são atemporais. Afinal, Spinoza estava plenamente consciente da distinção entre a duração sem fim e o tipo de eternidade que pertence a Deus (cf. explicação da definição 8 da parte I), seria muito estranho para ele afirmar esta tese e então provar a outra. Em terceiro lugar, na demonstração da proposição 21 da parte I da *Ética*, Spinoza não menciona sua definição da eternidade como existência autonecessitada (definição 8 da parte I). Caso Spinoza argumentasse que os modos infinitos imediatos são eternos no estrito sentido da definição 8, ele teria indubitavelmente apelado a esta definição. Agora, Spinoza menciona a definição 8 na sua discussão dos modos infinitos na demonstração da proposição 23 da parte I, e alguém poderia ficar tentado a considerar isso como evidência de que os modos infinitos são eternos no sentido estrito da definição 8. Ainda assim, avaliando mais detidamente, deveríamos notar que na proposição 23 da parte I, quando Spinoza cita a definição 8, ele o faz para identificar a eternidade com "um atributo de Deus … enquanto ele é considerado *absolutamente*" (grifo nosso), mas essa última caracterização claramente não é verdadeira a respeito dos modos infinitos imediatos. Os últimos "se seguem da natureza absoluta de qualquer dos atributos de Deus", mas não são essa própria natureza absoluta. (MELAMED, 2013, p.125-126)[41]

Neste trecho Melamed apresenta três argumentos e uma ressalva, contra a atribuição de eternidade aos modos infinitos. O primeiro argumento sublinha o uso que Spinoza faz da palavra "sempre" o que denotaria uma duração ilimitada e não a eternidade. O ponto de Melamed aqui é que a eternidade seria qualitativamente distinta da duração, tal como mostramos em nossa análise da definição 8, dessa maneira o termo "sempre" não se aplicaria ao eterno. O segundo argumento se baseia no fato de que a demonstração da proposição 21 não diz que os modos são atemporais, mas apenas que eles não têm uma duração determinada. Ora, isso não os excluiria da possibilidade de terem uma duração indeterminada, caso no qual seriam sempiternos. Em terceiro lugar, o comentador afirma que, se os modos

[41] Tradução nossa, no original: A few observations are in place. First, the phrase in E1p21 that asserts that infinite modes "have always had to exist" (semper…existere debuerunt) is far more consistent with everlasting, as opposed to atemporal, existence. Second, the demonstration of E1p21 shows only that these modes "cannot have a determinate duration" (II/66/13). This obviously allows for the infinite modes to have indeterminate (or infinite) duration. Nowhere in this demonstration does Spinoza prove, or even attempt to prove, that infinite modes are atemporal. As Spinoza was acutely aware of the distinction between endless duration and the kind of eternity that belongs to God (see E1d8e), it would be very odd for him to state one thesis and prove the other. Third, in E1p21d, Spinoza does not at all mention his definition of eternity as self-necessitated existence (E1d8). Were Spinoza to argue that the immediate infinite modes are eternal in the strict sense of E1d8, he would have undoubtedly appealed to E1d8. Now, Spinoza does mention E1d8 in his discussion of the infinite modes in E1p23d, and one might be tempted to consider this as evidence that the infinite modes are eternal in the strict sense of E1d8. Yet, upon closer examination, we should notice that in E1p23d, when Spinoza appeals to E1d8, he does so in order to identify eternity with "an attribute of God…insofar as it is considered absolutely" (emphasis added), but this last characterization is clearly not true of the immediate infinite modes. The latter "follow from the absolute nature of any of God's attributes," but they are not this absolute nature itself.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

infinitos fossem eternos no sentido da definição 8, então esta definição deveria ter sido citada na demonstração de sua eternidade, mas isso não é feito. Por último, Melamed ressalva que não se pode fugir da sempiternidade mostrando que a definição 8 é usada na proposição 23 da parte I. Afinal, aí a definição aparece para atribuir eternidade aos atributos de Deus, tomados em sua natureza absoluta e não aos modos, que mesmo sendo infinitos, não se confundem com esta natureza.

Avaliando os argumentos à primeira vista, parece claro que Melamed não demonstra taxativamente a sempiternidade dos modos infinitos, mas colhe uma série de indícios que a tornam provável[42]. Mas se há todos esses indícios, por que deveríamos contrariar a posição de Melamed? O que nela é inadequado? Já neste parágrafo que citamos é possível encontrar qual a suposição errônea de Melamed, e é a partir dela que o comentador pode considerar que os modos não podem ser contemplados pela definição 8.

Ocorre que, no parágrafo que citamos, Melamed resume da seguinte maneira a compreensão da *Ética* a respeito do tema: "definição da eternidade como existência autonecessitada". Ora, de fato, fosse a eternidade compreendida como existência autonecessitada, ela caberia apenas a Deus. Deus é causa de si pois sua essência envolve sua existência, trata-se de uma substância cujo conceito não exige nenhum outro conceito do qual deva ser formada. Já os modos, existem em outra coisa, portanto, sua essência não envolve a existência e estes não podem ser causa de si, mesmo sendo infinitos, sob pena de perderem seu título de modos. Nesse sentido, ainda que se possa dizer que os modos têm uma existência necessária, assim como Deus, esta se daria de maneira distinta. Para usar os termos de Melamed, a necessidade de Deus é "autonecessitada" vem de si mesma. Já a dos modos, viria de Deus, portanto, de algo distinto deles próprios.

Entretanto, se observarmos com atenção, veremos que a definição 8 não remete à fonte da eternidade à essência da própria coisa eterna, mas sim à sua definição. Isso faz alguma diferença? A comentadora Jaquet captura bem porque isso altera toda a questão.

> (...) Spinoza não liga mais a eternidade da existência àquela da essência, mas sim à definição de uma coisa eterna. Ele não assimila mais então, como antes, a eternidade à propriedade de uma essência de envolver a própria existência. Se ele o fizesse, lhe seria impossível atribuir de alguma forma a eternidade aos modos cuja essência não

[42] Agradeço a Marcos Gleizer por chamar atenção para este ponto.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> envolve a existência. A presença da palavra "definição" no lugar de "essência" não é sem razão, porque ela torna possível a extensão da eternidade aos modos. À primeira vista, entre a definição adequada de uma coisa e sua essência, não há nenhuma diferença; entretanto existe uma distinção capital para nossa proposta. A definição perfeita deve fornecer a essência íntima da coisa ao exibir sua causa. No caso dos modos, a definição deve englobar sua causa próxima, a saber Deus. Por outro lado, a essência designa "aquilo sem o qual a coisa não pode ser, nem ser concebida e que inversamente, sem a coisa não pode ser nem ser concebido". Spinoza enuncia essa definição de reciprocidade, a fim de evitar o erro subjacente às definições tradicionais que, ao se limitarem à primeira parte do enunciado, deixam a entender que Deus pertence à essência das coisas. A essência de um modo depende, certamente, de Deus, mas não o compreende a título de propriedade. A partir disso, a razão pela qual Spinoza substitui a palavra definição pela palavra essência no curso de sua análise do conceito de eternidade se torna límpida. A causa próxima não é incluída na essência, então que ela seja incluída na definição faz toda diferença do mundo. Se a eternidade não pode ser deduzida da essência do modo, porque ela não envolve a existência, ela pode, por outro lado, resultar de sua definição. Com efeito, visto que a definição do modo engloba sua causa próxima, é possível por meio da essência de Deus envolver a existência e assim ser eterno. (JAQUET, 2015, p.109)[43]

O que Jaquet nota é que a definição de algo deve conter a sua causa próxima. Ainda não tratamos diretamente desse tema, o que faremos em mais detalhe ao explorarmos o conceito de verdade em Spinoza. Por enquanto, vale lembrar que é no *Tratado da Reforma da Inteligência*, que o filósofo expõe suas regras para uma boa definição. Observemos a primeira regra:

> I. Se se trata de coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima. Por exemplo, de acordo com essa regra, o círculo deve ser definido como a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel, definição esta que claramente compreende a causa próxima. (SPINOZA, 2004, p.57)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[43] Tradução nossa; no original: Spinoza ne lie plus l'éternité de l'existence à l'essence, mais à la *définition* d'une chose éternelle. Il n'assimile donc plus, comme auparavant, l'éternité à la propriété pour une essence d'envelopper l'existence. S'il le faisait, il serait exclu d'attribuer en quelque manière l'éternité aux modes dont l'essence n'enveloppe pas l'existence. La présence du mot définition à la place de celui d'essence n'est pas anodine, car elle rend possible l'extension de l'éternité aux modes. À première vue, entre la définition adéquate d'une chose et son essence, il n'y a nulle différence; pourtant il existe une distinction capitale pour notre propos. La définition parfaite doit livrer l'essence intime de la chose en exhibant sa cause. Dans le cas des modes, la définition doit englober leur cause prochaine, à savoir Dieu. En revanche, l'essence désigne 'ce sans quoi la chose ne peut ni être, ni être conçue et qui inversement, ne peut sans la chose être conçu'. Spinoza énonce cette condition de réciprocité, afin d'éviter l'erreur sous-jacente aux définitions traditionnelles qui, en se limitant au premier volet de l'énoncé laissent entendre que Dieu appartient à l'essence des choses. L'essence d'un mode dépend, certes, de Dieu, mais ne le comprend pas à titre de propriété. À partir de là, la raison pour laquelle Spinoza substitue le mot définition à celui d'essence au cours de son analyse du concept d'éternité devient limpide. La cause prochaine n'est pas incluse dans l'essence, alors qu'elle l'est dans la définition, et cela fait toute la différence du monde. Si l'éternité ne peut se déduire de l'essence du mode, puisqu'il n'enveloppe pas l'existence, elle peut, en revanche, résulter de sa définition. En effet, vu que la définition du mode englobe sa cause prochaine, il peut par l'essence de Dieu envelopper l'existence et ainsi être éternel.

Como sabemos, os modos estão entre as coisas criadas, ou seja, entre aquelas cuja essência não envolve a existência. Dessa maneira, para defini-los, deve-se lançar mão de sua causa próxima. No caso dos modos infinitos imediatos, sua causa imediatamente próxima é Deus, enquanto concebido como a natureza absoluta de um atributo[44]. Tanto é assim, que na proposição 21 da parte I da *Ética* Spinoza explica como Deus produz imediata e necessariamente um modo infinito e eterno por atributo. Ora, se os modos infinitos imediatos são criados e se têm Deus como causa próxima, então, de acordo com esta regra, a noção de Deus deve estar contida em sua definição. Dessa maneira, para que os modos infinitos imediatos sejam considerados como eternos, não é necessário que eles compartilhem com Deus sua essência, o que tanto Jaquet quanto Melamed concordam ser absurdo. Basta que a existência necessária seja deduzida de sua definição. Ora, como a definição dos modos infinitos imediatos envolve Deus e este os produz necessariamente, então, estes se tornam eternos em virtude dele.

Nesse sentido, a eternidade dos modos é tão eterna quanto a eternidade de Deus, a única diferença é que enquanto Deus tira a necessidade de sua existência de sua própria essência, os modos a tiram da essência de sua causa próxima. Entretanto, esta fonte é numericamente a mesma. É apenas a essência divina que é capaz de, por ser causa de si[45], garantir a eternidade, seja a própria, seja daquilo que ela causa. Com isso, demos um argumento decisivo para concluirmos a favor da eternidade dos modos infinitos contra a tese de sua sempiternidade. Entretanto, devemos lembrar que Melamed apresentou ao todo três argumentos e uma ressalva e atingimos apenas um deles. A saber: o segundo, que dizia que a definição de eternidade não se aplicaria aos modos infinitos. O que diremos a respeito das demais considerações do comentador?

Os dois argumentos restantes apontam para o modo como Spinoza parece se valer de descrições temporais para descrever os modos infinitos. Tais noções pareceriam à primeira vista mais adequadas para se tratar de algo sempiterno, ou seja, de duração infinita e não de algo eterno, ou seja, uma realidade necessária. Ciente dessa dificuldade para sua posição, Jaquet também apresenta um argumento

[44] "*Proposição 21*. Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito." (EI prop.21)

[45] Cf. "(...) A *causa sui* [causa de si] é então a denominação intrínseca que corresponde à eternidade" (JAQUET, 2015, p.57). Tradução nossa; no original: (...) La *causa sui* est donc la dénomination intrinsèque qui correspond à l'éternité.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

mostrando que as expressões temporais utilizadas por Spinoza reafirmam a eternidade, ao contrário de negá-la.

> (...) Se é verdade que o advérbio *sempre* implica uma referência à duração, na medida em que ele evoca uma continuidade e uma permanência, ele pode também designar aquilo que é, sem referência a um passado ou a um futuro, e exprimir uma presença absoluta e não um simples presente temporal. (...) Quando Spinoza sustenta que "tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é por via deste atributo eterno e infinito", ele não temporaliza a eternidade. *Ter sempre existido* significa aqui ser em ato necessariamente, por oposição a ser contingente. O objetivo de Spinoza é de mostrar que aquilo que deriva da natureza absoluta de um atributo não pode ter duração determinada em razão da necessidade imutável que liga o efeito à causa. A expressão *ter existido sempre* não é então empregada para afirmar uma duração, mas para negá-la. Essa interpretação parece inicialmente corresponder ao espírito da proposição 21, porque ela é plenamente compatível com a afirmação da eternidade que a segue e não introduz nenhuma incoerência ou distorção no enunciado. (JAQUET, 2015, p.151-152)[46]

De fato, devemos conceder à Melamed que muitas vezes a palavra "sempre" tem um caráter temporal. Entretanto, como argumenta Jaquet, o termo "sempre" pode designar uma presença absoluta sem referência ao passado ou ao futuro. Podemos dizer o mesmo da outra expressão mencionada por Melamed: "não ter duração determinada". Ainda que ela possa indicar o mesmo que "ter uma duração indeterminada", ela também pode apontar para o fato de que os modos infinitos não têm qualquer duração. Ora, quando encontramos um termo equívoco, devemos procurar pela coerência da obra, avaliando qual das interpretações do termo é mais coerente com seu contexto. Como já demonstramos antes, não há por que considerar que os modos infinitos sejam sempiternos ao invés de eternos. Primeiramente, porque Spinoza jamais usa o termo "sempiterno" para referir-se a eles. Em segundo lugar, porque os chama explicitamente de eternos. Por fim, em terceiro lugar, como já vimos, porque eles se adequam à definição 8 da parte I, haja vista que em sua

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[46] Tradução nossa; no original:(...) S'il est vrai que l'adverbe *toujours* implique une référence à la durée, dans la mesure oú il évoque une continuité et une permanence, il peut aussi désigner ce qui est, sans référence à un passé ou à un futur, et exprimer une présence absolue et non un simple présent temporel.(...) Quand Spinoza soutient que 'tout ce qui suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu a dû exister toujours et être infini, autrement dit, est par cet attribut éternel et infini', il ne temporalise pas l'éternité. *Exister toujours* signifie ici être en acte nécessairement, par opposition à être contingent. L'objectif de Spinoza est de montrer que ce qui découle de la nature absolue d'un attribut ne peut avoir de durée déterminée en raison de la nécessité immuable qui lie l'effet à la cause. L'expression *exister toujours* n'est donc pas employée pour affirmer une durée, mais pour la nier. Cette interprétation semble davantage correspondre à l'esprit de la proposition XXI, car elle est pleinement compatible avec l'affirmation de l'éternité qui la suit et n'introduit aucune incohérence ou distorsion dans l'énoncé.

definição eles incluem a noção de Deus como sua causa próxima e, portanto, fonte de sua eternidade.

Para enfim concluirmos esta etapa a respeito da eternidade dos modos infinitos, convém avaliar a ressalva feita por Melamed. O comentador afirma que a definição 8 é citada apenas na proposição 23 da parte I e para referir-se à natureza absoluta do atributo. Isso mostraria que esta proposição estaria comprometida apenas com a eternidade divina e não a dos modos. Vejamos a proposição e avaliemos se esse é mesmo o caso.

> *Proposição 23.* Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita.
> *Demonstração*. Com efeito, um modo existe em outra coisa, pela qual ele deve ser concebido (pela def. 5), isto é (pela prop. 15), ele só existe em Deus e só por meio de Deus pode ser concebido. Se, portanto, concebe-se que um modo existe necessariamente e é infinito, cada uma dessas duas características deve necessariamente ser deduzida, ou seja, percebida, por meio de algum atributo de Deus, enquanto esse atributo é concebido como exprimindo a infinitude e a necessidade da existência, ou, o que é o mesmo (pela def. 8), a eternidade, isto é (pela def. 6 e pela prop. 19), enquanto esse atributo é considerado absolutamente. Portanto, um modo que existe necessariamente e é infinito deve ter se seguido da natureza absoluta de um atributo de Deus, ou imediatamente (como na prop. 21), ou por meio de uma modificação que se segue da natureza absoluta desse atributo, isto é (pela prop. prec.), que existe necessariamente e é infinita. C. Q. D. (EI prop.23)

Nesta proposição, Spinoza não apenas predica a eternidade do atributo enquanto considerado absolutamente, como também apresenta uma equivalência entre ser eterno e exprimir a infinitude e a necessidade da existência. Ora, aquilo que segue imediatamente de Deus deve ser infinito e deve seguir-se necessariamente dele (de acordo com a proposição 21). O mesmo deve ser dito do que se segue daquilo que se segue mediatamente de Deus (de acordo com a proposição 22). Se é assim, os modos infinitos são infinitos e têm uma existência necessária. São infinitos não por si, mas por sua causa: Deus. Da mesma forma, são necessários não por si, mas por sua causa: Deus. Sua infinitude e sua necessidade são derivadas, mas não são menos infinitas nem menos necessárias. O fato de serem derivadas indica apenas que se tratam de modos e não da substância. Entretanto, se esses são os ingredientes da eternidade, como o próprio Spinoza afirma, então, já não resta dúvida de que não apenas os modos infinitos imediatos, mas, quaisquer modos infinitos que deles derivem também são eternos. Passemos, enfim, à última propriedade dos modos infinitos considerada por Melamed.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

(vii) Divisibilidade

Tal como indicamos no início desta parte sobre as propriedades dos modos infinitos, também neste ponto apresentamos uma discordância com Melamed[47]. É preciso adiantar que não discordamos de sua atribuição da divisibilidade aos modos infinitos. Entretanto, discordamos de um dos expedientes dos quais ele se vale para demonstrar que Spinoza subscrevia esta tese. Referimo-nos aqui ao uso que o comentador faz da famosa carta 12, também conhecida como carta sobre o infinito[48]. Tendo isso em mente, o caminho de nossa exposição será o seguinte: primeiramente apresentaremos a argumentação de Melamed para demonstrar a divisibilidade a partir da carta 12. Em seguida, mostraremos o que há de inadequado nesta argumentação. Para tal, nos valeremos dessa mesma carta. Por fim, mostraremos a partir de alguns trechos da *Ética* como de fato Spinoza atribuía a divisibilidade aos modos infinitos.

Melamed considera a carta 12 pelo seguinte trecho:

> Em tudo aquilo que precede, vê-se claramente que certas coisas são infinitas por sua natureza, e não podem ser concebidas, de nenhum modo, como finitas; que certas coisas o são em virtude da causa de que dependem e que, todavia, quando as concebemos abstratamente, podem ser divididas em partes e vistas como finitas (...) (SPINOZA, 2014c, p.83)

Melamed deduz daí que o primeiro tipo de coisas infinitas se refere à substância e seus atributos, já que são infinitos por sua própria natureza. Já o segundo tipo de coisas infinitas se refere aos modos infinitos, já que o são por sua causa. Até aí estamos de acordo. Caberia, portanto, avaliar qual destas realidades não pode ser concebida de nenhum modo como finita e qual delas pode ser dividida em partes "quando as concebemos abstratamente".

Vejamos o que o comentador retira deste trecho:

> Nessa passagem, Spinoza parece estar dizendo que embora a infinitude da substância e dos atributos seja estritamente indivisível, a infinitude dos modos infinitos pode ser divisível em certas circunstâncias (i.e., quando concebemos os modos infinitos em abstração da substância). Aparentemente, se não separarmos os modos infinitos da substância, então eles são tão indivisíveis quanto ela, porque o que realmente concebemos é substância. Esse ato de abstrair os modos de sua causa é remetido por

[47] Agradeço a Ulysses Pinheiro por chamar atenção para esse ponto.
[48] Para a argumentação integral de Melamed a respeito da divisibilidade dos modos infinitos, cf. MELAMED, 2013, p.126-129.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Spinoza à imaginação, enquanto o intelecto concebe os modos como conectados à substância. (MELAMED, 2013, p.127)[49]

De fato, a substância, ou o que é o mesmo, a totalidade de seus atributos, são indivisíveis. Spinoza o demonstra em duas proposições da parte I da *Ética*[50]. Sendo assim, as realidades que podem ser "divididas em partes" segundo a carta 12 seriam os modos infinitos. Ora, se a questão se encerrasse desta forma não haveria por que discordar de Melamed. Entretanto, é preciso que atentemos para a condição desta divisão em partes. Como diz o trecho citado, os modos infinitos são concebidos como divididos em partes quando os "concebemos abstratamente". Como afirma Melamed, conceber os modos abstratamente é concebê-los separados da substância. A própria carta 12 o atesta:

> Os próprios modos da Substância jamais poderão ser conhecidos corretamente se os confundirmos com esses Seres de razão que são os auxiliares da imaginação. Quando fazemos tal emaranhado, os separamos efetivamente da Substância e abstraímos a maneira pela qual eles se originam da Eternidade, isto é, perdemos de vista as condições sem as quais esses modos não podem ser corretamente conhecidos. (SPINOZA, 2014c, p.81)

Como vemos por este trecho, conceber algo abstratamente equivale a separá-lo de sua causa e, com isso, concebê-lo não de acordo com o entendimento, mas sim conforme a imaginação. Ao tratarmos do conceito de verdade nos deteremos mais sobre estes conceitos. Por enquanto, vale ressalvar que o conhecimento adequado para Spinoza está relacionado ao entendimento, enquanto o conhecimento inadequado provém da imaginação. Ora, quando pensamos os modos abstraídos de sua conexão a substância eles "não podem ser corretamente conhecidos". Se é assim, a colocação de Melamed que a divisibilidade dos modos infinitos pode ser inferida de sua concepção abstrata deve ser corrigida segundo o contexto geral da carta 12.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[49] Tradução nossa; no original: In this passage, Spinoza seems to be saying that although the infinity of substance and attributes is strictly indivisible, the infinity of the infinite modes is divisible in certain circumstances (i.e., when we conceive the infinite modes in abstraction from the substance). Apparently, if we do not detach the infinite modes from substance, then they are just as indivisible as substance, because what we really conceive is substance. This act of abstracting the modes from their cause Spinoza ascribes to the imagination, while the intellect conceives the modes as embedded in the substance.

[50] Cf.: "*Proposição 12*. Não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida" (EI prop.12); e "*Proposição 13.* Uma substância absolutamente infinita é indivisível" (EI prop.13).

O comentador tem razão ao dizer que os modos infinitos podem ser concebidos como divisíveis se forem concebidos abstratamente. Entretanto, o que aprendemos pelo último trecho que citamos é que esta concepção não é correta. Assim, se de fato os modos infinitos forem divisíveis, isso não deve ser deduzido em abstração da consideração de sua causa, isto é, da substância divina. Pelo contrário, a divisibilidade deve ser uma consequência da conexão dos modos a Deus, como aliás, devem ser todas as suas propriedades, posto que estas são por aquele causadas.

Ora, se é assim, deveríamos mostrar a divisibilidade dos modos infinitos como consequência de sua relação com sua causa divina. Ao leitor atento talvez já esteja claro, mas cabe ressaltar que a dificuldade desta demonstração condensa em grande medida o esforço deste trabalho. Como, entretanto, ainda não é o momento de encará-la de frente, nos compete apenas *mostrar* e não *demonstrar* a divisibilidade dos modos infinitos. Apesar de ter começado de maneira equivocada, segundo nosso julgamento, Melamed apresenta uma argumentação embasada na *Ética* a partir da qual podemos ver que Spinoza concebe os modos infinitos como tendo partes e sendo, portanto, divisíveis, muito embora não saibamos presentemente demonstrar por quê. Vamos mais uma vez ao comentador:

> Há uma série de considerações posteriores que favorecem a conclusão de que, mesmo na *Ética*, a divisibilidade é uma característica de modos e apenas de modos. Primeiramente, as justificativas de Spinoza para a indivisibilidade da substância e dos atributos nas proposições 12 e 13 da parte I não se aplicam ao caso dos modos infinitos, já que ambos argumentos dependem na autoconcepção e autocausação da substância e dos atributos. Na medida em que os modos infinitos não compartilham essas caracterizações essenciais da *Natura naturans* [Natureza naturante], os argumentos das proposições 12 e 13 não podem ser replicados e aplicados ao caso dos modos. Em segundo lugar, em várias partes da *Ética*, Spinoza se refere explicitamente a certas entidades como partes de modos infinitos. Como, por exemplo, no corolário da proposição 11 da parte II, Spinoza afirma que a mente humana (um modo finito) é parte do intelecto infinito de Deus (um modo infinito). Em terceiro lugar, na *Ética*, Spinoza nunca se refere a partes da substância ou dos atributos. Ele nunca afirma, por exemplo, que a mente humana é uma parte do atributo pensamento. Por todas essas razões, creio que deveríamos concluir que, para Spinoza, modos e apenas modos são divisíveis. (MELAMED, 2013, p.129)[51]

[51] Tradução nossa; no original: There are several further considerations that strongly support the conclusion that, even in the Ethics, divisibility is a characteristic of modes and only modes. First, Spinoza's justifications for the indivisibility of substance and attributes in E1pp12–13 are not applicable to the case of infinite modes, as both arguments rely on the self-conceivability and self-causation of the substance and attributes. Insofar as the infinite modes do not share these essential characterizations of Natura naturans, the arguments of E1p12–13 cannot be replicated and applied to the case of modes. Second, in several places in the Ethics, Spinoza explicitly refers to certain

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Poderíamos avaliar as fontes deste parágrafo com mais cuidado, analisar a demonstração das proposições 12 e 13 da parte I, assim como o corolário da proposição 11 da parte II. Entretanto, este não é ainda o momento oportuno para tratarmos do tema da divisibilidade dos modos infinitos com a devida profundidade. Por enquanto, vale apenas atestarmos que, de fato, Spinoza nunca atribui partes diretamente à substância e que, de fato, a considera indivisível. Também é verdade que Spinoza trata a mente humana como parte de um modo infinito, como aliás, já relatamos quando discorremos a respeito da crítica de Bayle ao filósofo. Passaremos mais uma vez sobre estes temas quando tratarmos dos exemplos de modos infinitos e este é o tema que nos ocupará a seguir.

Com isso concluímos nossa exposição acerca das sete propriedades dos modos infinitos em geral. Façamos uma breve recapitulação do que aprendemos aqui. A maior parte das propriedades dos modos infinitos presentes nessa lista derivam de uma delas, a saber: (v) que há um sentido unívoco pelo qual o modo infinito imediato é dito se seguir de seu atributo e os demais modos infinitos são ditos se seguirem uns dos outros. Daí concluímos que: (i) modos infinitos só podem causar modos infinitos, tal como o atributo causou o modo infinito imediato. Segue-se também que: (iii) cada modo infinito deve causar outro modo infinito, e assim infinitamente, havendo uma infinidade deles. Segue-se, também daí, que (ii) os modos infinitos são únicos a cada grau de mediação, posto que é apenas um aquele que foi produzido imediatamente pelo atributo; e também (vi) que herdam de Deus a sua eternidade, transmitida da substância aos modos posto que ela está contida na definição destes como sua causa próxima.

Além dessas propriedades há mais duas, que apresentam uma diferença entre os modos e a substância; (iv) que a cada grau de mediação entre modo infinito e atributo, sua perfeição é menor; e, por fim (vii) que ao contrário da substância, cuja divisibilidade é impossível, os modos infinitos podem ser concebidos como divisíveis. Isso se dá por sabermos que Spinoza jamais considera haver qualquer parte na substância, durante a *Ética*. Entretanto, ele refere a certos modos finitos

entities as parts of the infinite modes. Thus, for example, in E2p11c, Spinoza claims that the human mind (a finite mode) is part of the infinite intellect of God (an infinite mode). Third, in the Ethics, Spinoza never refers to parts of substance or attributes. He never claims, for example, that the human mind is part of the attribute of thought. For all these reasons, I believe that we should conclude that, for Spinoza, modes and only modes are divisible.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

como parte de modos infinitos, tais como a mente humana compreendida como parte do intelecto divino. Este vem a ser um exemplo de modo infinito e com isso nos conduz, como que pela mão, à próxima etapa deste trabalho.

2.3.3
Exemplos de modos infinitos

Tendo apresentado a natureza geral dos modos infinitos, convém perguntar agora a respeito de seu conteúdo. Naturalmente, não poderíamos falar de todos, pois há infinitos modos infinitos. Entretanto, seria possível descobrir sobre a natureza concreta de pelo menos algum deles? Esta questão não tem uma solução óbvia e direta nos escritos de Spinoza, tanto é assim que Tschirnhaus, considerado como um dos seus mais agudos correspondentes, não conseguiu respondê-la por si próprio. Assim, por intermédio de um amigo em comum, Tschirnhaus enviou ao filósofo uma série de questões, entre as quais: "Em quarto lugar, gostaria de ter exemplos das coisas que são imediatamente produzidas por Deus, e daquelas que o são por uma modificação infinita" (Schuller a SPINOZA, 2014c, p.253)

A isso Spinoza respondeu que:

> Para os exemplos que vós pedis, os do primeiro gênero são, para o Pensamento, o entendimento absolutamente infinito; para a Extensão, o movimento e o repouso; os do segundo gênero, a forma do universo inteiro, que permanece sempre a mesma, embora mude em uma infinidade de maneiras. Vede sobre esse ponto o escólio do lema 7, que vem antes da proposição 14, parte II. (SPINOZA, 2014c, p. 255)

A respeito da resposta de Spinoza cabem algumas notas. Primeiramente, é curioso que ele dê dois exemplos para o caso da Extensão e apenas um para o caso do Pensamento. Em todo caso, como há uma infinidade de modos infinitos, qualquer número de modos infinitos mediatos citado seria igualmente arbitrário. Entretanto, sobre os modos infinitos imediatos, dado que só temos conhecimento de dois atributos, Spinoza só poderia fornecer dois casos, e é o que ele faz. Apesar de o filósofo não ter fornecido para o modo infinito imediato do pensamento uma referência na *Ética*, há uma passagem em que Spinoza descreve este modo em mais detalhes, no início da parte II:

> *Proposição 3.* Existe necessariamente, em Deus, uma ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência.
> *Demonstração.* Deus, com efeito (pela prop.1), pode pensar infinitas coisas, de infinitas maneiras, ou, o que é o mesmo (pela prop. 16 da P.1), ele pode formar uma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> ideia de sua essência e de tudo o que necessariamente dela se segue. Ora, tudo o que está no poder de Deus existe necessariamente (pela prop. 35 da P.1). Logo, essa ideia existe necessariamente e (pela prop. 15 da P. 1) não existe senão em Deus. C. Q. D. (EII prop.3)

Ideia é o termo que Spinoza usa para referir-se aos modos do atributo pensamento. Portanto, ao afirmar nesta proposição que há uma ideia da essência divina e de tudo que dela se segue, Spinoza está se referindo a um modo infinito. Ora, se "tudo o que necessariamente" segue da essência divina está contido nesta ideia, e se, tudo o que se segue de Deus o faz necessariamente[52], então, esta ideia é o modo infinito imediato. Afinal, não haveria nada que se seguisse de Deus que já não estivesse contido nessa ideia, demonstrando a sua relação de imediatidade ao atributo pensamento. Esta ideia de Deus, que aliás é o exemplo usado por Spinoza na demonstração da existência dos modos infinitos na proposição 21 da parte I, deve ser equacionada ao "entendimento absolutamente infinito", mencionado na resposta a Tschirnhaus.

Além disso, cabe checar a referência que Spinoza fornece a respeito dos modos infinitos da extensão. O lema a que o filósofo se refere está contido no que se convencionou chamar "pequena física", por ser um breve texto no interior da parte II da *Ética* em que são tratados temas relativos à extensão – tais como seu conteúdo e os critérios de individuação dos corpos extensos. No trecho especificamente mencionado por Spinoza, podemos ler:

> *Escólio.* Vemos, assim, em que proporção um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. Até agora, entretanto, concebemos um indivíduo que se compõe tão somente de corpos que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, isto é, que se compõe de corpos mais simples. Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. Pois, como cada uma de suas partes compõe-se de vários corpos, cada uma delas poderá, portanto (pelo lema prec.), sem qualquer mudança de sua natureza, mover-se ora mais lentamente, ora mais velozmente e, como consequência, transmitir seus movimentos às outras partes, ora mais lentamente, ora mais velozmente. Se concebemos, além disso, um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança de forma. E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é

[52]Ainda não entramos no tema do necessitarismo em Spinoza, sobre o qual falaremos ao tratarmos do Princípio de Razão Suficiente. De todo modo, para sustentar o raciocínio que apresentamos aqui, cf. "*Proposição 29*. Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida" (EI prop.29).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro. Se minha intenção fosse a de tratar expressamente do corpo, eu deveria ter explicado e demonstrado isso mais longamente. Mas já disse que é outra a minha intenção, e só me detive nessas questões porque delas posso deduzir facilmente o que decidi demonstrar. (EII prop.13 lem.7 esc.)

Na carta em que Spinoza exemplifica os modos infinitos, ele refere, quanto à extensão, ao modo infinito imediato como "o movimento e o repouso" e como modo infinito mediato "à forma do universo inteiro". Neste trecho, ambos conceitos figuram. O movimento e o repouso aparecem aqui como aquilo pelo qual se podem distinguir, uns dos outros, os corpos mais simples. Dessa maneira, talvez possamos inferir que o modo infinito imediato contém o que há de necessário para que sejamos capazes de produzir e individuar, tudo o mais que se segue dele. De fato, se nos lembrarmos do que acabamos de falar a respeito do modo infinito imediato do pensamento, isso parece fazer sentido. Afinal, enquanto "a ideia de Deus" contém tudo o que se segue de Deus enquanto pensamento, a partir do "movimento e o repouso" poder-se-ia deduzir tudo o que se segue de Deus enquanto extensão, o que apenas valida a tese do paralelismo, sobre a qual já discutimos.

A respeito do modo infinito mediato da extensão, Spinoza fala da "forma do universo inteiro". No trecho que citamos, Spinoza constrói uma progressão infinita. Por meio desta, indivíduos se compõem uns dos outros até chegarem à "natureza inteira", a qual, por sua vez, é concebida como "um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro". É pelo fato de que Spinoza concebe esta infinita variação nas partes como não implicando variação no todo que ele pode chamar este modo infinito de "forma do universo inteiro". Para justificarmos esta passagem, vejamos uma definição que o filósofo apresenta na "pequena física":

> *Definição.* Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos. (EII prop.13 ax.2 def.)

Vemos, portanto, que a individualidade de um corpo deve ser compreendida como uma "proporção definida" pela qual os indivíduos que o compõem

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

transmitem uns aos outros seu movimento. Isso, então, dá aos indivíduos a possibilidade de manterem sua individualidade, ao mesmo tempo em que lhes permite acomodar algum grau de variação interna. O modo infinito mediato da extensão seria, assim, a forma do universo inteiro, ou seja, um indivíduo cujas partes variam, não de qualquer maneira, mas "segundo uma proporção definida", o que permitiria a ele manter sua forma.

Tais exemplos talvez não satisfaçam ao leitor e de fato, somos forçados a afirmar que não se poderia exemplificar todos os modos infinitos. Entretanto, não seria ilegítimo o pleito do leitor que pedisse ao menos mais um exemplo, a saber, aquele que Spinoza acaba por não oferecer em sua carta. Haveria em algum lugar fundamento para considerarmos algo como um modo infinito mediato do pensamento? Melamed refere a esse respeito, principalmente passagens de uma obra incompleta e mais antiga de Spinoza, o *Breve Tratado*[53]. Como, entretanto, o problema que nos move nos situa na consideração da *Ética*, analisaremos uma proposição da parte V, na qual o comentador identifica a ocorrência de um modo infinito mediato do atributo pensamento.

> *Proposição 35.* Deus ama a si mesmo com um amor intelectual infinito.
> *Demonstração.* Deus é absolutamente infinito (pela def. 6 da P. 1), isto é (pela def. 6 da P. 2), a natureza de Deus goza de uma perfeição infinita, e isso (pela prop. 3 da P. 2) vem acompanhado da ideia de si mesmo, isto é (pela prop. 11 e pela def. 1 da P. 1), da ideia de sua causa. E foi isso que, no corol. da prop. 32, dissemos ser o amor intelectual de Deus. (EV prop.35)

É interessante notar que para demonstrar a existência do amor divino, Spinoza cita como referência a proposição 3 da parte II. Ora, trata-se precisamente da proposição na qual é apresentada a ideia de Deus, segundo nossa interpretação, o modo infinito imediato do pensamento. Dessa maneira, se é a ideia de Deus a causa

[53] Quais são os modos infinitos mediatos do pensamento? Embora Spinoza não mencione nenhum na Carta 64, ele se refere a tais entidades em outros textos. No primeiro apêndice ao *Breve Tratado*, Spinoza discute em algum detalhe a ideia de Deus "a qual contém em si mesma, objetivamente o todo da Natureza". Ele então se volta para explicar os outros modos do pensamento que se seguem da ideia de Deus: "Deve-se notar que todos os demais modos, tais como Amor, Desejo e Alegria, têm sua origem no primeiro modo imediato, de forma que se ele não os precedesse, não poderia haver Amor, Desejo, etc." (MELAMED, 2013, p.134) Tradução nossa; no original: What are the mediate infinite modes of thought? Although Spinoza does not mention any in Letter 64, he refers to such entities in other texts. In the first appendix to the Short Treatise, Spinoza discusses in some detail God's idea "which contains in itself objectively the whole of Nature." He then turns to explain the other modes of thought that follow from God's idea: It should also be noted that all the remaining modes, such as Love, Desire, and Joy, have their origin in the first immediate mode, so that if it did not precede them, there could be no Love, Desire, etc.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

pela qual Deus ama a si mesmo, e se este amor de Deus é infinito, então, podemos concluir que o amor divino é um modo infinito mediato do pensamento. Esta observação nos permite concluir a lista de exemplos fornecida parcialmente pelo filósofo na carta que citamos antes. Com isso, podemos encerrar esta seção a respeito dos exemplos que se pode dar de modos infinitos na extensão e no pensamento.

Este tema não nos interessa por si mesmo, mas apenas na medida em que ajuda a preparar o terreno pelo qual vamos montar nossa questão contra Spinoza. Vale ressaltar que, como nosso questionamento está mais voltado para o atributo da extensão, os exemplos que fornecemos a respeito desse atributo voltarão a nos interessar ao longo deste trabalho.

Para recapitular temos que os modos infinitos imediatos se constituem como as condições da existência de tudo o que se segue do atributo do qual são modos. No caso do pensamento a ideia de tudo o que se segue de Deus e no caso da extensão, o movimento e o repouso, como constituintes fundamentais de todas as realidades extensas. De cada um desses modos Spinoza deve dizer que se seguem infinitas coisas, mas, entre elas, certamente se encontram a forma do universo inteiro, na extensão, bem como o amor divino, no pensamento. Agora que já compreendemos quais são alguns dos modos infinitos, podemos nos direcionar para o último tópico desta seção a respeito dos modos, a saber: os modos finitos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.3.4
Modos Finitos

Chegamos aos modos finitos. Para que os apresentemos com equanimidade, antes de podermos justificar o problema que colocaremos contra eles, seguiremos duas etapas. Essa divisão se justifica, pois, inicialmente, mostraremos como os modos finitos têm dois aspectos, suas essências e suas existências. Dessa forma, em primeiro lugar, passaremos a mostrar de que maneira se dá o ser das essências, mostrando como se estabelece sua causa e como elas têm uma existência própria. Em seguida, poderemos tratar das existências dos modos finitos, mostrando como estes vem a ser, segundo a *Ética*. Também nos dedicaremos mais pormenorizadamente aos modos finitos da extensão, posto que é para este atributo que formulamos nosso problema. Neste ponto verificaremos a partir da "pequena física" como se dá a individualidade de cada modo finito concebido como corpo

extenso. O que será complementado por uma breve consideração do paralelo destes achados no atributo pensamento. Isso será o bastante sobre este tema, o qual, tendo sido considerado, nos permitirá partir ao estudo do princípio de razão suficiente.

2.3.4.1
Essências de modos

A maneira pela qual podemos deduzir que para Spinoza os modos têm essências formais que não se confundem com eles próprios, está no fato de que o filósofo, por vezes, se refere a "ideias verdadeiras de modos inexistentes". Ou seja, mesmo quando um modo não existe, é possível que o concebamos adequadamente. Num dos trechos mais enigmáticos da *Ética*, Spinoza faz referência a essas ideias de modos inexistentes. Trata-se da proposição 8 da parte II.[54]

> *Proposição 8.* As ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus, da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus.
> *Demonstração.* É evidente pela prop. prec., mas é mais claramente compreendida pelo esc. precedente. (EII prop.8)

Comecemos por esclarecer o enunciado da proposição. Ela diz que as ideias dos modos inexistentes estão na ideia de Deus, da mesma maneira pela qual as suas essências formais estão contidas nos atributos de Deus. Daqui já podemos tirar algumas conclusões. Primeiramente, há uma diferença entre modos existentes e inexistentes, de sorte que a existência é concebida por Spinoza como algo de positivo pelo que se pode realizar uma distinção. Em segundo lugar, que, mesmo das coisas inexistentes há ideias, e que elas se encontram no modo infinito imediato do pensamento, a saber: na ideia de Deus. Além dessas duas realidades, modos inexistentes e suas ideias, contidas na ideia de Deus, há enfim uma terceira realidade, a saber, as essências formais dos modos, as quais, por sua vez, estão contidas nos atributos de Deus. Tentemos compreender melhor este enunciado a partir de sua demonstração.

A demonstração apenas remete o leitor à proposição anterior. Trata-se daquela que estabelece o paralelismo entre os atributos: "*Proposição 7.* A ordem e

[54] A interpretação que fornecemos dessa passagem e das demais referentes a esta proposição, seus constituintes e algumas de suas implicações se baseia naquela oferecida em GUEROULT, 1974, p.92-102.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas" (EII prop.7). O paralelismo estabelece um isomorfismo entre atributos. Dessa maneira, devemos procurar pelo trecho do enunciado da proposição 8 que pudesse mostrar entre quais elementos este isomorfismo se daria. O isomorfismo na proposição 8 aparece no trecho onde se lê "da mesma maneira que". Assim sendo, devemos encontrar, em um lado dessa expressão uma realidade compreendida segundo um atributo e, do outro lado, a mesma realidade, compreendida, agora, segundo atributos diferentes.

Ora, as realidades assim comparadas são, por um lado, as "ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes" e, por outro lado, "as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos". A primeira conclusão que podemos tirar daí é que as ideias dos modos inexistentes não são nada mais que suas essências formais, enquanto concebidas sob o atributo do pensamento.

Mas onde poderíamos encontrar essas essências formais? Afinal, como a demonstração supõe, os modos dos quais elas são essências, não existem. Ora, o enunciado o indica: "As ideias das coisas singulares não existentes, (...) devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus". Como notamos, ao tratar dos modos infinitos, a "ideia de Deus" é o modo infinito imediato do pensamento. Dessa maneira, podemos compreender que as essências formais estão naquilo que primeiro foi produzido por Deus, a saber, seus modos infinitos imediatos.

Passemos agora àquilo que deve ser considerado paralelo à ideia de Deus, posto que a proposição se baseia na verdade do paralelismo para se estabelecer. As "essências formais dos modos inexistentes", aspecto paralelo ao das "ideias de modos inexistentes" estão contidas nos atributos divinos. Ora, isso quer dizer que, enquanto o atributo pensamento contém as essências formais de modos em seu modo infinito imediato, de maneira paralela, o mesmo deve valer para todos os demais atributos. Sendo assim, ao dizer que as essências formais estão contidas nos atributos, Spinoza não quer dizer que elas estejam diretamente neles, o que violaria o paralelismo, já que no pensamento elas são ditas estarem num modo infinito imediato. Pelo paralelismo devemos concluir que em cada modo infinito imediato, em cada um dos atributos, as essências formais dos modos que deles se seguem, estão contidas. É por isso que Spinoza não chega a fornecer aqui um exemplo dos demais modos infinitos, afinal, o filósofo tem em mente a infinidade deles, em cada um dos infinitos atributos divinos além do pensamento. Vale notar também que isto está em conformidade com nossa avaliação dos exemplos de modos infinitos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

imediatos, tanto no caso do pensamento, quanto no caso da extensão. Afinal, indicamos que eles contêm tudo o que se segue de Deus segundo seu atributo, dessa maneira, contém também as essências formais dos modos que deles se seguem.

Tal como reza o costume de Spinoza, quando se trata de uma matéria que ele julga difícil, ou que necessita de complementação, o filósofo introduz após a proposição em causa, um escólio. É o que ele faz neste caso. Mas antes que possamos nos deter no dito escólio, convém que avaliemos o corolário que o antecede.

> *Corolário.* Segue-se disso que, à medida que as coisas singulares não existem a não ser enquanto estão compreendidas nos atributos de Deus, o seu ser objetivo – ou seja, as suas ideias – não existe a não ser enquanto existe a ideia infinita de Deus; e, quando que se diz que as coisas singulares existem, não apenas enquanto estão compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto se diz que duram, as suas ideias envolverão também a existência, razão pela qual se diz que elas duram. (EII prop.8 corol.)

Para interpretar este corolário, devemos lembrar o que retiramos de nossa interpretação da proposição precedente. A saber: que a existência das essências formais enquanto compreendidas nos atributos de Deus é paralela à existência das ideias de modos inexistentes na ideia de Deus. Por isso, Spinoza começa o corolário dizendo que na medida em que a existência das essências formais só pode ser dita como compreendida nos atributos de Deus, também só se pode atribuir existência às ideias delas, enquanto contidas na ideia de Deus. Entretanto, e aí aparece a distinção entre os modos existentes e os inexistentes, quando essas essências são ditas durar – dando origem a essências atuais — e os seus modos correspondentes passam a existir.

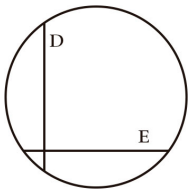
A oposição, portanto, entre um modo e sua essência formal, está no fato de que, enquanto sua essência deve ser concebida como eterna, sua existência deve ser concebida como durando, ou seja, ocorrendo no tempo. Entretanto, não se pode confundir a eternidade das essências com a eternidade divina. Assim como a eternidade que vimos ser predicada dos modos infinitos, também a eternidade das essências de modos não é derivada delas mesmas, mas sim, de Deus. Isso porque Spinoza demonstra que as essências não deixam de ser modos[55], e, portanto, são

[55] Cf. "*Proposição 25.* Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência." (EI prop.25) Ora, se Deus é causa da essência tanto quanto da existência das coisas, elas não existem nem são concebidas por si mesmas, mas ao contrário, são modos, isto é, existem em outra coisa por meio da qual também devem ser concebidas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

concebidas por outra coisa, da qual são afecções, e não por si mesmas. Caso a eternidade das essências formais fosse a mesma que a eternidade divina, deveríamos concluir que elas seriam substâncias. Ora, como já mostramos, Deus é a única substância, de sorte que considerar adequadamente as essências formais como eternas por si mesmas é impossível. São, portanto, como os modos infinitos, eternas em virtude de sua causa próxima, contida em suas definições, ou seja, em virtude de Deus.

Apesar de já ter fornecido uma precisão importante neste corolário, Spinoza julgou que se tratava de uma matéria muito complexa. Por isso forneceu também um escólio, o qual contém ainda uma ilustração geométrica, para nos ajudar a compreender o que ele quer dizer nesta passagem:



> *Escólio.* Se alguém, desejando uma explicação mais completa desse ponto, me pedisse um exemplo, eu não poderia realmente dar nenhum que explicasse adequadamente aquilo de que falo, pois se trata de algo singular. Farei um esforço, entretanto, para, tanto quanto possível, fornecer uma ilustração. O círculo, como se sabe, é de tal natureza que os retângulos compreendidos pelos segmentos de duas retas que se cortam no seu interior são iguais entre si. No círculo está contida, portanto, uma infinidade de [pares de] retângulos iguais entre si. Não se pode, entretanto, dizer que qualquer deles exista a não ser à medida que o círculo existe, como tampouco se pode dizer que a ideia de qualquer desses [pares de] retângulos exista a não ser à medida que está compreendida na ideia de círculo. Suponha-se agora que, dessa infinidade [de pares] de retângulos, só dois existam, a saber, E e D. Nesse caso, é certo dizer que as suas ideias existem, não apenas à medida que estão compreendidas na ideia de círculo, mas também à medida que envolvem a existência desses [dois pares de] retângulos, o que faz com que elas se distingam das outras ideias dos outros [pares de] retângulos. (EII prop.8 esc.)

Primeiramente, devemos considerar que Spinoza concebe o exemplo geométrico que fornece como impreciso, pois diz: “não poderia realmente dar nenhum [exemplo] que explicasse adequadamente aquilo de que falo”. Devemos, portanto, não apenas compreender o exemplo, mas compreender também em que ele difere do que Spinoza realmente quer explicar. Só assim poderemos compreender com a devida clareza o que está em jogo nesse escólio. Neste sentido, convém citar diretamente a leitura que Gueroult faz desse ponto:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> 1º É da natureza do círculo compreender em si uma infinidade de retângulos iguais que não existem em ato, mas somente enquanto são compreendidos em sua natureza.
> 2º No entanto (*attamen*), para que tais retângulos existam no círculo somente enquanto compreendidos na sua natureza, é necessário também que o círculo exista em ato, porque eles não são concebíveis enquanto o círculo não está traçado *in concreto*; correlativamente, para que as ideias desses retângulos existam simplesmente enquanto compreendidas na ideia desse círculo, é necessário que exista em ato a ideia desse círculo existente em ato.
> 3º Quando, entre os retângulos existentes somente enquanto compreendidos na natureza do círculo existente em ato, dois entre eles, os retângulos E e D, sendo traçados *in concreto*, existem também em ato, ou seja, têm uma existência determinada quanto ao tempo e ao lugar, então suas ideias não existem somente enquanto compreendidas na ideia da natureza do círculo existente em ato, mas elas existem também em ato como ideias desses dois retângulos existentes em ato. (GUEROULT, 1974, p.95-96)[56]

O primeiro ponto nos parece evidente. Aqui, Gueroult aponta para o fato de que é possível conceber uma infinidade de pares de retângulos em um dado círculo qualquer, mesmo que eles não estejam traçados, ou seja, mesmo enquanto "não existem em ato" eles podem ser concebidos como compreendidos na natureza do círculo.

No segundo ponto, o comentador atesta que a condição da existência desses pares de retângulos é o próprio círculo. De fato, enquanto não houver círculo, não podemos conceber os pares de retângulos que nele estão compreendidos. Dessa forma, os pares de retângulos enquanto não existem em ato, dependem de que o círculo exista em ato para serem concebidos. Mais que isso, em havendo círculo, a própria natureza dos pares de retângulos já se encontra nele inscrita, ou "compreendida", para usar o termo que Gueroult toma emprestado de Spinoza. Os pares de retângulos inexistentes em ato, portanto, se confundem com a natureza do círculo, tanto quanto as essências de modos inexistentes, se confundem com a existência do modo infinito no qual estão compreendidas.

[56] Tradução nossa; no original: 1° Il est de la nature du cercle de comprendre en lui une infinité de rectangles égaux qui n'y existent pas en acte, mais seulement en tant qu'ils sont compris dans sa nature. 2° Cependant (*attamen*) , pour que ces rectangles existent dans ce cercle en tant seulement que compris dans sa nature, il faut aussi que ce cercle existe en acte, car ils ne sont pas concevables tant que le cercle n'est pas tracé *in concreto*; corrélativement, pour que les idées de ces rectangles existent simplement en tant que comprises dans l'idée de ce cercle, il faut qu'existe en acte l'idée de ce cercle existant en acte. 3° Lorsque, parmi les rectangles existant seulement en tant que compris dans la nature du cercle existant en acte, deux d'entre eux, les rectangles E et D, étant tracés *in concreto,* existent aussi en acte, c'est-à-dire ont une existence déterminée quant au temps et au lieu, alors leurs idées n'existent pas seulement en tant qu'elles sont comprises dans l'idée de la nature du cercle existant en acte, mais elles existent aussi en acte comme idées de ces deux rectangles existant en acte.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

No terceiro ponto, o comentador apresenta a distinção que havíamos apresentado no corolário em relação às essências formais e aos modos existentes. As essências formais seriam como os pares de retângulos que não foram traçados, portanto, confundidas com a existência do modo infinito, ou com a do círculo, no caso geométrico. O que permite que a essência formal se distinga do modo do qual ela é a essência é a manifestação em ato deste modo. Isso ocorre quando ao modo podem ser assinalados um tempo e um lugar, ou seja, quando o par de retângulos é efetivamente traçado, tal como o par D e E na imagem apresentada por Spinoza.

Pela explicação de Gueroult parece que tudo se encaixa. Apesar disso, o próprio comentador oferece a razão pela qual o exemplo geométrico não é completamente preciso, e, ao considerá-la, poderemos compreender com mais perfeição o que Spinoza tinha em mente ao falar da maneira pela qual existem tanto os modos, como as suas essências formais.

> Vemos que, no ponto nº 2, a existência dos retângulos somente compreendidos na natureza do círculo é absorvida na existência em ato do círculo e se confunde com ela, tanto que (ponto nº1) ela seja determinada somente pela natureza desse círculo. No ponto nº 3, ao contrário, a existência em ato dos retângulos E e D não tem sua razão suficiente na natureza do círculo existente em ato (nem na causa de sua existência em ato), mas em uma série de causas existentes em ato, exteriores à tal natureza (o que corresponde, pela ontologia, à intervenção da cadeia infinita de causas singulares).
> Enfim, se a razão pela qual esses retângulos estão compreendidos no círculo existente em ato não reside na causa de sua existência em ato, já que essa razão consiste somente em sua natureza, então permanece o fato de que o círculo deva existir em ato para que esses retângulos sejam concebidos como compreendidos nele. A partir de então, o exemplo geométrico se encaixa bem ao caso ontológico ao qual se aplica, a saber: àquele caso dos modos que não existem em ato, e que, tendo sua razão na natureza do atributo, só são possíveis porque este atributo existe. (GUEROULT, 1974, p.96)[57]

[57]Tradução nossa; no original: On voit que, dans le point n° 2, l'existence des rectangles seulement comprise dans la nature du cercle est absorbée dans l'existence en acte du cercle et se confond avec elle, bien que (point n° 1) elle soit commandée seulement par la nature de ce cercle. Dans le point n° 3, au contraire, l'existence en acte des rectangles E et D n'a pas sa raison suffisante dans la nature du cercle existant en acte (ni dans la cause de son existence en acte), mais dans une série de causes existant en acte, étrangères à cette nature (ce qui correspond, pour l'ontologie, à l'intervention de la chaîne infinie des causes singulières) . Enfin, si la raison par laquelle ces rectangles sont compris dans le cercle existant en acte ne réside pas dans la cause de son existence en acte, puisque cette raison consiste seulement en sa nature, il n'en demeure pas moins que le cercle doit exister en acte pour que ces rectangles soient conçus comme compris en lui. Par là, l'exemple géométrique cadre bien avec le cas ontologique auquel il s'applique, à savoir avec celui des modes qui n'existent pas en acte, et qui, ayant leur raison dans la nature de l'attribut, ne sont possibles que parce que cet attribut existe.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Aqui, o comentador chama atenção para o fato de que demonstramos que os pares de retângulos precisam do círculo para serem concebidos como compreendidos nele. Entretanto, o círculo não pode ser tomado como razão suficiente de sua existência atual. Para tal, é preciso que eles sejam efetivamente traçados. Além disso, o próprio círculo não pode ser concebido como existindo em ato, a menos que haja alguma causa que seja razão suficiente para sua existência. Ora, tais objetos finitos, como o círculo, e os pares de retângulos que estejam nele traçados em ato, só podem dever sua existência a uma cadeia causal a eles exterior.[58] Entretanto, quando estamos tratando das essências como existindo num modo infinito, o qual, por sua vez, deriva necessariamente de um atributo da substância, não precisamos recorrer a nenhuma exterioridade para estabelecer a conexão causal.

Eis aí o que havia de diferença entre o caso do qual Spinoza tratava e o exemplo por ele fornecido. É que o exemplo, forçosamente, tinha de ser de algo finito e determinado. Algo, portanto, que não se seguisse diretamente na natureza absoluta de um atributo da substância, como é o caso dos modos infinitos imediatos, sobre os quais versa o caso que o filósofo tentava explicar. Quando concebemos as essências como compreendidas no modo infinito imediato, sabemos a razão desse modo infinito: o atributo divino do qual ele é modo. Sabemos também a razão de ser do atributo. Afinal, ele constitui a essência da substância, que, por ser em si mesma e por si mesma concebida, deve ser causa de si, isto é, existir necessariamente. O exemplo do círculo, portanto, se torna adequado para ilustrar o caso, uma vez que fazemos os descontos dessas diferenças. E por elas também podemos entender não só porque Spinoza advertiu que seu exemplo era imperfeito, como o porquê de o filósofo não poder ter fornecido uma ilustração mais adequada, posto que ilustrações são sempre finitas e o caso em questão lida diretamente com realidades infinitas como modos imediatos e atributos.

Já compreendemos, em primeiro lugar, que as essências formais de modos têm uma existência própria, independente da ocorrência atual do modo do qual são essências. Aprendemos também que elas dependem de um atributo para existir, posto que são realidades modais e que, mesmo sendo eternas, não são em si, mas existem enquanto compreendidas em modos infinitos imediatos. Elas se distinguem

[58] Gueroult parece referir a proposição 28 da parte I, que analisaremos adiante. Cf. EI prop.28.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

do modo do qual são essências, justamente por essa eternidade. Afinal, o que existe em ato existe na duração em um tempo e local precisos.

Restam ainda duas questões concernentes às essências formais. Primeiramente sobre sua individuação e, em seguida, a respeito de sua relação com o modo infinito imediato com o qual compartilham o mesmo atributo.

Comecemos pela primeira questão: como devemos distinguir umas das outras as essências de modos inexistentes? Ora, no exemplo do círculo parecia que elas deveriam ser completamente absorvidas pela figura, só podendo ser distinguidas quando alguma delas se atualizasse. Ora, chegar a esta conclusão a partir do exemplo é esquecer-se precisamente do que o torna impreciso. Se é apenas por uma causa exterior que um par de retângulos pode passar ao ato, o mesmo não ocorre com as causas necessárias e suficientes para a existência e atualização de uma essência formal, que não podem ser buscadas fora do modo infinito no qual se encontram. Dessa maneira, sua individualidade, pela qual podemos distingui-las entre si, deve estar já dada nesse modo, dando a elas uma forma própria de existirem e distinguirem-se entre si. De fato, este parece ser o caso, o que podemos confirmar, a partir de uma indicação de Gueroult, pela seguinte proposição da parte V da *Ética*:

> *Proposição 22.* Em Deus, necessariamente existe, entretanto, uma ideia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade.
> *Demonstração.* Deus é causa não apenas da existência deste ou daquele corpo humano, mas também da sua essência (pela prop. 25 da P. 1), a qual deve, por isso, ser necessariamente concebida, em virtude de uma certa necessidade eterna (pela prop. 16 da P. 1), por meio da própria essência de Deus (pelo ax. 4 da P. 1). Este conceito [da essência deste ou daquele corpo humano] deve, portanto, necessariamente existir em Deus (pela prop. 3 da P. 2). C. Q. D. (EV prop.22)

Aqui, Spinoza demonstra que as essências formais têm uma existência própria, independente da atualidade do modo do qual são essências. Embora a proposição se refira especificamente ao corpo humano, a demonstração é universal, do que se pode deduzir que as essências formais de todos os modos tenham esta mesma propriedade. Para realizar esta demonstração, Spinoza se vale de quatro expedientes, os três primeiros da parte I. A proposição 25, na qual o filósofo demonstra que Deus é causa das essências e das existências; A proposição 16, que demonstra que uma infinidade de coisas deve se seguir de Deus e isto, associado ao axioma 4; que atesta que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, leva à conclusão de que no conhecimento das essências está envolvido o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

conhecimento de Deus. Por fim, o filósofo faz referência a proposição 3 da parte II, segundo a qual há em Deus conhecimento de tudo que dele se segue, logo, há em Deus o conhecimento das essências por ele produzidas, concluindo assim a demonstração. Dessa maneira, podemos concluir que as essências formais estão sempre atualizadas, sendo singulares e distintas umas das outras eternamente. A atualidade delas, entretanto, não deve ser confundida com a atualidade dos modos finitos dos quais elas são as essências formais, posto que estes existem em tempo e local precisos e elas não, por serem eternas.

Resta, por fim, saber qual a relação que há entre as essências formais de modos inexistentes e o modo infinito imediato que compartilha com elas o mesmo atributo. Como seguimos até agora a interpretação de Gueroult a respeito dessas essências, vejamos como ele elabora esta questão. Para respondermos a ela, seguindo a orientação genética de Spinoza, fomos buscar de que maneira Gueroult explica o vir a ser dessas essências formais, a partir do que será mais fácil compreender como, de acordo com o comentador, elas se relacionam ao modo infinito imediato.

> Tendo estabelecido pela proposição 16, que de cada atributo devem se seguir, em virtude da necessidade de sua natureza, uma infinidade de modos, resulta das três proposições precedentes que só se pode produzir inicialmente um, e mesmo dois modos infinitos, requerendo cada um toda a potência causal de sua natureza (ou seja, tanto quanto é necessário para produzir nela uma infinidade de modos finitos), e tais que cada um seja coextensivo à infinitude do atributo, da mesma maneira que está reunida a infinidade dos modos finitos, os quais não são nada além das partes de um modo infinito seja imediato, seja mediato. O que entender precisamente com isso? Nada além de que, sendo Deus causa primeira, necessária, eterna, única e por si de todos os seus modos, sua totalidade deve necessariamente seguir-se de toda maneira em um único bloco desde sua natureza absoluta. Em consequência disso, o conjunto infinito dos modos finitos constitui uma única coisa, ou modo infinito, produzido na eternidade, não pela natureza de Deus marcada por uma condição, mas por sua natureza absoluta ou natureza tomada absolutamente, ou seja, de maneira incondicionada. E é assim não apenas para o conjunto das essências singulares eternas, mas para o conjunto das existências singulares que se sucedem na duração, embora elas se condicionem em cascata umas às outras. (GUEROULT, 1969, p.312)[59]

[59] Tradução nossa; no original: Étant acquis, de par la Proposition 16, que de chaque attribut doit suivre, en vertu de la nécessité de sa nature, une infinité de modes, il résulte des trois Propositions précédentes que cela ne se peut que s'il produit d'abord un, et même deux modes infinis, requérant chacun toute la puissance causale de sa nature (c'est-à-dire autant qu'il en faut pour produire avec eux l'infinité des modes finis), et tels que chacun soit coextensif à l'infinité de l'attribut de la même façon que le sont tous ensemble 1' infinité des modes finis, lesquels ne sont rien d'autres que les parties du mode infini soit immédiat, soit médiat. Qu'entendre au juste par là? Rien d'autre sinon que, Dieu étant cause première, nécessaire, éternelle, unique et par soi de tous ses modes, leur totalité doit nécessairement suivre en quelque sorte en un seul bloc de sa nature absolue. En conséquence,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

As “três proposições precedentes” aqui mencionadas por Gueroult são aquelas que estabelecem a realidade dos modos infinitos, portanto 21, 22 e 23 todas da parte I da *Ética*. Com isso, o comentador pretende, unindo-as à proposição 16 desta mesma parte, deduzir que as essências formais sejam partes do modo infinito imediato, assim como as existências dos modos finitos devem ser concebidas como partes de um modo infinito mediato. Para compreendermos como ele chega a essas conclusões, devemos ter em mente o enunciado da proposição citada como referência: “*Proposição 16.* Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino)” (EI prop.16).

O raciocínio de Gueroult portanto é o seguinte. Pela proposição 21 se estabelece que por primeiro Deus produz um modo infinito, denominado imediato. Pela proposição 22 se estabelece que deste modo se segue outro modo infinito, denominado mediato. Por fim, a proposição 23 estabelece que esses modos infinitos só podem se seguir ou da natureza absoluta de um atributo, ou de algo infinito que dele se segue. Ora, isso associado ao enunciado acima deve implicar que já nestes dois modos mencionados se sigam infinitas coisas. Assim, havendo apenas dois modos infinitos, as infinitas coisas que devem daí se seguir só podem ser modos finitos, compreendidos como partes de cada um desses modos infinitos.

Compreendendo, então, esses modos finitos como partes dos modos infinitos, sua totalidade deve ser compreendida como constituindo cada modo infinito e tendo sido causada em bloco pela natureza absoluta do atributo ou do modo infinito imediato. Afinal, pela demonstração da proposição 21, fica claro que os modos finitos não poderiam ter sido produzidos individualmente. Sendo as essências formais de modos inexistentes realidades tão eternas quanto o modo infinito imediato, elas teriam, portanto, se seguido da natureza absoluta de um atributo incondicionalmente. Já os modos finitos existentes, ocorreriam de maneira análoga no modo infinito mediato, seguindo o mesmo raciocínio.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

l'ensemble infini des modes finis constitue une unique chose ou mode infini, produite dans l’éternité, non par la nature de Dieu grevée d'une condition, mais par sa nature absolue ou nature prise absolument, c'est-à-dire de façon inconditionnée. Et il en est ainsi non seulement pour l'ensemble des essences singulières éternelles, mais pour l’ensemble des existences singulières se succédant dans la durée, bien qu'elles se conditionnent en cascade les unes les autres.

O leitor atento, entretanto, já pode antever porque discordamos do comentador. Inicialmente porque ele não atenta para o fato de que a demonstração da proposição 22 apenas reitera a demonstração da proposição 21. Com isso, se produz uma recursividade, pela qual devemos concluir que cada modo infinito possui um efeito o qual é, ele mesmo, outro modo infinito. Com isso, como demonstramos antes, haverá uma infinidade de modos infinitos por atributo. Dessa maneira, a existência de modos infinitos já seria suficiente para atender à demanda da proposição 16, mostrando que de Deus, ou da natureza absoluta de cada um de seus atributos se segue uma infinidade de efeitos.

Além disso, no trecho que acabamos de citar de Gueroult, aparece outro problema. Segundo suas conclusões o conjunto dos modos finitos eternos se seguem incondicionalmente e em bloco da natureza absoluta de um atributo, compondo o modo infinito imediato. O mesmo vale para o conjunto dos modos finitos existentes, o qual se segue igualmente de maneira incondicionada e em bloco da natureza absoluta de um atributo. Entretanto, o próprio Gueroult faz aí uma ressalva: "embora elas se condicionem em cascata umas às outras". Ora, neste ponto o comentador cai em contradição, mas acredita escusar-se do problema simplesmente colocando-o explicitamente.

A contradição aqui é que se o conjunto dos modos finitos deve ser tomado como um modo infinito, então, ele deve seguir-se necessariamente, eternamente e, portanto, em bloco, para usar a expressão de Gueroult, da natureza incondicionada do atributo. Mas como ele mesmo admite, os modos finitos na duração só podem se seguir pelo condicionamento de uns aos outros[60], não podendo, portanto, serem efeitos de uma produção incondicionada. Afinal, de acordo com a proposição 22 da parte I, o modo infinito mediato se segue do modo infinito imediato da mesma maneira que o primeiro se segue de Deus. Sendo assim, se o modo imediato tem constituintes eternos, não há qualquer razão para admitirmos que o segundo tenha como partes modos que se sucedem na duração. Se ele deve ter partes finitas, estas

[60] Cf. "*Proposição 28.* Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito." (EI prop.28)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

deveriam ser tão eternas quando aquelas do modo infinito imediato. Sobre esse ponto falaremos mais em outras oportunidades.

Entretanto, nosso ponto aqui, era tratar da relação das essências formais de modos inexistentes com o atributo imediato no qual devem estar, segundo a proposição 8 da parte II. Mesmo apresentando os problemas acima, podemos adotar a posição de Gueroult para elas, como modos finitos que seriam partes do modo infinito imediato? A resposta é não, e já temos um motivo de princípio para negá-lo. Uma das premissas que permite a Gueroult concluir que as essências são modos finitos é falsa, a saber: que há apenas dois modos infinitos. Com isso, seu raciocínio não pode completar-se. Isso, porém, não é tudo.

Vejamos quais consequências o comentador tira desta tese. Serão quatro e avaliaremos uma por uma. Adiantamos, porém, que elas nos darão mais motivos para rejeitar a tese de Gueroult: "Dessa doutrina resultam notáveis consequências: Compreendemos: 1º que Spinoza concebe apenas dois modos infinitos por atributo, porque, fora das essências e das existências, não se pode conceber nada" (GUEROULT, 1969, p.319)[61].

Neste ponto, Gueroult faz um movimento circular, tomando por consequência o que antes ele tomava como premissa, tal como vimos na citação anterior. Entretanto, ele parece adicionar uma premissa nova a este novo raciocínio, que podemos reconstruir como se segue: não há nada além de essências e existências. Os modos finitos são partes de modos infinitos. Logo, haverá um modo infinito constituído de modos finitos que são essências e outro constituído de modos finitos que são existências. Logo, haverá apenas dois modos infinitos. Entretanto, como já mostramos, como tudo o que se segue de um modo infinito e eterno deve ser igualmente infinito e eterno, de acordo com a proposição 22, e como sua demonstração é idêntica à da proposição 21, deve haver não apenas dois, mas uma infinidade de modos infinitos por atributo. Assim, esta consequência é falsa.

Passemos, então, à segunda consequência aludida pelo comentador. "2º que frequentemente ele lhes reúne em um só, porque a essência e a existência de uma coisa compõem a mesma coisa" (GUEROULT, 1969, p.319)[62].

[61] Tradução nossa; no original: De cette doctrine résultent de notables conséquences: On comprend: 1 ° que Spinoza ne conçoive que deux modes infinis par attribut, car, en dehors des essences et des existences, on ne peut rien concevoir d'autre.
[62]Tradução nossa; no original: 2° que souvent il les réunisse en un seul, car l'essence et l'existence d'une chose font la même chose.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Aqui o comentador parece buscar em sua tese uma justificativa para o fato de Spinoza referir-se tanto ao modo infinito imediato quanto ao modo infinito mediato do pensamento pelo mesmo nome. De fato, por vezes Spinoza parece referir ao continente tanto das essências de modos finitos como dos próprios modos finitos na duração como "intelecto de Deus". Tomemos um exemplo de cada caso: "Pelo contrário: a verdade e a essência formal das coisas são o que são porque elas assim existem, objetivamente, no intelecto de Deus" (EI prop.17 esc.9). Aqui Spinoza afirma que é no intelecto de Deus que existem as essências formais. Vejamos outro trecho: "Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus" (EII prop.11 corol.). Neste trecho o intelecto infinito de Deus é concebido como composto de partes, entre as quais a mente humana, um modo finito atualmente existente. Cabe notar que ao se referir aos modos finitos na duração, eles são tomados como partes do intelecto divino. Entretanto, ao falar das essências formais, diz-se apenas que elas "estão" no intelecto divino, não sendo elas chamadas de partes.

De fato, parece relevante explicar em que sentido se pode falar do intelecto divino como contendo tanto as essências formais quanto os modos na duração. A explicação de Gueroult consiste no seguinte: como só há dois modos infinitos a relação entre eles é de essência e existência. Dessa maneira, como costumamos referir pelo mesmo nome a essência e a existência e como, ademais, elas constituem uma mesma realidade, então, faz sentido que Spinoza se refira a elas da mesma forma. Tirando o problema que já apontamos, de que não há apenas dois modos infinitos por atributo, não parece haver aí qualquer problema no raciocínio do comentador, além de ter a vantagem de explicar essa repetição do nome. Explicar a repetição do nome é uma tarefa para o momento no qual já tenhamos explicitado como concebemos a relação entre as essências formais e o modo infinito imediato, por ora, entretanto, já é possível demonstrar em que sentido não se pode supor que um modo infinito seja essência de outro.

Como vimos a partir da interpretação de Jaquet, os modos infinitos são todos eternos no mesmo sentido em que Deus é eterno, posto que todos existem necessariamente. A diferença entre essas eternidades está apenas no fato de que enquanto Deus é eterno por ser causa de si, os modos infinitos são eternos por serem efeitos necessários de algo. Ora, aquilo que é eterno não pode não existir. Nesse sentido, não é possível que sua essência esteja separada de sua essência. Afinal, se

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

algo não existe, ou bem sua essência é impossível, ou bem não ocorreram as causas que o colocariam na existência, e apenas neste último caso, essência e existência estariam separadas. Como afirma Spinoza:

> Para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe. Por exemplo, se um triângulo existe, deve-se dar a causa ou a razão pela qual ele existe; se, por outro lado, ele não existe, deve-se também dar a razão ou a causa que impede que ele exista, ou seja, que suprima a sua existência. Ora, essa razão ou causa deve estar contida na natureza da coisa ou, então, fora dela. Por exemplo, a própria natureza do círculo indica a razão pela qual não existe um círculo quadrado, pois, evidentemente, admiti-lo envolve uma contradição. (EI prop.11 dem. alt.)

Assim, já que os modos infinitos existem, então não possuem uma essência contraditória – como a do círculo quadrado. Devem, portanto, ou serem causa de si, ou terem uma causa exterior a si mesmos. Se fossem causa de si, seriam substâncias, mas então não seriam modos, o que é absurdo. Logo, têm uma causa exterior a si. No caso do modo infinito imediato, essa causa é Deus, e segundo a proposição 21, Deus teve de produzi-lo necessariamente, portanto, ele é eterno. Logo, não seria possível que sua essência estivesse fora da existência. Dizer que o modo infinito imediato tem uma essência separada da existência é o mesmo que dizer que ele não é eterno, o que é absurdo. Entretanto, é preciso frisar, não estamos aqui afirmando que o modo infinito seja causa de si, porque isso é falso. Estamos dizendo apenas que sua essência não pode não existir atualmente, não em virtude de si mesma, mas em virtude de sua causa próxima, contida em sua definição, isto é: Deus. Dessa maneira, ele não pode ter sua essência e sua existência como realidades separadas, não podendo, portanto, ser a essência do modo infinito mediato, o qual por sua vez, seria sua existência. Essência e existência de algo eterno não podem ser realidades diferentes.

O mesmo raciocínio deve aplicar-se ao modo infinito mediato e a toda infinidade de modos infinitos. Afinal, todos eles são eternos, contêm em suas definições suas causas próximas, as quais são eternamente determinadas a produzi-los. Dessa maneira, a essência de cada um deles não pode ser separada da própria existência, em virtude de suas causas necessárias. Logo, a leitura de Gueroult de que um modo infinito é essência de outro estaria em contradição com a eternidade que Spinoza demonstra para esses modos. Sendo assim, a segunda consequência de sua doutrina de que as essências formais são partes finitas do modo infinito imediato, também é falsa.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

"3º que ele jamais fala de essência nem de existência de cada um desses modos, porque o primeiro é essência do segundo e o segundo a existência do primeiro" (GUEROULT, 1969, p.319)[63]. Ora, como acabamos de ver, os modos infinitos são todos eternos, não podendo, portanto, ter existência e essência separadas. Dessa maneira, essa terceira consequência, que em verdade seria uma premissa da segunda consequência – a explicação do porquê Spinoza por vezes designa os modos infinitos imediato e mediato pelo mesmo nome – também é falsa. Segundo nossa interpretação, se Spinoza não menciona separadamente a existência e a essência dos modos infinitos é porque elas não estão separadas e não porque um seria essência ou existência de outro. Vamos, portanto, para a quarta e última consequência:

> 4º enfim, compreendemos que a relação entre os modos constituintes do conteúdo de um modo infinito seja completamente diferente caso se trate do modo imediato ou do modo mediato. No modo imediato, totalidade constituída das essências eternas, o atributo, produz absolutamente cada uma das partes assim como o seu todo, é causa absolutamente próxima tanto da parte como do todo, porque a produção de uma das partes não depende em nada da produção das outras. Em consequência, cada parte tomada em si mesma, contém em si, assim como o todo, sua causa total ou adequada, ou seja tudo que é requisito de sua explicação. Assim, no pensamento onde as ideias eternas constituem o entendimento infinito, cada uma dessas ideias compreende em si toda a causa de seu ser, a saber, Deus que as produz absolutamente desde dentro; cada uma enquanto parte, é limitada (*determinata*) pela infinidade das outras (parte V, prop.40, escólio), mas elas não são limitadas por uma série de causas. Ora, uma ideia que contém em si mesma toda a sua causa é uma ideia que, tomada de seu próprio interior contém toda razão de seu ser, se compreende inteiramente por si mesma, e, dessa maneira, é verdadeira, *index sui* [índice de si mesma], perfeita, absoluta: resumidamente, é uma ideia adequada. Assim, no pensamento, todas as ideias que como modos finitos eternos ou essências, constituem o conteúdo do modo infinito imediato, sendo, tanto quanto este modo, imediatamente produzidas pela causalidade absoluta do atributo, são necessariamente ideias adequadas. (GUEROULT, 1969, p.319)[64]

[63] Tradução nossa; no original: 3° qu'il ne parle jamais de l'essence ni de l'existence de chacun de ces modes, puisque le premier est l'essence du dernier et le dernier l'existence du premier; (GUEROULT, 1969, p.319)

[64] Tradução nossa; no original: 4° enfin, on comprend que le rapport entre les modes constituant le contenu du mode infini soit tout différent selon qu'il s'agit du mode immédiat ou du mode médiat. Dans le mode immédiat, totalité constituée d'essences éternelles, l'attribut, produisant absolument chacune des parties aussi bien que leur tout, est cause absolument prochaine de la partie comme du tout, car la production de l'une des parties ne dépend en rien de la production des autres. En conséquence, chaque partie considérée en elle-même renferme en soi, aussi bien que le tout, sa cause totale ou adéquate, c'est-à-dire tout ce qui est requis pour rendre raison d'elle. Ainsi, dans la Pensée où les idées éternelles constituent l'entendement infini, chacune de ces idées comprend en elle toute la cause de son être, à savoir Dieu qui la produit absolument du dedans ; chacune, en tant que partie, est limitée (determinata) par l'infinité des autres (V, Prop. 40, Scolie), mais celles-ci ne sont pas pour chacune une série de causes. Or, une idée qui renferme en elle seule toute sa cause est une idée qui, saisissant à l'intérieur d'elle toute la raison de son être, se comprend entièrement par elle-même, et, de ce fait, est vraie, index sui, intuitive, parfaite, absolue : bref, c'est une idée adéquate. Ainsi, dans

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Vemos neste trecho uma série de equívocos. Vamos por partes. Primeiramente, que o conteúdo do modo infinito imediato seja completamente diferente do conteúdo do modo infinito mediato é completamente imotivado. Afinal, tudo o que algo tem de realidade é devido à sua causa. Ora, a maneira pela qual o modo infinito imediato e o mediato são causados é a mesma, de acordo com a proposição 22 da parte I. Nesse sentido, se houver algum conteúdo no modo infinito imediato, no primeiro modo infinito mediato deve haver um conteúdo de mesma natureza, mas com um grau de perfeição menor – pois vimos que a perfeição decrescente é uma propriedade dos modos infinitos. Ora, a diferença entre essências eternas e modos na duração não é uma diferença de grau, mas de qualidade, como vimos ao tratarmos da diferença entre eternidade e sempiternidade. Logo, não pode haver um conteúdo qualitativamente diferente para cada modo infinito.

Em seguida, Gueroult parte para considerar que cada uma das essências formais, que ele supõe serem partes finitas do modo infinito imediato, é causada absolutamente por Deus. Além disso, o comentador afirma que "a produção de uma das partes não depende em nada da produção das outras". Ora, se a produção de cada uma delas fosse independente das demais, então elas poderiam ter sido causadas individualmente por Deus. Entretanto, como vimos pela demonstração da proposição 21 da parte I, tudo o que é causado pela natureza absoluta de Deus deve ser eterno e infinito. Mas Gueroult considera que essas essências são finitas. Assim, pensar essas essências formais como finitas e causadas absolutamente por Deus é um equívoco, ele deve escolher uma das duas teses.

Após afirmar que cada essência seria finita e causada absolutamente por Deus, Gueroult retira disso uma consequência igualmente equivocada. Ele diz que "cada parte tomada em si mesma, contém em si, assim como o todo, sua causa total ou adequada, ou seja, tudo que é requisito de sua explicação". Conter em si tudo o que é requisito de sua explicação é ser concebido em si mesmo e, por si mesmo. Ora, isso é ser uma substância e causa de si, mas estes títulos competem apenas a Deus, jamais aos modos, que são em outro e por meio de outro concebidos, menos ainda a modos finitos, como o comentador pretende que sejam as essências formais.

---

la Pensée, toutes les idées qui, comme modes finis éternels ou essences, constituent le contenu du mode infini immédiat, étant, tout autant que ce mode, immédiatement produites par la causalité absolue de l'attribut, sont nécessairement des idées adéquates.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Além disso, Gueroult parece implicar que Deus fizesse parte das essências como uma de suas propriedades. Entretanto, este não pode ser o caso, pois como diz Jaquet, num trecho que já citamos:

> A definição perfeita deve fornecer a essência íntima da coisa ao exibir sua causa. No caso dos modos, a definição deve englobar sua causa próxima, à saber Deus. Por outro lado, a essência designa "aquilo sem o qual a coisa não pode ser, nem ser concebida e que inversamente, sem a coisa não pode ser nem ser concebido". Spinoza enuncia essa definição de reciprocidade, a fim de evitar o erro subjacente às definições tradicionais que, ao se limitarem à primeira parte do enunciado, deixam a entender que Deus pertence à essência das coisas. A essência de um modo depende, certamente, de Deus, mas não o compreende a título de propriedade. (JAQUET, 2015, p.109)[65]

Ora, tomando as palavras de Jaquet, somos forçados a concluir que, se Gueroult entende Deus como uma propriedade das essências formais, ele confunde a definição tradicional de essência com a definição de Spinoza e por isso chega a dizer que "cada uma dessas ideias compreende em si toda a causa de seu ser, a saber, Deus". Ora, Deus é de fato a causa de tudo e, portanto, também das essências formais, sejam elas partes finitas do modo infinito imediato ou não. Entretanto, isso não implica que Deus esteja totalmente contido nelas. Como veremos em mais detalhe ao tratarmos da noção de univocidade, ele está envolvido em seus efeitos, os quais o implicam, mas, como diz Jaquet, não o contêm a título de propriedade.

Por fim, para concluirmos a análise deste trecho, convém apreciar o uso que Gueroult faz do escólio da proposição 40 da parte V. Segundo o comentador, esta proposição comprovaria que Spinoza compreende as essências formais como modos finitos, pois aí ele alega que elas seriam limitadas e inclui a palavra latina que descreveria essa característica: *determinata*. Observemos este trecho e avaliemos se ela dá razão a Gueroult.

> Foi isso que me propus demonstrar sobre a mente, enquanto considerada sem relação com a existência do corpo. Por essas demonstrações, e também pela prop. 21 da P. 1, bem como por outras proposições, fica evidente que a nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensar, que é determinado por um outro modo do pensar, e este ainda por um outro e, assim, até o infinito, de maneira que todos eles, juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus. (EV prop.40 esc.)

Ora, neste trecho de fato encontramos a palavra "determinado", mas não encontramos a palavra limitado e nem a palavra finito. Aliás, se recordarmos a

[65] Tradução nossa; para o original, cf. nota 44.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

definição de finitude, veremos que ela inclui o termo "limite", mas não "determinação".[66] Além disso, neste trecho Spinoza remete à proposição 21, justamente aquela que demonstra que o que se segue da natureza absoluta de Deus deve ser eterno e infinito, o contrário de limitado. Há, entretanto, um bom motivo para que Gueroult concebesse uma analogia entre o conteúdo desse escólio e a finitude. Seu texto lembra em grande medida o da demonstração proposição 28 da parte I, o qual analisaremos em detalhe mais abaixo ao tratarmos especificamente dos modos finitos na duração. Por ora vale considerá-lo apenas tendo em vista a questão presente.

> *Demonstração.* Tudo que é determinado a existir e a operar é assim determinado por Deus (pela prop. 26 e pelo corol. da prop. 24). Ora, o que é finito e tem existência determinada não pode ter sido produzido pela natureza absoluta de um atributo de Deus, pois tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus é infinito e eterno (pela prop. 21); e deve ter se seguido, portanto, de Deus ou de um atributo seu, enquanto considerado como afetado de uma certa maneira. Pois além da substância e dos modos nada existe (pelo ax. 1 e pelas def. 3 e 5), e os modos (pelo corol. da prop. 25) nada mais são do que afecções dos atributos de Deus. Ora, tampouco pode ter se seguido de Deus ou de um atributo seu, enquanto afetado de uma modificação que é eterna e infinita (pela prop. 22). Deve, portanto, ter se seguido ou de Deus ou de um atributo seu, isto é, deve ter sido determinado a existir e a operar ou por Deus ou por um atributo seu enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem uma existência determinada. Este era o primeiro ponto. Em segundo lugar, por sua vez, essa causa – ou seja, este modo (pela mesma razão pela qual acabamos de demonstrar a primeira parte desta prop.) – deve igualmente ter sido determinada por outra, a qual é igualmente finita e tem uma existência determinada, e essa última (pela mesma razão), por sua vez, por outra, e assim por diante (pela mesma razão) até o infinito. C. Q. D. (EI prop.28 dem.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[66] "Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo." (EI def.2)

No texto dessa demonstração, vemos que Spinoza usa o termo "determinado" em dois sentidos e nenhum deles remete à finitude. Que esse termo não remete a finitude fica claro, pois Spinoza também usa o termo "finito", como por exemplo em "finito e tem existência determinada". Ora, fossem sinônimos, não faria sentido empregá-los na mesma frase, seria redundante. Como mostraremos mais tarde em mais detalhe, "ter uma existência determinada" quer dizer existir num tempo e local determinados, ou seja, ter uma existência atual e não apenas como essência formal de modo inexistente. Neste sentido do termo, a palavra "determinado" não poderia se aplicar às essências formais. Entretanto, como ressaltamos, há ainda outro sentido de "determinado" nesta demonstração.

Este outro sentido aparece justamente no trecho que mais se parece ao do escólio da proposição 40 da parte V. Ele diz:

> Deve, portanto, ter se seguido ou de Deus ou de um atributo seu, isto é, deve ter sido determinado a existir e a operar ou por Deus ou por um atributo seu enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem uma existência determinada. (...) Em segundo lugar, por sua vez, essa causa (...) deve igualmente ter sido determinada por outra, a qual é igualmente finita e tem uma existência determinada, e essa última (...) por outra, e assim por diante (pela mesma razão) até o infinito. (EI prop.28 dem.)

Aqui, vemos claramente que há dois sentidos de "determinado" em jogo. Um deles é, como dissemos, existir em tempo e local precisos. O outro é o que se relaciona ao determinismo. Ou seja, o efeito que algo é, e os efeitos que este algo produz, do ponto de vista de Spinoza, não são quaisquer, mas são determinados causalmente, não podendo ser diferentes do que são. Consideraremos este tópico em mais detalhes quando tratarmos do Princípio de Razão Suficiente. Por ora, cabe apenas reter que é no sentido relacionado ao determinismo, que a palavra "determinado" é usada no escólio da proposição 40 da parte V.

Afinal, se estivesse se referindo à finitude da parte eterna da mente a proposição 21 da parte I não teria sido citada. Além disso, teriam sido usados os termos que Spinoza usa para referir a esta propriedade "finito" ou "limitado", não foi o caso. Dizer, portanto, que "a nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensar, que é determinado por um outro modo do pensar, e este ainda por um outro e, assim, até o infinito, de maneira que todos eles, juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus" (EV prop.40 esc.) implica que a parte eterna da nossa mente, e as demais essências eternas são modos infinitos, os quais são determinados a existir por um modo infinito anterior e determinam a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

existência um modo infinito posterior, e assim, infinitamente. O escólio da proposição 40 da parte V, ao invés de confirmar, como desejava Gueroult, que as essências formais são modos finitos tomados como partes do modo infinito imediato, demonstra que elas são modos infinitos e eternos e que se podemos dizer que estão no intelecto divino, não é a título de suas partes, mas a título de modificações, já que cada uma é efeito de uma modificação anterior, sendo elas em número infinito e imanentemente causadas, exatamente no mesmo sentido que o modo infinito imediato é causado por Deus, como aliás atesta a proposição 22 da parte I.

Ao fim de nossa análise da proposta de Gueroult, fomos conduzidos a considerar a real relação entre as essências formais de modos inexistentes e o modo infinito imediato. Elas estão contidas nele no mesmo sentido em que tudo está contido em Deus. Como nos dizem as proposições 12 e 13 da parte I, Deus não tem partes, é indivisível. Mas como nos diz a proposição 18 da parte I, tudo o que existe, existe em Deus, não como sua parte, mas como sua modificação, um efeito imanente seu. Ora, cada uma das essências formais é um modo infinito, elas existem como modificações imanentes, infinitas e eternas de Deus, se seguindo cada uma com um grau de perfeição menor que a anterior e ocupando isoladamente cada um desses graus de mediação. Com isso, as essências formais podem existir fora de tempo e lugar, pois são infinitas, serem eternas, posto que causadas por realidades necessárias, e serem individuadas, posto que cada uma possui uma diferença de grau com as demais. A elas convêm todas as propriedades que atribuímos anteriormente aos modos infinitos, não há por que tomá-las como finitas.

Tal como demonstra o percurso desta sessão, através de nossa consideração a respeito das insuficiências da postura de Gueroult chegamos à conclusão de que as essências formais são modos infinitos. Vale ressaltar que não estamos sozinhos na defesa desta tese. Tanto Garrett, como Martin a afirmam. Assim, citemos um trecho de cada um desses comentadores atestando esta interpretação a respeito das essências formais. Comecemos por Garrett:

> Cada modo (i.e., estado, modificação, aspecto, afecção) de Deus é ou (i) infinito e eterno, se seguindo da "natureza absoluta" de Deus, seja imediatamente seja por meio de outros modos infinitos, e então é pervasivo por todo o atributo do qual ele é um modo (proposições 21 a 23 da parte I da *Ética*); ou (ii) finito e determinado (i.e., limitado) na sua existência, se seguindo com igual necessidade de Deus mas apenas enquanto Deus é modificado ou afetado por outro modo finito (demonstração da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> proposição 28 da parte I). Entretanto, se as essências formais das coisas singulares são modos de Deus, elas dificilmente podem ser modos finitos. Porque elas têm seu próprio ser ou existência contidos nos atributos de Deus independentemente de quando ou se as próprias coisas singulares correspondentes existem, é difícil ver por que ou como elas poderiam sequer entrar ou sair da existência tal como os modos finitos fazem. (GARRETT, 2018, p.247)[67]

O argumento é o seguinte, as essências de modos também são modos. Logo, ou são modos finitos ou são infinitos. Mas, se fossem modos finitos, deveriam existir na duração, começando e deixando de existir em dependência dos demais modos finitos, tal como descreve a proposição 28 da parte I. Entretanto, Spinoza afirma que as essências formais são eternas e existem independentemente dos modos finitos na duração dos quais são as essências. Ora, se é assim, então as essências formais não começam nem terminam de durar. Logo, não são modos finitos. Logo, são modos infinitos, tal como demonstramos anteriormente. A compreensão de Martin vai na mesma linha:

> Enquanto modos, as essências formais são infinitas ou finitas. Modos infinitos são aqueles que se seguem apenas da natureza dos atributos (proposições 21-23 da parte I), já os modos finitos dependem, além disso, de outras causas finitas e determinadas para sua existência (proposição 28 da parte I). As essências formais, como existem independentemente da existência de seus modos finitos, não dependem de outros modos finitos para sua existência, e então não são elas mesmas finitas. Enquanto tal, as essências formais são modos infinitos, e as essências formais e objetivas são, portanto, correspondentes a modos infinitos da extensão e do pensamento respectivamente. (MARTIN, 2008, p.501)[68]

A única precisão adicionada por Martin nesse trecho em relação a Garrett é que as essências eternas no pensamento são ditas objetivas, enquanto nos demais atributos são ditas formais. A diferença entre realidade formal e objetiva se tornará mais evidente quando tratarmos do conhecimento em Spinoza. Por ora vale apenas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[67] Tradução nossa; no original: Every mode (i.e., state, modification, aspect, affection) of God is either (i) infinite and eternal, following from God's "absolute nature," either immediately or via other infinite modes, and so pervasive throughout the attribute of which it is a mode (1p21– p23); or (ii) finite and determinate (i.e., limited) in its existence, following with equal necessity from God but only as and when God is modified or affected by another finite mode (1p28d). But if the formal essences of singular things are modes of God, they can hardly be finite modes. Because they have their own being or existence contained in the attributes of God regardless of when or whether the corresponding singular things themselves exist, it is hard to see why or how they could ever come into or go out of existence, as finite modes do.

[68] Tradução nossa; no original: As modes, formal essences are either infinite or finite. Infinite modes are those that follow from the nature of God's attributes alone (EIp21–3), whereas finite modes rely, in addition, on other finite and determinate causes for their existence (EIp28). Formal essences, as they exist independently of the existence of their finite modes, do not rely on other finite modes for their existence, and so are not themselves finite. As such, formal essences are infinite modes, and the formal and objective essences are therefore correspondent infinite modes of extension and thought respectively.

dizer que as essências são ditas formais na medida em que possuem a forma do atributo no qual são compreendidas, por exemplo, sendo extensas ao derivarem da extensão. Elas são formalmente distintas no mesmo sentido em que os atributos são formalmente distintos.

Apesar de concordarmos em linhas gerais com estes comentadores, convém reparar dois pontos. O primeiro é uma imprecisão que encontramos no argumento de Martin, a qual, entretanto, não é o bastante para torná-lo inválido. Ocorre que Martin diz que um modo é infinito quando ele deriva apenas da natureza dos atributos. Assim, de seu ponto de vista o corte entre infinito e finito se dá entre aquilo que se segue absolutamente de Deus e aquilo que não se segue absolutamente de Deus. Ao lermos cuidadosamente as proposições 21-23 e 28 da parte I, veremos que não é aí que este corte se dá. Para compreender isto, bastará citar os enunciados dessas proposições.

> *Proposição 21.* Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito. (EI prop.21)
> *Proposição 22.* Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito. (EI prop.22)
> *Proposição 23.* Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita. (EI prop.23)
> *Proposição 28.* Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito. (EI prop.28)

Como podemos ver claramente a partir do enunciado de cada uma dessas proposições, apenas os modos infinitos imediatos se seguem da natureza absoluta de um atributo. Já os modos finitos e os modos infinitos mediatos, se seguem de Deus por meio de uma ou mais mediações. Os infinitos mediatos, de acordo com a proposição 22, se seguem do atributo pela mediação de "uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita". A proposição 23, com sua disjunção, deixa claro que o que é infinito pode se seguir de Deus apenas de duas maneiras, ou sem mediação, como na proposição 21 ou, por uma ou mais mediações infinitas, como na proposição 22. Já os modos finitos, como vemos pelo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

enunciado da proposição 28, sempre se seguem pela mediação de uma infinidade de modos finitos, o que avaliaremos em mais detalhe na seção a respeito da existência modos finitos. Pela maneira como os argumentos estão apresentados, nos parece que Garrett captou esta nuance, que a Martin passou despercebida neste trecho[69].

O argumento pela infinitude das essências formais elaborado por Martin, entretanto, não se prejudica desta falta de atenção. Afinal, o argumento consiste em mostrar que um modo finito depende de uma cadeia causal de modos finitos para surgir, enquanto os modos infinitos não. A primeira parte desta afirmação é justificada – como o comentador faz corretamente – pela proposição 28 da parte I. Já a segunda, ele justifica apelando para a ideia de que todos os modos infinitos se seguem da natureza absoluta de um atributo. Embora esse não seja o caso, pois os modos infinitos mediatos se seguem por meio de outros modos infinitos, isso não interfere na conclusão. Para que as essências formais não fossem modos infinitos, elas teriam de derivar de uma série infinita de modos finitos, e isso não é possível. Afinal, isso implicaria tomá-las como tendo início e fim na duração, não sendo, portanto, eternas. Logo, sejam elas derivadas imediatamente de Deus, como modos infinitos imediatos, sejam pela mediação de outros modos infinitos, está claro que elas não podem depender de um nexo causal mutável para alcançarem sua eternidade e infinitude.

O segundo ponto a reparar na argumentação desses dois comentadores se relaciona a uma objeção feita a esta forma de argumentar por Nadler.[70] Como este comentador elabora este argumento no bojo de sua defesa da capacidade de Spinoza de demonstrar a existência de modos finitos, consideraremos seu desenvolvimento em outro ponto deste trabalho.[71] Por enquanto, cabe apenas reter que demonstramos a proposição de que as essências formais são modos infinitos independentemente dessas considerações de Martin e Garrett. Assim, caso elas sejam corretas servirão

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[69] Em outro trecho, entretanto, o comentador reconhece esta distinção: (...) Spinoza introduz e distingue entre modos infinitos imediatos e mediatos. Modos infinitos imediatos são aqueles que se seguem da natureza absoluta de um atributo, enquanto os modos infinitos mediatos seguem do atributo modificado de alguma maneira, i.e. dos modos infinitos imediatos (MARTIN, 2008, p.503). Tradução nossa; no original: (...) Spinoza introduces and distinguishes between immediate and mediate infinite modes. Immediate infinite modes are those that follow from the absolute nature of an attribute, whereas mediate infinite modes follow from the attribute modified in some way, i.e. from the immediate infinite modes.

[70] Cf. NADLER, 2012, p.237.

[71] Cf. em 4.1.2.2, item (ii).

apenas para corroborar nossa visão. Se, entretanto, estiverem incorretas, isso não prejudicará o estabelecimento de nosso ponto contra as teses de Gueroult a esse respeito.

Por fim, antes de concluirmos esta seção a respeito das essências dos modos finitos, convém esclarecer que Spinoza se refere às essências de modos finitos em dois sentidos distintos. O primeiro, na ordem das razões, é a essência formal, posto que é algo eterno. Há, entretanto, uma noção que chamaremos de essência atual e que se confunde com a própria existência atual, isto é, em tempo e local determinados, de um modo finito. Esta noção de essência é apresentada na definição 2 da parte II da *Ética*:

> Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido. (EII def.2)

Ora, dessa definição se segue claramente que se um modo deixa de existir, sua essência também se torna inexistente. Entretanto, como vimos, as essências formais são eternas, não podendo deixar de ser, mesmo enquanto os modos finitos que lhes correspondem não existem. Aliás, é por isso que elas nos permitem ter ideias verdadeiras de modos inexistentes. Portanto, a essência definida acima diz respeito a outro conceito de essência, é a chamada essência atual – a própria existência de um modo finito na duração – que não se confunde com sua essência formal, isto é, sua realidade tal como é em si mesma eternamente. No artigo do qual já citamos um trecho, Martin defende que há em Spinoza duas concepções distintas de essências. Isto se torna claro a partir desta definição e das considerações precedentes, portanto, não reconstruiremos a argumentação do comentador, que difere da nossa. Além disso, ele considera as essências formais como dizendo respeito às leis naturais, enquanto as essências atuais, concernem às instâncias finitas dessas leis. Trataremos este ponto a respeito das leis naturais no momento oportuno.[72] Por ora, vale apenas reter que há dois sentidos distintos pelos quais se pode dizer que um modo finito tem uma essência, segundo Spinoza. É o que Martin afirma no texto abaixo que resume este ponto:

[72] Cf. em 2.4.3.3.2.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Além das essências formais, as quais são da ordem das leis naturais, há as essências atuais, as quais são instâncias finitas e determinadas dessas leis em modos particulares. Embora cada modo (i.e. cada indivíduo) exemplifique alguma essência formal ou outra, isso não implica que a essência formal seja ela mesma um elemento do modo, assim como não se segue que a forma é um elemento de particulares que a exemplificam. Portanto, embora cada modo tenha tanto uma essência atual como uma essência formal, não é o caso de que em cada modo residam duas essências. (MARTIN, 2008, p.508)[73]

Com efeito, Spinoza afirma que há dois sentidos pelos quais se pode dizer que algo é atual: "Concebemos as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em relação com um tempo e um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina" (EV prop.29 esc.).

Assim, que haja dois sentidos de essência não implica que uma delas fosse uma mera possibilidade, ou uma realidade abstrata. Ambas são atuais e singulares, entretanto, cada uma à sua maneira, inclusive não compondo o mesmo ser numericamente. No momento oportuno, mostraremos o que faz de uma essência formal a essência de um determinado modo finito e não outro. Uma pista já se encontra neste trecho de Martin, mas ainda não é o momento de desenvolvê-la.

Com isto podemos encerrar esta sessão recapitulando o que aprendemos aqui. Cada modo finito possui uma essência formal eterna que existe independentemente de sua atualização na duração. Esta essência está contida no modo infinito imediato como uma de suas infinitas modificações infinitas. Nesse sentido, ela é concebida como um modo infinito. Portanto, tem, além de uma existência eterna, uma causa igualmente eterna e um efeito igualmente eterno. Além disso, por serem eternas, as próprias essências formais não possuem essências separadas de si, não multiplicando-as de maneira redundante. Também vimos que elas devem ser singulares[74] e que sua individualidade é conferida pela posição que ocupam na

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[73] Tradução nossa; no original: In addition to formal essences, which are of the order of the laws of nature, there are actual essences, which are finite and determinate instances of these laws in particular modes. Although each mode (i.e. each individual) exemplifies some formal essence or other, it does not follow that the formal essence is itself an element of the mode, just as it does not follow that the form is an element of particulars exemplifying it. Therefore, although each mode has both an actual and a formal essence, it is not the case that within each mode reside two essences.

[74] Martin, no texto em que citamos, considera as essências formais como se referindo à espécies de modos finitos e não a modos finitos singulares. Sobre isso, conferir MARTIN, 2008. Independentemente disso, nosso objetivo ao dizer que as essências formais são singulares é mostrar que elas têm uma atualidade própria e são distintas entre si, tendo individualidade. Já se dizem respeito a uma espécie ou a indivíduos finitos singulares quando se instanciam na duração, é irrelevante para nosso propósito.

ordem da natureza, o que é equivalente ao seu grau de perfeição. A maior perfeição compete ao atributo divino, a segunda maior ao modo infinito imediato e então, de maneira decrescente aos modos infinitos mediatos, cada um constituindo uma essência eterna, cada qual única em seu grau de mediação. Isso, entretanto, não esgota a noção de essência para Spinoza, que na acepção de "essência atual" tal como definida na abertura da parte II da Ética, diz respeito à própria realidade de um modo finito na duração. Concluída esta etapa a respeito das essências – onde exploramos mormente a realidade formal e eterna das essências – passemos, enfim, à existência dos modos finitos. Ou seja, à sua essência atual.

2.3.4.2
Existência dos modos finitos

O leitor atento deve lembrar que uma das primeiras indicações que retiramos da proposição 8 da parte II da *Ética* é que a existência dos modos deve ser compreendida como algo positivo, pelo qual poderíamos distinguir sua maneira de ser, daquela de suas essências. Ao longo da argumentação pregressa realizamos esta distinção a partir da noção de duração. Dizíamos, com Spinoza, que enquanto uma essência existe de maneira eterna, os modos são ditos durar, ou seja, existem em um tempo e local determinados. Entretanto, é chegado o momento de caracterizarmos em mais detalhe a existência dos modos finitos de maneira que seja possível conferir-lhes uma existência distinta daquela de sua essência formal.

Encontramos na leitura que Deleuze faz deste ponto precisamente o que buscamos. Segundo o comentador, a existência dos modos finitos se distingue daquela de suas essências por dois ingredientes:

> Uma essência de modo existe sem que o próprio modo exista: a essência não é causa da existência do modo. Logo, a existência do modo tem outro modo existente como causa. Mas essa regressão ao infinito não nos diz, de maneira alguma, em que consiste a existência. Todavia, se é verdade que um modo existente "tem necessidade" de um grande número de outros modos existentes, já podemos pressentir que ele mesmo é composto de um grande número de partes, partes que lhe chegam de alhures, que começam a lhe pertencer desde que ele existe em virtude de uma causa exterior, que se renovam sob o jogo das causas, enquanto ele existe, e que deixam de lhe pertencer assim que ele morre. Então, podemos dizer em que consiste a existência do modo: *existir é ter atualmente um número muito grande de partes (plurimae)*. Essas partes componentes são exteriores à essência do modo, exteriores umas às outras: são partes extensivas. (DELEUZE, 2017, p.221-222)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Os dois ingredientes que constituem a existência de um modo finito, enquanto distinta da sua essência, são: em primeiro lugar a existência de outro modo finito, pelo qual ele é causado e, em segundo lugar, uma grande quantidade de partes extensivas das quais ele se compõe. Vale ressaltar que o conceito de partes extensivas não deve ser compreendido como se referindo apenas ao atributo da extensão, afinal, também o pensamento contém modos finitos existentes, os quais devem ser igualmente compostos dos dois ingredientes que elencamos: outros modos finitos como causa e partes extensivas constituintes. Extensivo aqui, quer dizer apenas que estas partes são umas exteriores às outras, independentemente se são partes da extensão ou do pensamento.

Para justificar esses dois ingredientes, Deleuze insere neste trecho que citamos duas notas de rodapé. Cada uma delas indica uma proposição da *Ética.* Trata-se da proposição 28 da parte I e da proposição 19 da parte II. Comecemos pela proposição 28, analisando separadamente seu enunciado, sua demonstração e seu escólio.

> *Proposição 28.* Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito. (EI prop.28)

Apesar de sua extensão, trata-se de um enunciado claro, que não nos apresenta maiores dificuldades interpretativas. Basicamente, seu conteúdo diz que tudo o que é finito e existe de maneira determinada, ou seja, ocorre num tempo e local precisos, passa a existir por uma causa de mesma natureza, isto é, finita e determinada. Desta maneira, o que se disse do efeito deve poder ser dito da causa. Esta recursividade implica um regresso infinito, admitido pelo filósofo. Vejamos como ele justifica esta proposição.

> *Demonstração.* Tudo que é determinado a existir e a operar é assim determinado por Deus (pela prop. 26 e pelo corol. da prop. 24). Ora, o que é finito e tem existência determinada não pode ter sido produzido pela natureza absoluta de um atributo de Deus, pois tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus é infinito e eterno (pela prop. 21); e deve ter se seguido, portanto, de Deus ou de um atributo seu, enquanto considerado como afetado de uma certa maneira. Pois além da substância e dos modos nada existe (pelo ax. 1 e pelas def. 3 e 5), e os modos (pelo corol. da prop. 25) nada mais são do que afecções dos atributos de Deus. Ora, tampouco pode ter se seguido de Deus ou de um atributo seu, enquanto afetado de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> uma modificação que é eterna e infinita (pela prop. 22). Deve, portanto, ter se seguido ou de Deus ou de um atributo seu, isto é, deve ter sido determinado a existir e a operar ou por Deus ou por um atributo seu enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem uma existência determinada. Este era o primeiro ponto. Em segundo lugar, por sua vez, essa causa – ou seja, este modo (pela mesma razão pela qual acabamos de demonstrar a primeira parte desta prop.) – deve igualmente ter sido determinada por outra, a qual é igualmente finita e tem uma existência determinada, e essa última (pela mesma razão), por sua vez, por outra, e assim por diante (pela mesma razão) até o infinito. C. Q. D. (EI prop.28 dem.)

O raciocínio que sustenta esta demonstração é igualmente claro. Ora, tudo o que vem a existir assim o faz determinado por Deus. Não pode ser o caso, entretanto, que Deus faça isso pela natureza absoluta de um atributo seu. Afinal, da natureza absoluta de um atributo de Deus só pode se seguir uma única realidade infinita, justamente aquela que denominamos modo infinito imediato. Não pode também ser o caso que os entes finitos se sigam de Deus "enquanto afetado de uma modificação que é eterna e infinita". Afinal, os modos infinitos podem apenas produzir outros modos igualmente infinitos.

Como não há nada na natureza além de Deus, seus atributos e suas modificações e, nem a natureza absoluta de Deus, nem suas modificações infinitas podem originar um modo finito, então, este deve ter em outro modo finito sua razão ou causa para existir. O mesmo argumento se aplicaria a este modo finito considerado como causa do anterior. Assim, alcançamos o conteúdo do enunciado, ou seja: todo modo finito se segue de outro modo finito e assim infinitamente.

Por fim, para completar este tema, Spinoza adiciona um escólio a esta proposição:

> *Escólio.* Como certas coisas devem ter sido produzidas por Deus imediatamente, a saber, aquelas que se seguem necessariamente de sua natureza absoluta e, pela mediação dessas primeiras, outras que, entretanto, não podem existir nem ser concebidas sem Deus, segue-se que: 1. Das coisas produzidas imediatamente por ele, Deus é, absolutamente, causa próxima, e não apenas em seu gênero, como dizem. Pois os efeitos de Deus não podem existir nem ser concebidos sem sua causa (pela prop. 15 e pelo corol. da prop. 24). 2. Não se pode propriamente dizer que Deus é causa remota das coisas singulares, a não ser, talvez, para as distinguir daquelas coisas que ele produziu imediatamente, ou melhor, das que se seguem de sua natureza absoluta. Pois por causa remota compreendemos aquela causa que não está, de nenhuma maneira, coligada a seu efeito. Mas tudo o que existe, existe em Deus e dele depende, de maneira tal que sem ele não pode existir nem ser concebido. (EI prop.28 esc.)

Aqui Spinoza apenas reforça que os modos finitos, tanto quanto os modos infinitos, sejam eles imediatos ou mediatos, devem seu ser e sua compreensão a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Deus. Todos esses modos se seguem de Deus necessariamente e devem ser por ele necessariamente compreendidos. Portanto, considerar que os modos finitos não podem ser produzidos senão por outros modos finitos, do ponto de vista do filósofo, não pode implicar que eles não sejam concebidos como efeitos imanentes de Deus, aliás, como tudo o mais.

Tendo enfim estabelecido o primeiro ingrediente pelo qual se pode dizer que os modos finitos existem, passemos agora a investigar o segundo, ou seja, sua composição de partes. Diferentemente da menção de Deleuze à proposição 28, como justificativa para o fato de que os modos finitos devam ter outros modos finitos como sua causa, a menção feita pelo comentador à proposição 19 da parte II é para que encontremos na sua demonstração um encadeamento entre o tema da causa finita e o tema da pluralidade de partes[75]. Um objetor poderia levantar neste ponto um argumento contra essa caracterização dos modos finitos como compostos de partes. Ora, como já demonstramos neste trabalho, a substância é indivisível. Se é assim, como é possível que os modos finitos tenham partes? Como isso não atenta contra a divisibilidade da substância?

Até aqui, neste trabalho, nos valemos de alguns trechos da *Ética* que comprovam que Spinoza afirma a existência de partes de modos, mas o objetor teria razão ao indicar que não demonstramos que a divisibilidade dos modos seja compatível com a indivisibilidade da substância. Para isso, recorreremos à compreensão do comentador Schmaltz.[76] Sua estratégia se dá em duas etapas. Primeiramente ele reconstrói as demonstrações que estabelecem a indivisibilidade da substância, para estabelecer o que impede que ela se divida. Em seguida, ele demonstra como aquilo que impede a substância de ser dividida não pode se aplicar no caso dos modos, mostrando assim que podemos pensá-los como divisíveis, sob certas condições, sem contradição.

Os argumentos a favor da indivisibilidade divina são dois e estão desenvolvidos nas proposições 12 e 13 da parte I da *Ética*. Entretanto, antes de analisar seus argumentos, Schmaltz retoma uma lista de distinções elaborada por

[75] Cf. "A ideia de um grande número de causas exteriores e a de um grande número de partes componentes formam dois temas que se encadeiam. Ver E, II,19, dem." (DELEUZE, 2017, p.222).
[76] A argumentação que reconstruiremos aqui se baseia na sua obra *The Metaphysics of the Material World* (SCHMALTZ, 2020, p.230-232).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Spinoza nos *Pensamentos Metafísicos*[77]. Trata-se das distinções elaboradas a partir de Descartes: distinção real, entre substâncias, ou como vimos, entre atributos; distinção modal, entre dois modos de uma mesma substância, ou entre uma substância e um modo seu e; por fim, distinção de razão entre realidades que só podem ser concebidas como distintas pelo intelecto, mas que nelas mesmas não se distinguem nem realmente nem modalmente.

A estratégia de Schmaltz se vale dessa distinção para exportá-la à noção de partes. Segundo o comentador, para compreender adequadamente a filosofia de Spinoza, devemos observar se o que está em jogo são partes substanciais (isto é, realmente distintas), partes modais, ou partes de razão. Tendo essa tripartição em mente, acompanhemos a proposição 12 da parte I.

> *Proposição 12*. Não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida.
> *Demonstração.* Com efeito, as partes nas quais uma substância assim concebida se dividisse ou conservariam a sua natureza ou não a conservariam. Se consideramos a primeira hipótese, então (pela prop. 8), cada uma das partes deveria ser infinita e (pela prop. 6) causa de si, e (pela prop. 5) deveria consistir de um atributo diferente. Portanto, a partir de uma única substância se poderiam constituir várias substâncias, o que (pela prop. 6) é absurdo. Além disso, as partes (pela prop. 2) nada teriam de comum com o respectivo todo, e o todo (pela def. 4 e pela prop. 10) poderia existir e ser concebido sem as respectivas partes, conclusão de cujo absurdo ninguém poderá duvidar. Se consideramos a segunda hipótese, a de que as partes não conservariam a natureza da substância, então, quando a substância inteira fosse dividida em partes iguais, ela perderia a natureza de substância e deixaria de existir, o que (pela prop. 7) é absurdo. (EI prop.12)

Aqui, vemos que a demonstração procede por absurdo e por dilema. Ou seja, para mostrar que a indivisibilidade da substância é o caso, Spinoza demonstra que se a substância fosse dividida isso só poderia ocorrer de duas formas (daí o dilema), mas ambas engendram contradição, o que nos leva a concluir, portanto, que a substância é indivisível.

O primeiro ramo do dilema supõe que as partes da substância conservariam sua natureza, ou seja, seriam partes substanciais, realmente distintas umas das outras. Ora, nesse caso, uma substância, a original, poderia ser compreendida pelas demais, as suas partes. Mas isso viola a noção de substância, como causa de si. Ademais, cada substância deveria ter um atributo diferente, posto que não há mais

[77] Cf. SPINOZA, 2014a, p.292-293. Tratamos deste ponto na etapa a respeito da distinção entre os atributos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

de uma substância de mesmo atributo. Assim, não faz sentido supor que a substância possa ter partes realmente distintas.

No segundo ramo do dilema, o filósofo considera o caso no qual as partes da substância não conservariam a sua natureza. Ora, nesse caso ele se refere a partes de razão ou partes modais? Não podem ser partes de razão, afinal, a distinção de razão não é uma distinção das coisas nelas mesmas, mas apenas operada na mente daquele que as conhece. Dessa maneira, demonstrar que a substância não pode ser dividida pela razão não implicaria sua indivisibilidade de fato. Por isso, Spinoza tem em mente a separação da substância em partes modais. Ora, nesse caso, as partes não teriam a natureza da substância, e com isso, dividir a substância em modos seria o mesmo que destruí-la, pois, se ela fosse um conjunto de coisas que existem em outro, ela perderia sua natureza como algo que existe em si mesmo, conforme sua definição e, portanto, seria destruída. Mas, como sabemos, a substância é eterna e não pode deixar de ser, dessa forma, sua divisão em partes modais também seria um absurdo. Ora, se a substância não pode ter partes reais, nem pode ter partes modais, então fica claro que ela não pode ser dividida de fato e é, portanto, indivisível. Passemos à proposição seguinte.

> *Proposição 13.* Uma substância absolutamente infinita é indivisível. *Demonstração.* Com efeito, se fosse divisível, as partes nas quais se dividiria ou conservariam a natureza de uma substância absolutamente infinita ou não a conservariam. Se consideramos a primeira hipótese, existiriam, então, várias substâncias de mesma natureza, o que (pela prop. 5) é absurdo. Se consideramos a segunda hipótese, então (tal como acima), uma substância absolutamente infinita poderia deixar de existir, o que (pela prop. 11) também é absurdo. *Corolário.* Disso se segue que nenhuma substância e, consequentemente, nenhuma substância corpórea, enquanto substância, é divisível. *Escólio.* Compreende-se, de maneira mais simples, que a substância é indivisível apenas pela consideração de que a sua natureza não pode ser concebida a não ser como infinita, e que por parte de uma substância não se pode compreender outra coisa que não substância finita, o que (pela prop.8) implica evidente contradição. (EI prop.13)

A diferença entre as duas proposições é que, enquanto a primeira trata de uma substância qualquer e foca em seus atributos, esta trata explicitamente de Deus, ao referir-se à substância absolutamente infinita. Tendo essa ressalva em mente, podemos perceber que a argumentação das duas proposições segue a mesma estrutura. O que há, então, de relevante neste trecho? Prestemos atenção ao corolário e ao escólio. No primeiro, vemos Spinoza precisar que a substância

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

corpórea não é divisível *enquanto substância*, ora, isso aponta, ainda que implicitamente para o que estávamos buscando, a saber: que a substância *enquanto modificada,* como modo, pode ser dividida. Em seguida, no escólio, Spinoza afirma que as partes de uma substância deveriam ser compreendidas, elas mesmas, como substâncias. Como vimos, isso implica contradição. O que há de relevante a recolher aqui é que se as substâncias só podem ser pensadas como tendo partes substanciais, então, os modos, podem ser concebidos apenas como tendo partes modais.

De fato, como as partes são em outro, todas elas devem ser modais e nunca podem ser concebidas por si mesmas. Nesse sentido, se um modo possui partes modais, isso não destruiria sua natureza. Afinal, ele continuaria sendo uma realidade derivada, que existe em outro e é por meio desse outro concebida. Apesar de ainda não termos sido capazes de encontrar uma demonstração positiva da necessidade pela qual os modos se dividiriam, já avançamos neste sentido em dois pontos. Primeiramente mostramos que Spinoza considera que os modos são compostos de partes. Além disso, examinando em mais detalhes a indivisibilidade da substância demonstramos que o que a impede de se dividir não se aplica ao caso dos modos, o que, se não torna sua divisibilidade um fato, pelo menos demonstra que ela não atentaria contra a divisibilidade da substância.

Um objetor atento, entretanto, poderia levantar-nos ainda um problema. Ora, mostramos que a substância não pode ter partes substanciais, nem modais, nem de razão, logo, ela é indivisível. Também mostramos que os modos não poderiam ter partes substanciais, embora não fossem perder sua natureza ao ter partes modais. Disso concluímos que a divisibilidade dos modos não é incompatível com a indivisibilidade da substância. Entretanto, recordando a tripartição das distinções, o objetor poderia defender que Spinoza compreende os modos como tendo partes que não são nem substanciais, nem modais, mas partes de razão. Caso no qual os modos seriam tão indivisíveis quanto a substância.

Para responder a esta questão traçaremos o seguinte percurso. Primeiramente, voltaremos à referência de Deleuze a respeito das partes dos modos. Ela nos conduzirá a uma parte da *Ética* onde seremos capazes de compreender em mais detalhes de que maneira se distinguem entre si e são compostos os modos finitos na extensão. Assim, mostraremos em que sentido Spinoza concebe os modos como tendo partes e que grau de realidade o filósofo atribui a elas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

A referência de Deleuze era à demonstração da proposição 19, a qual nos remete, por sua vez, ao postulado 4[78]. Ora, trata-se de um dos postulados da "pequena física". Com esta expressão buscamos nos referir ao trecho da parte II em que Spinoza passa a uma breve consideração acerca da natureza dos corpos. O que move o filósofo nesta direção é a demonstração da proposição 13 da parte II[79]. Nela, se estabelece que a mente não constitui nada mais que a ideia de um corpo extenso existente em ato. Assim, se desejamos conhecer a mente, e sabemos do paralelismo, o estudo da realidade dos corpos torna-se interessante.

Nosso objetivo, entretanto, não está no estudo da mente em particular, mas sim, em conhecer a natureza dos modos finitos e suas partes. Ora, os corpos nada mais são que os modos finitos do atributo da extensão. Além disso, dado o paralelismo, se formos capazes de generalizar o que houver de interessante no estudo dos corpos, poderemos inferir o que daí se aplica a todos os modos finitos, independentemente do atributo do qual sejam modos.

Sendo assim, vejamos alguns dos trechos relevantes da "pequena física".

> Axioma 1. Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso.
> Axioma 2. Todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente.
> Lema 1. Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância.
> Demonstração. Suponho que a primeira parte deste lema é sabida por si mesma. Quanto aos corpos não se distinguirem pela substância é também evidente, tanto pela prop. 5 quanto pela prop. 8 da P. 1. Mas isso fica ainda mais claro pelo que foi dito no esc. da prop. 15 da P. 1.
> Lema 2. Todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos.
> Demonstração. Com efeito, todos os corpos estão em concordância por envolverem (pela def. 1) o conceito de um só e mesmo atributo e, além disso, por poderem mover-se ora lentamente, ora rapidamente e, de maneira mais geral, por poderem ora se mover, ora estar em repouso. (EII prop.13 ax.1 a lem.2)

O primeiro axioma afirma que todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso. Parece ser uma premissa razoável, afinal, não parece haver nenhum outro estado possível para um corpo extenso além destes dois. A seguir, no segundo axioma o filósofo afirma que a velocidade dos corpos pode variar, o que também parece uma premissa razoável.

[78] Cf. "4. O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado" (EII post.4).
[79] Cf. "*Proposição 13.* O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa" (EII prop.13 dem.).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Desses dois axiomas, o filósofo procede para realizar sua primeira inferência, onde conclui que os corpos devem diferir entre si por suas velocidades e não por sua substância. Ora, se os corpos necessariamente estão ou em movimento ou em repouso e se suas velocidades variam, certamente eles podem ser distinguidos por elas. Já quando se trata de embasar que eles não podem ser distinguidos por sua substância, Spinoza recorre a duas proposições da parte I[80]. Primeiramente à proposição 5, segundo a qual não pode haver mais de uma substância por atributo. Ora, se são corpos, fazem parte da extensão e se, não pode haver outra substância com este atributo, como afirma a proposição 5, então os corpos não se distinguem quanto à substância. Com isso, reafirmamos que não faria sentido aos modos terem partes substanciais.

Em segundo lugar, Spinoza remete o leitor à proposição 8, que afirma que uma substância é necessariamente infinita. Se os corpos ora estão em repouso, ora se movem, ora mais velozmente, ora mais lentamente, eles não podem ser concebidos como infinitos. Afinal, o infinito não teria para onde mover-se. Sendo assim, os corpos devem ser considerados como entes finitos que não se distinguem substancialmente, ou seja, trata-se de modos da extensão, tal como já havíamos anunciado.

Enfim, no lema 2 Spinoza apenas recapitula o que foi demonstrado até aqui, sob uma roupagem mais sintética. Os modos concordam quanto a certos elementos, ou seja, compartilham um mesmo atributo e a qualidade de distinguirem-se pelo movimento, ou pela ausência dele. Vejamos o que mais se pode deduzir da natureza dos corpos.

> Lema 3. Um corpo, em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último, novamente, por um outro e, assim, sucessivamente, até o infinito.
> Demonstração. Os corpos (pela def. 1) são coisas singulares, que (pelo lema 1) se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso. Assim (pela prop. 28 da P. 1), cada corpo deve ter sido necessariamente determinado ao movimento ou ao repouso por uma outra coisa singular, isto é (pela prop. 6), por um outro corpo, o qual (pelo ax. 1) também está ou em movimento ou em repouso. Ora, este último, igualmente (pela mesma razão), não pode ter se movido nem permanecido em repouso a não ser que tenha sido determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último

[80] Cf. "*Proposição 5.* Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo" (EI prop.5); e "*Proposição 8.* Toda substância é necessariamente infinita" (EI prop.8).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> (pela mesma razão), por sua vez, por um outro e, assim, sucessivamente, até o infinito. C. Q. D. (EII prop.13 lem.3)

Este terceiro lema, parece apenas aplicar aos corpos aquilo que demonstramos pela proposição 28 da parte I. Tanto é assim que ela é citada como referência em sua demonstração. Assim, como a proposição 28 diz que tudo o que é finito é determinado a existir e operar por outra realidade finita, este terceiro lema indica que a operação própria da extensão é o movimento e, dessa forma, este deve ter sua origem em outro movimento, que por sua vez se origina em outro, o qual, por sua vez vem de outro e assim até o infinito.

Assim, o que determina um corpo a mover-se ou repousar, ou seja, o que determina um modo finito da extensão a se distinguir de outro modo finito da extensão é um modo finito da extensão. Isso confirma nossa tese de que as partes dos modos são partes modais. Afinal, são a velocidade, o movimento e o repouso que os distinguem, enquanto determinados por outros modos finitos.

Seguindo na compreensão dos corpos, Spinoza apresenta um corolário no qual deduz do que já foi exposto o princípio da inércia, a saber, que se um corpo está em movimento ou em repouso, sua tendência é permanecer neste estado até que seja afetado por outro corpo. A seguir, o filósofo introduz a definição de corpos compostos e mais três axiomas. Os dois primeiros axiomas dizem respeito à maneira pela qual os corpos interagem entre si. Isso será relevante no projeto da *Ética* para explicar o conhecimento sensível e os afetos. Entretanto, como estes objetivos não nos competem, nos dedicaremos apenas ao terceiro axioma apresentado, bem como a definição que trata dos corpos compostos, a qual, aliás, já havíamos citado ao avaliar os exemplos de modos infinitos no caso do atributo da extensão. Finalmente, Spinoza deduzirá em novos lemas algumas propriedades dos corpos compostos, a respeito de sua forma. Com isso, enfim, poderemos mostrar em que sentido devemos compreender os modos finitos como compostos de partes. Comecemos pela definição e pelo axioma 3.

> Definição. Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.
> Axioma 3. Quanto maiores ou menores são as superfícies mediante as quais as partes de um indivíduo, ou seja, de um corpo composto, se justapõem, tanto mais ou menos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> dificilmente, de maneira respectiva, elas podem ser forçadas a mudarem de posição e, como consequência, tanto mais ou menos dificilmente pode-se fazer com que esse indivíduo adquira outra figura. De acordo com isso, direi que são duros os corpos cujas partes se justapõem mediante grandes superfícies; que são moles, por sua vez, os que se justapõem mediantes pequenas superfícies; e que são fluidos, enfim, aqueles corpos cujas partes se movem umas por entre as outras. (EII prop.13 ax.2 def. e ax.3)

É curioso notar que Spinoza apresenta aqui uma definição sem que esteja manifesto o que exatamente ela está definindo. Entretanto, pela leitura do axioma que vai abaixo, podemos concluir que se trata da definição da "figura" de um indivíduo, ou corpo. Como não há nada que distinga os corpos a não ser o movimento e o repouso, para que se possa estabelecer a individualidade de um corpo é a esses elementos que se deve recorrer. É precisamente o que Spinoza faz. Um corpo que é composto de muitos outros distingue-se dos corpos que não participam dessa composição pela maneira segundo a qual suas partes transmitem entre si as relações de movimento características de sua unidade. Esta figura, entretanto, por consistir numa natureza dinâmica, de transmissão de movimento entre partes, não é estática, mas pode ser mais ou menos variável. É a respeito desta variação que Spinoza introduz três tipos de corpos: duros, moles ou fluidos, conforme seja mais fácil ou mais difícil alterar a figura de cada um deles.

Nem todas as variações, entretanto, acarretarão numa mudança da figura do corpo. A seguir, Spinoza discorre brevemente sobre quais variações não implicam uma destruição ou alteração na figura característica de um corpo, ou seja, na transmissão de movimento, própria a ele, entre suas partes.

> Lema 4. Se alguns dos corpos que compõem um corpo – ou seja, um indivíduo composto de vários corpos – dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, tal como era antes, sem qualquer mudança de forma.
> Demonstração. Os corpos, com efeito (pelo lema 1), não se distinguem entre si pela substância; por outro lado, o que constitui a forma de um indivíduo consiste em uma união de corpos (pela def. prec.). Ora, esta união (por hipótese), ainda que haja uma mudança contínua de corpos, é conservada. O indivíduo conservará, portanto, sua natureza tal como era antes, quer quanto à substância, quer quanto ao modo. C. Q. D. (EII prop.13 lem.4)
> Lema 5. Se as partes que compõem um indivíduo tornam-se maiores ou menores, mas numa proporção tal que conservam, entre si, como antes, a mesma relação entre movimento e repouso, o indivíduo conservará, igualmente, como antes, sua natureza, sem qualquer mudança de forma.
> Demonstração. É igual à do lema precedente. (EII prop.13 lem.5)
> Lema 6. Se alguns dos corpos que compõem um indivíduo forem forçados a desviar seu movimento de uma direção para outra, mas de tal maneira que possam continuar

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> seus movimentos e transmiti-los entre si, na mesma proporção de antes, o indivíduo conservará, igualmente, sua natureza, sem qualquer mudança de forma.
> Demonstração. É evidente por si mesmo. Com efeito, supõe-se que o indivíduo conserva tudo aquilo que, de acordo com a definição que lhe demos, dissemos constituir sua forma. (EII prop.13 lem.6)
> Lema 7. Um indivíduo assim composto conserva, além disso, sua natureza, quer se mova em sua totalidade ou esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direção, desde que cada parte conserve seu movimento e o transmita às demais, tal como antes.
> Demonstração. É evidente, pela definição de indivíduo, que precede o lema 4. (EII prop.13 lem.7)

Os quatro lemas demonstrados neste trecho apenas reforçam o que o filósofo vinha dizendo. Não são as partes que determinam a individualidade de um corpo. Por isso, todas podem ser substituídas por outras, sem prejuízo de sua natureza (lema 4). Também não é a dimensão delas que ditará a natureza do corpo (lema 5). Nem o fato de que o indivíduo possa mover independentemente partes de si, como por exemplo fazemos quando corremos (lemas 6 e 7). Com isso, Spinoza parece estar garantindo que alguns processos pelos quais passamos em nossa vida enquanto corpos extensos não afetam necessariamente nossa individualidade.

O lema 4 pode ser pensado como dizendo respeito aos processos de alimentação e excreção, pela qual perdemos e ganhamos partes rotineiramente, sem que isso altere nossa identidade. O lema 5 pode tratar do processo de crescimento, que passamos da infância à fase adulta. Os lemas 6 e 7, enfim, tratam do fato de termos corpos articulados, que nos permitem uma série de movimentações sem, entretanto, alterar algumas relações de transmissão de movimento entre nossas partes, o que é suficiente para garantir nossa unidade enquanto corpos.

Como o leitor atento pode se lembrar, esta manutenção da identidade de um todo composto por partes que se distinguem pelo movimento e pelo repouso, ou, de modo mais complexo, pela transmissão de movimento entre si, não se aplica apenas aos corpos humanos. Claro, isso também se pode deduzir do fato de que nada de humano é necessário para realizar essas demonstrações. Mas, como já citamos, no escólio que se encontra após este trecho, Spinoza aplica estes princípios para estabelecer a identidade de um modo infinito mediato da extensão.

> Até agora, entretanto, concebemos um indivíduo que se compõe tão somente de corpos que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, isto é, que se compõe de corpos mais simples. Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> conservando, apesar disso, sua natureza. Pois, como cada uma de suas partes compõe-se de vários corpos, cada uma delas poderá, portanto (pelo lema prec.), sem qualquer mudança de sua natureza, mover-se ora mais lentamente, ora mais velozmente e, como consequência, transmitir seus movimentos às outras partes, ora mais lentamente, ora mais velozmente. Se concebemos, além disso, um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança de forma. E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro. (EII prop.13 lem.7 esc.)

Por aqui, portanto, devemos concluir que os modos finitos são partes de um modo infinito. Que eles se distinguem entre si segundo uma relação entre as partes que os compõem. Essas relações são de movimento e repouso no caso da extensão. Nos demais atributos, deve-se pensar que se trata de algum critério isomórfico, o qual não nos cabe aqui avaliar qual seja. O importante a reter é que, em sendo finitos, estes modos devem sua existência a outros modos finitos, e estes a outros e assim infinitamente. Pelo mesmo processo também adquirem sua individualidade. Afinal, como Spinoza diz no lema 3, é sempre um outro corpo, ou seja, outro modo finito, a origem do movimento ou do repouso pelo qual este pode distinguir-se dos demais. O mesmo deve valer de maneira paralela para todos os atributos. De fato, é algo que podemos comprovar por uma passagem que já mencionamos, usando-a para mostrar contra Bayle que poder-se-ia conceber partes em Deus, sem supor que ele fosse dividido. Afinal, tratava-se de partes de modos e não da natureza absoluta de Deus. Agora vemos com clareza, que estas partes estão, por exemplo, num modo infinito mediato da extensão e, portanto, também estarão nos demais atributos. Tanto é assim que esta passagem, do corolário da proposição 11 da parte II, o atesta:

> *Proposição 11.* O que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato.
> (...)
> Corolário. Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia. E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a ideia que é] a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente. (EII prop.11 corol.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Dessa maneira, podemos concluir que a generalização para os demais atributos que fizemos é válida. Não só os modos finitos da extensão são compostos de partes e concebidos como partes de um modo infinito mediato desse atributo como também os modos finitos do pensamento, tal como a mente humana, são compreendidos como partes de um modo infinito mediato no seu atributo. Este trecho, entretanto, nos diz apenas que a mente humana é uma parte de um modo infinito, não afirmando, entretanto, que ela mesma seja constituída de partes. O paralelismo certamente nos assegura esta conclusão, tanto é assim que Spinoza o afirma:

> *Proposição 15.* A ideia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas ideias.
> *Demonstração.* A ideia que constitui o ser formal da mente humana é a ideia do corpo (pela prop. 13), o qual (pelo post. 1) compõe-se de muitos indivíduos altamente compostos. Ora, existe, necessariamente (pelo corol. da prop. 8), em Deus, uma ideia de cada indivíduo que compõe o corpo. Logo (pela prop. 7), a ideia do corpo humano é composta dessas muitas ideias das partes de que é composto. C. Q. D. (EII prop.15)

O procedimento empregado pelo filósofo nessa demonstração é precisamente o que estabelecemos. Se sabemos que o corpo é constituído de muitas partes corporais e que o pensamento deve ser paralelo a ele, então a mente, também será composta de muitas partes mentais, ou seja, ideias. O paralelismo não é usado apenas para referir-se ao conteúdo de um modo finito do pensamento já constituído, como uma determinada mente humana. Mas também é instrumental para demonstrar a gênese das ideias singulares, ou seja, dos modos finitos do pensamento, tal como ocorre na extensão e em quaisquer atributos:

> *Proposição 9.* A ideia de uma coisa singular existente em ato tem Deus como causa, não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular existente em ato, ideia da qual Deus é também a causa, enquanto é afetado de uma terceira ideia, e assim até o infinito.
> *Demonstração.* A ideia de uma coisa singular, existente em ato, é um modo singular do pensar, e um modo distinto dos demais (pelo corol. e pelo esc. da prop. 8). Portanto (pela prop. 6), tem Deus por causa, apenas enquanto ele é uma coisa pensante. Mas não (pela prop. 28 da P. 1) enquanto Deus é, absolutamente, coisa pensante, e sim enquanto é considerado como afetado de outro modo do pensar, do qual Deus é igualmente causa enquanto afetado de outro modo do pensar, e assim até o infinito. Ora, a ordem e a conexão das ideias (pela prop. 7) é o mesmo que a ordem e a conexão das causas. Logo, a causa de uma ideia singular é outra ideia, ou seja, Deus, enquanto é considerado afetado de outra ideia, da qual ele é igualmente a causa, enquanto afetado de outra ideia ainda, e assim até o infinito. C. Q. D. (EII prop.9)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Assim como o lema 3 da "pequena física" importa a proposição 28 da parte I para o atributo da extensão, esta proposição 9 da parte II o traz para o âmbito do pensamento. Confirmamos, portanto, que o paralelismo não deve se restringir aos atributos, ou mesmo aos modos infinitos, mas deve contemplar toda a natureza, incluindo os modos finitos. O que, aliás, se segue da demonstração em que ele se estabelece, que é universal. Por isso, assim como nos demais atributos vemos que uma ideia finita é posta na existência por outra ideia finita e assim infinitamente. Nosso apelo à proposição 28 da parte I não é gratuito, uma vez que o próprio Spinoza a inclui como referência para realizar esta demonstração a respeito da gênese das ideias. Fica claro, portanto, não só que Spinoza atribui partes aos modos, como que se tratam de partes modais, afinal, os próprios modos finitos são tomados como partes dos modos infinitos mediatos e isso não se dá apenas no caso da extensão, mas também no atributo pensamento. Vemos, assim, que as partes são realidades modais do ponto de vista spinozista e não apenas distintas por uma distinção de razão.

Com isto, enfim, podemos encerrar nossa seção a respeito dos modos finitos. Antes que passemos ao próximo pressuposto metafísico relevante para este trabalho, façamos um breve apanhado do que alcançamos nesta parte. Os modos finitos têm dois aspectos, suas essências e suas existências. As essências existem de maneira eterna, como modos infinitos mediatos. Já as existências existem na duração, tendo como suas causas outros modos finitos. Além disso, as existências de modos finitos são compostas de partes, as quais não se distinguem entre si substancialmente, nem apenas por razão, mas modalmente por um princípio no interior ao atributo no qual estão. No caso do atributo da extensão, trata-se do movimento e do repouso. A individualidade dos modos finitos existentes é dada, portanto, pela interação entre essas partes, que implica uma transmissão de movimentos segundo uma proporção característica no caso da extensão. Isto deve ter uma expressão paralela no caso do pensamento, o que, entretanto, não é elaborado explicitamente por Spinoza. De toda maneira, os modos finitos são considerados eles mesmos partes do modo infinito que integram, o que está de acordo com o que havíamos determinado previamente. Isso tanto pelos exemplos de modos infinitos, como pela resposta dada por Melamed às críticas que Bayle fazia a Spinoza.

Passemos, enfim, ao próximo pressuposto metafísico deste trabalho.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.4
Princípio de razão suficiente

Nesta seção mostraremos como o princípio de razão suficiente é uma das linhas mestras que guia todo o sistema da *Ética*. Compreendê-lo não só nos permitirá rever sob uma luz mais clara aquilo que já expusemos, como também será instrumental no que ainda pretendemos apresentar. Apesar da importância que atribuímos a tal princípio na filosofia de Spinoza, algum leitor seu poderia nos questionar a respeito de pelo menos dois pontos. Ora, ele diria, se trata-se de um princípio tão relevante, por que ele não é citado nominalmente? E mais, por que ele não está entre os axiomas da parte I?

A primeira questão tem uma resposta simples. Ocorre que, apesar de o princípio convir perfeitamente à filosofia de Spinoza, como iremos demonstrar, quem o batizou com este nome foi Leibniz[81]. Já a respeito da segunda questão não nos seria possível dar uma resposta adequada, posto que a pergunta parte de um pressuposto enganoso. Apesar de não figurar explicitamente como um de seus axiomas, ao compreendermos o princípio de razão suficiente, seremos capazes de vê-lo, ainda que implicitamente, em quase todos os axiomas da parte I da *Ética*.

Para que possamos demonstrar isso, convém primeiro estabelecer em que consistiria o princípio de razão suficiente nas palavras do próprio Spinoza. O filósofo expõe o que pensa a esse respeito numa das demonstrações alternativas que oferece para provar a existência de Deus. Aí, ele nos diz:

> Para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe. Por exemplo, se um triângulo existe, deve-se dar a causa ou a razão pela qual ele existe; se, por outro lado, ele não existe, deve-se também dar a razão ou a causa que impede que ele exista, ou seja, que suprima a sua existência. Ora, essa razão ou causa deve estar contida na natureza da coisa ou, então, fora dela. Por exemplo, a própria natureza do círculo indica a razão pela qual não existe um círculo quadrado, pois, evidentemente, admiti-lo envolve uma contradição. (EI prop.11 dem. alt.)

Aqui já podemos identificar com clareza o que está em jogo para Spinoza neste princípio, bem como o grau de generalidade de sua adesão a ele. Trata-se de

[81] Em tradução nossa: "Nenhum filósofo é mais proximamente associado com o princípio de razão suficiente do que Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Ele foi o primeiro a chamá-lo pelo nome, e, provavelmente, o primeiro a formulá-lo com plena generalidade". No verbete *Principle of Sufficient Reason*, de autoria de MELAMED e LIN, (2016), disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/ Acesso em: 24 ago 2021.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

uma generalidade absoluta, o que comprovamos por duas partes deste trecho. Primeiramente, porque começa dizendo "para cada coisa" sem qualquer condicionante. Ou seja, a tudo que existe, deve-se aplicar o princípio de razão suficiente. Como se não parecesse bastante, Spinoza acrescenta: "deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe". Dessa maneira, vemos que este princípio se aplica não apenas a tudo o que existe, mas a tudo, quer exista ou não.

Mas ele se aplica com relação a quê? Precisamente quanto a proposições existenciais. Qualquer coisa, quer exista ou não, deve ter sua existência, ou inexistência, embasada por uma causa ou razão. Esta causa ou razão deve ser buscada ou na própria coisa, ou em algo diferente dela. Ao que Spinoza acrescenta o exemplo do círculo quadrado que não pode existir, pois, em si mesmo guarda uma contradição, compreendida como razão ou causa de sua inexistência.

Vemos aqui duas duplicidades que se encontram justificadas no que já examinamos da filosofia da *Ética*. A primeira diz respeito à equivalência entre causa e razão. Ora, trata-se já de uma antecipação da tese do paralelismo. Afinal, aquilo que é causado na extensão deve ser isomorficamente implicado por uma razão no pensamento. Com isso, confirmamos a amplitude do escopo do princípio de razão suficiente. Se ele se aplica a tudo, quer exista ou não, então deve-se aplicar em todos os atributos, seja na extensão, seja no pensamento. A segunda duplicidade encontra-se na fonte desta causa ou razão. Ela pode estar na própria coisa ou em outra. Ora, isso remete à distinção categorial fundamental da filosofia de Spinoza: entre substância e modos. Afinal, a substância sendo em si mesma e por si mesma concebida, tem em si mesma sua razão ou causa. Já os modos, sendo em outro e por meio desse outro concebidos, não podem passar a existência sem uma causa, ou razão, suficiente que lhes venha de alhures.

No artigo *The Principle of Sufficient Reason in Spinoza*, Martin Lin afirma que há três conceitos relevantes a se compreender para que possamos identificar a presença do princípio de razão suficiente nos axiomas da parte I da *Ética*. No que se segue a respeito deste tema, nos embasaremos em sua análise. Estes três conceitos são fundamentais para Spinoza, muito embora o filósofo não os defina. Trata-se dos conceitos de inerência, causalidade e conceptibilidade. Ora, são os mesmos conceitos que apareceram nas duas duplicidades que destacamos no parágrafo anterior. Conceptibilidade ao falarmos de razão, causalidade ao falarmos de causa, e inerência ao tratarmos sobre o que é em outro ou não, ou seja, se tem

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

com este outro uma relação de inerência, ou não. Observemos como estes conceitos se relacionam.

Primeiro, é preciso notar que os conceitos de causalidade e conceptibilidade são coextensivos. Isso quer dizer que não há nenhuma ocorrência de causalidade da qual não se implique a conceptibilidade e, inversamente, nenhuma ocorrência de conceptibilidade que não implique em causalidade. Que a causalidade implique a conceptibilidade, podemos ver pela demonstração da proposição 25 da parte I:

> *Proposição 25.* Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência.
> *Demonstração.* Se negas isso, então Deus não é causa da essência das coisas e, portanto (pelo ax. 4), essa essência pode ser concebida sem Deus. Mas isso (pela prop. 15) é absurdo. Logo, Deus é causa também da essência das coisas. C. Q. D. (EI prop.25)

Aqui a demonstração procede por absurdo, mostrando que seria contraditório que algo causasse outro sem que, entretanto, este outro pudesse ser concebido pelo primeiro. Ora, se Deus não pode ser causa da existência de algo, sem ao mesmo tempo ser razão da concepção desse algo, é porque estes dois conceitos estão conectados para Spinoza. De fato, isso é atestado no axioma 4: "O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último" (EI ax.4). Tanto é assim que ele é citado como embasamento para essa proposição. Este mesmo axioma é invocado por Spinoza quando ele estabelece o paralelismo, na proposição 7 da parte II:

> *Proposição 7.* A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas.
> *Demonstração.* É evidente pelo ax. 4 da P. 1. Com efeito, a ideia de qualquer coisa causada depende do conhecimento da causa da qual ela é o efeito.
> *Corolário.* Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue da natureza infinita de Deus segue-se objetivamente, em Deus na mesma ordem e segundo a mesma conexão da ideia de Deus. (EII prop.7)

A afirmação do paralelismo, portanto, nada mais é que uma afirmação da coextensividade entre as noções de causa e razão, ou causalidade e conceptibilidade. Enquanto pelo processo causal, na extensão, uma realidade dá origem a outras, sendo dessa forma sua explicação, pelo processo racional, no pensamento, uma realidade implica outras, sendo igualmente sua explicação. E isto, que é explicado, ora num atributo ora no outro, não é nada além da substância e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

seus modos, ou seja, uma única e mesma realidade, ora vista sob o ponto de vista das razões, ora sob o ponto de vista das causas. Daí podemos inferir que os dois conceitos são coextensivos. E como eles se relacionam com a noção de inerência?

Segundo nos aponta Lin, para Spinoza a relação de inerência implica uma relação de concepção. Isso, associado à coextensividade entre causalidade e conceptibilidade mostraria que a inerência também implica a causalidade. Ou seja, se algo inere em outro, então, este algo é tanto concebido por meio desse outro, como causado por ele, ainda que apenas parcialmente. Isso se torna claro quando consideramos a definição de modo: "Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido" (EI def.5). Nessa definição o filósofo mostra que ser um modo de uma substância é, a um só tempo, inerir nela e ser por meio dela concebido.

Dessa definição se segue que algo não poderia ser um modo da substância, isto é, ser inerente a ela, sem que fosse, ao mesmo tempo, concebido por meio dela. Como "ser concebido por" implica "ser causado por" então, devemos concluir que "inerir em" implica "ser causado por". Devemos notar, entretanto, que enquanto causalidade e conceptibilidade são coextensivas, o mesmo não deve se aplicar à inerência.

Mostremos isso com um exemplo. Como vimos ao estudarmos a noção de inerência, ela deve ser compreendida como a relação entre um sujeito e suas propriedades. Vimos também, que não apenas a substância tem propriedades, seus modos, como os próprios modos podem ter propriedades inerentes a eles, como é o caso dos afetos. Assim, quando alguém está alegre, diremos que a alegria inere nele. Mas, por exemplo, pode ser que esta alegria seja causada porque ele leu um bom livro. Neste sentido, pode-se dizer que o livro é causa, ainda que parcial, da alegria, sendo o leitor a outra parte dessa causalidade. Ora, de que o livro é causa da alegria, se segue que a alegria inere no livro? Certamente não, pois ela não é uma propriedade dele. Entretanto, de que a alegria inere no leitor, se segue que ela deve ser, ainda que parcialmente, causada por e concebida por ele. Por exemplo, é por gostar de romances policiais que o leitor se alegrou com a leitura, ou seja, podemos estabelecer aí tanto uma razão, quanto uma causa para a alegria a partir da inerência. O inverso, como vimos, não será verdadeiro.

Tendo estabelecido, enfim, a relação entre estes três conceitos, podemos agora acompanhar a leitura que Lin faz de alguns axiomas da parte I da *Ética*,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

mostrando como já neles, se encontra insinuado o princípio de razão suficiente (LIN, 2018, p.137).

O primeiro axioma estabelece que "tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa" (EI ax.1). Ele trata, portanto, da relação de inerência. Como vimos, essa implica causalidade e conceptibilidade. Desse modo, este axioma pode ser lido como uma afirmação da universalidade do princípio de razão suficiente. Afinal, se tudo o que existe é em si ou em outro, então tudo o que existe pode ser explicado por si ou por outro. Ou seja, têm uma causa ou razão, interna ou externa. Como se trata de uma disjunção exaustiva, não restaria nada que escapasse ao princípio de razão suficiente.

O segundo axioma afirma que "aquilo que não pode ser concebido por meio de outra coisa deve ser concebido por si mesmo" (EI ax.2). O que, pela coextensividade entre concepção e causação implica que o que não pode ser causado por outro, deve ser causado por si mesmo, já prenunciando a concepção de Deus como causa de si e, dos modos, como dependentes do ser divino para existirem. Assim como o axioma anterior, aqui também se pode ver a marca da universalidade do princípio de razão suficiente. Afinal, como também este axioma trata de uma disjunção exaustiva, não resta nada a que o princípio não se aplique. Ou se é concebido por outro, ou por si, não há terceira opção.

Já no terceiro axioma, encontramos uma base para o princípio de razão suficiente. Este axioma afirma que "de uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito" (EI ax.3). Ou seja, uma causa dá origem a um efeito necessariamente, efeito que ela explica, e se ela não existisse, este, que depende dela, não poderia existir também. É uma maneira de expressar a tese segundo a qual do nada, nada se segue. É justamente porque o nada não tem poder para produzir nada que ele não pode explicar nada, cabendo esta explicação à causa, algo de positivo, a partir do qual a existência do efeito se deriva.

A respeito do quarto e do quinto axioma, Lin argumenta que, tomados isoladamente, eles não se relacionam diretamente ao princípio de razão suficiente. Entretanto, se os tomarmos em conjunto, veremos que eles estabelecem as bases para conectarmos os conceitos de conceptibilidade e causalidade. Com isso, se garante a interpretação que fornecemos dos axiomas precedentes. Vejamos seus enunciados:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> 4. O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último. (EI ax.4)
> 5. Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra. (EI ax.5)

O axioma quatro refere a uma relação entre causalidade e conceptibilidade, tal como já vimos. Para que algo seja concebido como efeito, o conhecimento desse algo deve estar envolvido na sua causa. O axioma cinco refere-se a uma comunidade entre duas coisas das quais uma se conhece pela outra. Ora, trata-se justamente do conceito do efeito envolvido na sua causa. Aquilo que o efeito e a causa têm em comum permite que um seja conhecido pelo outro. Da união desses dois axiomas, portanto, podemos perceber com mais clareza a coextensividade entre conceptibilidade e causalidade. Afinal, a causalidade implica a conceptibilidade como aquilo de comum entre causa e efeito que garante a compreensão do segundo pela primeira. Já o envolvimento do conhecimento do efeito na causa, atesta que a conceptibilidade implica a causalidade. É devido a poder ser conhecido por algo que sabemos que esse algo é sua causa, pois ele envolve o seu conceito. O estabelecimento desta coextensividade torna os axiomas anteriores legíveis como afirmações acerca do princípio de razão suficiente e de sua universalidade, tal como mostramos.

Os dois últimos enunciados que fecham a lista de axiomas da parte I não se relacionam ao princípio de razão suficiente, são eles:

> 6. Uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado. (EI ax.6)
> 7. Se uma coisa pode ser concebida como inexistente, sua essência não envolve a existência. (EI ax.7)

O axioma seis se refere à noção de verdade como correspondência, segundo o qual uma ideia será verdadeira se ela corresponder, ou concordar, com a realidade material que ela representa. Já o axioma sete, poderia parecer relacionado ao princípio de razão suficiente já que fala em concepção. Entretanto, a coextensividade se dá entre "concebido por" e "causado por" e não "concebido como", que é o ponto desse último axioma. Dessa maneira, já pudemos avaliar com equanimidade a presença desse princípio em todos os axiomas da parte I.

Com isso, demonstramos em linhas gerais o que significa o princípio de razão suficiente e qual a natureza do compromisso de Spinoza com ele. Este princípio

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

atesta que tudo, quer exista ou não, tem uma explicação causal e racional. Ou seja, quer na ordem das causas na extensão, quer na ordem das razões no pensamento. Spinoza não enunciou este princípio de modo unitário em um de seus axiomas pois ele só foi concebido sob esta forma posteriormente, por Leibniz. Entretanto, ao compreendermos as relações entre inerência, causalidade e conceptibilidade, fomos capazes de demonstrar que na maior parte dos axiomas iniciais da *Ética* se pode ouvir o eco do princípio de razão suficiente. Além disso, como são estes axiomas a base sobre a qual se constroem as demais teses da *Ética*, sobretudo da parte I, podemos ver que o princípio de razão suficiente se transmite por toda esta obra.

Para concluir nossa investigação a respeito desse conceito, convém esclarecer com mais precisão ainda dois pontos. Em primeiro lugar, analisaremos em mais detalhe a coextensividade entre conceptibilidade e causalidade, introduzindo o conceito de potência divina. Em segundo lugar, mostraremos como a adesão irrestrita de Spinoza ao princípio de razão suficiente, o compromete com a tese do necessitarismo radical.

Entretanto, antes que possamos lidar com o conceito de potência divina, para tornar mais clara a coextensividade entre causalidade e conceptibilidade, convém apresentar e responder a uma outra maneira de compreender a relação entre estes conceitos. Para Della Rocca eles não seriam coextensivos, mas a conceptibilidade teria um privilégio sobre a causalidade. Examinemos sua posição.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.4.1
Há um privilégio da conceptibilidade sobre a causalidade?

> Podemos ver que Spinoza aceita que a causalidade é apenas conexão conceitual ao nos voltarmos para sua tese de que uma substância não pode ser causada por outra coisa. A razão que ele fornece é que num caso como esse a substância seria (contrariamente à sua definição) concebida por meio de outra coisa (corolário da proposição 6 da parte I). Então, para Spinoza, é preciso haver alguma conexão conceitual entre duas coisas para que elas estejam causalmente relacionadas. De fato, é claro por essa passagem, conjuntamente à maneira como ele usa o axioma 4 da parte I na demonstração da proposição 25 da parte I, que, para Spinoza, a causalidade é coextensiva à conexão conceitual. (DELLA ROCCA, 2008, p.44)[82]

[82] Tradução nossa; no original: We can see that Spinoza accepts that causation is just conceptual connection by turning to his claim that a substance cannot be caused by another thing. His reason is that in such a case the substance would (contrary to the definition of substance) be conceived through that other thing (1p6c). Thus, for Spinoza, there must be some conceptual connection between two things in order for them to be causally related. Indeed, it is clear from this passage, together with the way he uses 1ax4 in 1p25d, that, for Spinoza, causation is coextensive with conceptual connection.

Já na primeira frase deste trecho encontramos uma afirmação de Della Rocca da qual discordamos: "a causalidade é apenas conexão conceitual". Ora, ao se expressar dessa maneira o comentador deixa antever o que dirá mais à frente, que compreende que a causalidade possa ser reduzida à conceptibilidade. Com isso, ele pretende defender que a conexão conceitual tenha prioridade sobre e explique a causalidade, a qual teria apenas uma realidade derivada. Vejamos as passagens que ele usa para defender seu ponto de vista. Primeiramente ele nos remete à proposição 6 da parte I, este texto diz o seguinte:

> *Proposição 6.* Uma substância não pode ser produzida por outra substância.
> *Demonstração.* Não podem existir, na natureza das coisas, duas substâncias de mesmo atributo (pela prop. prec.), isto é (pela prop. 2), que tenham algo de comum entre si. Portanto (pela prop. 3), uma não pode ser causa da outra, ou seja, uma substância não pode ser produzida pela outra. C. Q. D.
> *Corolário.* Disso se segue que uma substância não pode ser produzida por outra coisa. Com efeito, nada existe, na natureza das coisas, além das substâncias e suas afecções, como é evidente pelo ax. 1 e pelas def. 3 e 5. Ora, uma substância não pode ser produzida por outra substância (pela prop. prec.). Logo, uma substância não pode, de maneira alguma, ser produzida por outra coisa. C. Q. D.
> *Demonstração alternativa.* Isto pode ser demonstrado ainda mais facilmente pelo absurdo da negativa. Com efeito, se uma substância pudesse ser produzida por outra coisa, o conhecimento dela dependeria do conhecimento de sua própria causa (pelo ax. 4). Não seria, então (pela def.3), uma substância. (EI prop.6)

Apesar de mencionar o corolário da proposição acima em seu texto, pelo que escreve, Della Rocca dá a entender estar se referindo à demonstração alternativa. O comentador diz que a razão que Spinoza fornece para que uma substância não seja causada por outra coisa é que isso seria contrário à sua definição, pois implicaria que ela fosse concebida por outra coisa. Entretanto, a substância, segundo a definição 3 da parte I, deve ser concebida por si mesma. Isso de fato está correto, embora não seja suficiente para que estabeleçamos um privilégio da conceptibilidade. Como defendemos que conceptibilidade e causalidade são coextensivas, nossa tese também é compatível com a argumentação de Spinoza e não seria preciso recorrer a um privilégio de uma dessas noções sobre a outra para que a demonstração mencionada estivesse correta. Tanto é assim, que até este ponto o comentador dá a entender que há uma coextensividade entre essas noções, tal como também defendemos.

Afinal, após mencionar a proposição 6, Della Rocca diz, como o fizemos anteriormente, que a proposição 25 e o axioma 4 da parte I atestam a tese da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

coextensividade. Entretanto, mais adiante, o comentador dá um passo além e afirma:

> Mas o ponto de Spinoza aqui é mais do que a mera defesa da coextensividade. Para Spinoza, conexões causais estão fundamentadas nas e derivam das conexões conceituais. Considere o fato de que Spinoza define substância e modo em termos de conexões conceituais e a partir disso conclui (p.ex. no corolário da proposição 6 da parte I e na proposição 6 da parte II) que não pode haver conexões causais entre substâncias ou entre modos de diferentes atributos. Conexões conceituais são claramente, para Spinoza, mais fundamentais que conexões causais, e as últimas podem ser derivadas completamente das primeiras. E então, para Spinoza, a causalidade não é nada além da relação pela qual uma coisa explica outra ou a torna inteligível. (DELLA ROCCA, 2008, p.44)[83]

Mais uma vez Della Rocca cita a proposição 6 da parte I, a qual, como já mostramos, não apresenta nenhum risco para a afirmação da coextensionalidade entre conceptibilidade e causalidade. Vejamos, portanto, a outra referência que ele oferece e se ela é capaz de favorecer o privilégio da concepção sobre a causalidade. Trata-se da proposição 6 da parte II.

> *Proposição 6.* Os modos de qualquer atributo têm Deus por causa, enquanto ele é considerado exclusivamente sob o atributo do qual eles são modos e não enquanto é considerado sob algum outro atributo.
> *Demonstração.* Cada atributo, com efeito, é concebido por si mesmo, independentemente de qualquer outro (pela prop. 10 da P. 1). É por isso que os modos de cada atributo envolvem o conceito de seu próprio atributo e não o de um outro. Assim (pelo ax. 4 da P. 1), esses modos têm Deus por causa, enquanto ele é considerado exclusivamente sob o atributo do qual eles são modos, e não enquanto considerado sob algum outro atributo. C.Q. D.
> *Corolário.* Segue-se disso que o ser formal daquelas coisas que não são modos do pensar não se segue da natureza divina por ela ter previamente conhecido essas coisas. Em vez disso, as coisas ideadas se seguem e se deduzem de seus respectivos atributos, da mesma maneira, conforme mostramos, que as ideias se seguem do atributo do pensamento, e com a mesma necessidade. (EII prop.6)

Passemos a uma reconstrução do que pode ser o argumento de Della Rocca com base nesta proposição: ora, se cada modo de algum atributo envolve seu conceito, então, é por uma relação de conceptibilidade que se explica a causalidade

[83] Tradução nossa; no original: But Spinoza's point here is more than a claim of mere coextensiveness. For Spinoza, causal connections are grounded in and stem from conceptual connections. Consider the fact that Spinoza defines substance and mode in terms of conceptual connections and on this basis goes on to conclude (e.g. in 1p6c and 2p6) that there cannot be causal connections between substances or between modes of different attributes. Conceptual connections are clearly, for Spinoza, more fundamental than causal connections, and the latter can be derived completely from the former. And thus, for Spinoza, causation is nothing more than the relation whereby one thing explains another or makes it intelligible.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

entre um atributo e seu modo. Entretanto, é vedado aos modos interagirem causalmente entre si. Além disso, os atributos devem ser concebidos de maneira independente, ou seja, um não envolve o conceito do outro. Logo, conclui o comentador: se os atributos não interagem por não possuírem um mesmo conceito, mas produzem seus modos por compartilharem com eles um mesmo conceito, então a relação de conceptibilidade deve ser mais fundamental, posto que o conceito estaria envolvido na causalidade, dentro do mesmo atributo, ao passo que a ausência de conceito comum (e, portanto, de conceptibilidade) implicaria a ausência de causalidade.

Entretanto, se considerarmos a questão em detalhe, veremos que a base escolhida por Della Rocca, mais uma vez falha em sustentar o que pretendia. Para mostrar que a conceptibilidade é prioritária sobre a causalidade, não basta mostrar que lá onde não há conceptibilidade não há causação – isso também é compatível com a coextensionalidade. Seria preciso mostrar uma situação na qual há conceptibilidade, sem, entretanto, haver causalidade. Com isso, se mostraria que a conceptibilidade teria uma realidade mais fundamental e separada da causalidade, pois ocorreria sem ela, sem depender dela. Não é isso, entretanto, o que nos revela a proposição 6 da parte II, supracitada.

De fato, o conceito, elemento de conceptibilidade, é dado como presente em todos os atributos, explicando como eles se relacionam aos seus modos. Entretanto, a conexão causal também é dada como presente em todos os atributos. Também explicando como eles se relacionam aos seus modos. Ora, atentemos para o seguinte trecho da demonstração da proposição em causa: “Assim (...), esses modos têm Deus por causa, enquanto ele é considerado exclusivamente sob o atributo do qual eles são modos, e não enquanto considerado sob algum outro atributo”. Aqui, Spinoza fala de atributos quaisquer, genericamente. Portanto, estão incluídos nessa consideração tanto o pensamento, como a extensão, como qualquer dos infinitos atributos divinos. Ora, aqui o filósofo fala que Deus é *causa* em *todos* os atributos. Assim como *todos* os modos têm o *conceito* de seu respectivo atributo. Ou seja, em toda ocorrência de causa há uma ocorrência de concepção e, inversamente, em toda ocorrência de concepção há uma ocorrência de conexão causal.

Della Rocca poderia ainda argumentar: a falta de concepção acarreta a falta de causação. Mas, nós poderíamos retrucar: tanto quanto a falta de causação acarreta a falta de concepção. Não é apresentada sequer uma situação na qual ocorra

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

concepção sem causação. Com isso, não se pode supor que a conceptibilidade seja mais fundamental que a causalidade. O recurso a estas passagens, entretanto, não esgota as argumentações do comentador a respeito da prevalência da concepção sobre a causação. Vejamos outro trecho.

> Digamos que *a* é a causa total de *b*. Quero afirmar em nome de Spinoza que num tal caso a afirmação "se *a* ocorre então *b* ocorre" precisa ser conceitualmente verdadeira. Se isso é assim, então não podemos nos perguntar por que essa conexão conceitual acontece sem trair um desentendimento dos conceitos envolvidos nessa afirmação ou pelo menos uma falha em compreender esses conceitos completamente. Por contraste, na visão cartesiana a qual permite relações causais a despeito do vão conceitual entre o mental e o físico, essas relações causais são, no fundo, ininteligíveis. Dada a causa, não há como ver o efeito vindo. Mas na visão de Spinoza, de acordo com a qual causas estão conceitualmente conectadas a seus efeitos, ao entendermos o conceito da causa, podemos ver que o efeito tem de ocorrer. Não há mistério sobre a relação causal, para Spinoza. Sua assimilação das conexões causal e conceitual é então uma manifestação do seu racionalismo, e a aceitação de Descartes de relações causais corpo-mente ininteligíveis é um signo da falha cartesiana em ser um verdadeiro racionalista. (DELLA ROCCA, 2008, p.44-45)[84]

O ponto do comentador aqui parece ser o seguinte: o conceito é aquilo pelo qual a causalidade se torna inteligível. Portanto, se retirássemos o conceito, a própria causalidade abandonaria seu aspecto causal e deixaria de ser o que é. Assim, ela seria tomada como mais fundamental. Quando a causalidade é compreendida sem o intermédio do conceito, como em Descartes, segundo Della Rocca, ela se torna algo ininteligível, permitindo façanhas inexplicáveis como a interação entre corpo e mente, algo explicitamente vedado pelo paralelismo de Spinoza. Não queremos pôr em risco a tese do paralelismo. Pelo contrário, acreditamos que, paradoxalmente, é a tese de Della Rocca que acaba por fazê-lo. Avaliemos.

Quando se assume que cada atributo tem um conceito no sentido de elemento de inteligibilidade, estamos assumindo que há algo de mental em cada atributo. Ou

[84] Tradução nossa; no original: Let's say that a is the total cause of b. I want to claim on Spinoza's behalf that in such a case the claim "if a occurs then b occurs" must be conceptually true. If this is so, then we cannot ask why this conceptual connection holds without betraying a misunderstanding of the concepts involved in that claim or at least a failure to grasp those concepts completely. By contrast, on the Cartesian view which allows for causal relations despite a conceptual gap between the mental and the physical, these causal relations are, at bottom, unintelligible. Given the cause, there is no way to see the effect coming. But on Spinoza's view, according to which causes are conceptually connected to their effects, by understanding the concept of the cause, we can just see that the effect has to occur. There is no mystery about the causal relation, for Spinoza. His assimilation of causal and conceptual connections is thus a manifestation of his rationalism, and Descartes's acceptance of unintelligible mind–body causal relations is a sign of Descartes's failure to be truly a rationalist.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

seja, estamos assumindo um privilégio do atributo pensamento sobre os demais, na medida em que seria preciso recorrer ao pensamento para estabelecer a realidade dos outros atributos, seus modos e as relações entre eles. Entretanto, se compreendermos o conceito como elemento de inteligibilidade, estaremos concebendo um atributo sob mediação de outro, violando o paralelismo, a simplicidade de cada atributo e a ausência de hierarquia entre corpo e mente. Afinal, neste cenário, seria apenas em virtude de algo de mental no corpo, que ele poderia agir apenas sobre si mesmo. Acabamos de examinar a proposição 6 da parte II na qual Spinoza afirma que um atributo deve ser concebido independentemente, não é necessário retomar este tema, com o qual o leitor atento já deve estar familiarizado.

Mas, então, por que Spinoza menciona o conceito na definição de atributos quaisquer? Além disso, como tornar o processo causal inteligível sem violar o paralelismo?

Para responder a essas questões, devemos entender a menção ao "conceito de um atributo" como um equivalente da sua definição ou natureza. Quando Spinoza quer dizer que um modo extenso compreende o conceito da extensão, ele não está querendo dizer que há algo de mental num corpo, mas, simplesmente que este corpo partilha da natureza do atributo no qual está inserido. Observemos a seguinte proposição da parte II:

> *Proposição 5.* O ser formal das ideias reconhece Deus como sua causa, enquanto Deus é considerado apenas como coisa pensante, e não enquanto é explicado por outro atributo. Isto é, as ideias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, reconhecem como sua causa eficiente não os seus ideados, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus, enquanto coisa pensante.
> *Demonstração.* É evidente, pela prop. 3. Com efeito, ali concluímos, que apenas porque é uma coisa pensante, e não porque ele seria o objeto de sua própria ideia, é que Deus pode formar uma ideia de sua essência e de tudo o que dela necessariamente se segue. É por isso que o ser formal das ideias reconhece Deus como a sua causa enquanto ele é coisa pensante. Mas isso pode ser demonstrado de uma outra maneira. O ser formal das ideias é um modo do pensar (como é evidente por si mesmo), isto é (pelo corol. da prop. 25 da P. 1), um modo que exprime de uma maneira definida a natureza de Deus enquanto coisa pensante. Não envolve, portanto (pela prop. 10 da P. 1), o conceito de nenhum outro atributo de Deus e, consequentemente (pelo ax. 4 da P. 1), não é efeito de nenhum outro atributo que não o do pensamento. Portanto, o ser formal das ideias reconhece Deus como a sua causa, enquanto considerado exclusivamente como coisa pensante, etc. C. Q. D. (EII prop.5)

Nesse trecho, vemos como a noção de conceito é assimilada à de natureza. Afinal, Spinoza as utiliza como sinônimas na seguinte passagem: "(...) um modo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

que exprime de uma maneira definida a natureza de Deus enquanto coisa pensante. Não envolve, portanto (...), o conceito de nenhum outro atributo de Deus (...)". De que um modo exprime a "natureza de Deus enquanto coisa pensante", se segue que ele "não envolve o conceito de nenhum outro atributo". Ou seja, como cada atributo é simples e deve ser compreendido por si mesmo, então ele não envolve a natureza de nenhum outro, ou, o que é o mesmo, o conceito de nenhum outro atributo.

Além disso, neste trecho vemos não só uma assimilação entre conceito e natureza por parte de Spinoza, como a aplicação da noção de causalidade ao atributo pensamento. O filósofo afirma que o "ser formal das ideias reconhece Deus como a sua causa enquanto ele é coisa pensante". Dessa maneira, podemos ver, que mais uma vez conceptibilidade e causalidade andam juntas, são coextensionais. Se a causalidade pode ser compreendida como um processo restrito ao atributo da extensão, ela também pode ser compreendida segundo a bivalência que constatamos se aplicar ao termo "conceito". Ser causa é produzir, seja por implicação no pensamento, seja por impressão de movimento na extensão. Embora o termo "causa" seja mais usualmente compreendido como restrito a extensão, ele pode ser aplicado para qualquer atributo, quando lhe damos o sentido genérico de produção. Assim como o conceito, que se aplicado estritamente só conviria ao pensamento, se tomado no sentido de natureza, convém a qualquer um dos atributos.

A partir dessas considerações, já podemos responder à segunda questão inspirada por Della Rocca. Como podemos supor que a causalidade seja inteligível? Se compreendermos a inteligibilidade como um processo exclusivamente mental, teremos que afirmar que do ponto de vista exclusivamente físico, a causalidade não pode ser inteligível, sob pena de ferir o paralelismo. Se, entretanto, compreendermos a inteligibilidade de modo bivalente, como fizemos com os termos "causa", "conceito" e "natureza", então devemos admitir que a causalidade em Spinoza é plenamente inteligível. Há um nexo entre causa e efeito, mesmo na extensão, este nexo é a natureza do efeito, que envolve a natureza da causa. É esta comunidade de natureza, como já dissemos ao analisarmos os axiomas 4 e 5, que garante que um efeito possa ser compreendido por sua causa, ou para usar termos mais neutros com respeito ao atributo, é a comunidade de natureza que garante que um certo efeito é *expressão* de uma certa causa. Della Rocca está correto em supor que as causas estão conectadas aos seus efeitos para Spinoza. Seu erro está em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

considerar que isso implicaria um privilégio do pensamento sobre a extensão, da conceptibilidade sobre a causalidade.

Há, porém, ainda uma carta na manga de Della Rocca, pela qual ele busca defender o privilégio da conceptibilidade sobre a causalidade. Vejamos.

> Aqui vemos o que eu chamei no capítulo anterior de uso duplo do princípio de razão suficiente por Spinoza. No primeiro uso, ele pergunta o que é a causalidade. Ela não pode ser um fato bruto: precisamos de uma explicação ou noção da própria causalidade. No segundo uso, ele fornece uma noção de causalidade ao apelar para a própria conceptibilidade ou explicabilidade ou inteligibilidade. (DELLA ROCCA, 2008, p.45)[85]

A última cartada de Della Rocca, portanto, é a seguinte: a própria noção de causalidade precisa de uma explicação. Se admitirmos um privilégio da conceptibilidade sobre a causalidade, seremos capazes de explicá-la. De outro modo ela seria um fato bruto, ou seja, uma realidade primitiva, inexplicável, em violação do compromisso de Spinoza ao princípio de razão suficiente. Como explicar a causalidade sem tomá-la como um primitivo?

Antes de responder a essa questão, convém notar que na construção de Della Rocca a conceptibilidade é compreendida como um fato bruto. Ela explicaria a causalidade, mas o que a explicaria? De nossa parte, não temos esse problema, pois propomos que tanto causalidade quanto conceptibilidade são explicáveis. Sabemos que a substância existe necessariamente[86]. Ademais, sabemos que ela tem infinitos atributos. Cada um desses atributos exprime sua essência. Essa essência não é inerte, mas ao contrário, é identificada à potência da substância de produzir consequências[87]. Essas consequências são efeitos causais no atributo extensão e inferências conceituais no atributo pensamento. Enfim, nem conceptibilidade, nem causalidade são primitivos em Spinoza, mas como requer o filósofo, têm explicação. Dessa maneira, é Della Rocca quem encontra um fato bruto no pensamento de Spinoza, sua noção de inteligibilidade. De nossa parte, mostramos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[85] Tradução nossa; no original: Here we see what I called in the previous chapter Spinoza's twofold use of the PSR. In the first use, he asks what causation is. It cannot be a brute fact: we need an explanation or account of causation itself. In the second use, he accounts for causation by appealing to conceivability or explicability or intelligibility itself.

[86] Cf. "*Proposição 11.* Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente." (EI prop.11)

[87] Cf. "*Proposição 34.* A potência de Deus é a sua própria essência." (EI prop.34)

que (e como) tanto a causalidade quanto a conceptibilidade estão fundamentadas na natureza divina, sua razão suficiente.

Entre as premissas do raciocínio que apresentamos para mostrar que a causalidade não é um fato bruto, nos valemos de uma premissa que ainda não exploramos, a identidade entre a potência e a essência divinas. Como este tema importa não só para o argumento que acabamos de fazer, mas também para compreender ainda melhor a natureza e as consequências do compromisso de Spinoza ao princípio de razão suficiente, dedicaremos uma seção à sua compreensão. Vale notar também, que a unidade dos atributos na substância, pensados como formalmente distintos, se torna mais evidente à luz destas considerações.

Antes de partirmos na direção da próxima seção, convém recapitular o que conseguimos aqui. Em primeiro lugar, mostramos que causalidade e conceptibilidade são realmente coextensivas. Além disso, vimos que tanto causalidade quanto conceptibilidade são processos inteligíveis, ou explicáveis em Spinoza, pois exprimem uma conexão entre a natureza dos elementos que nelas se relacionam. Vimos, enfim, que não são primitivos, mas processos que se fundam na essência divina por meio da identificação dessa essência à potência infinita de Deus. Compreendamos melhor, enfim, o que é esta identificação.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.4.2
Potência, causalidade e conceptibilidade

Como demonstramos nas seções anteriores, um dos pressupostos para estabelecer a amplitude do compromisso de Spinoza ao princípio de razão suficiente é a coextensividade entre causalidade e conceptibilidade. Tal como aludimos, isto se coaduna com a tese do paralelismo. Anteriormente, ao analisarmos o conteúdo dos atributos, descobrimos que cada um deles deve ser compreendido como constituindo a essência da substância, compreendido como simples, e, portanto, em si mesmo, sem a mediação de nenhum outro. Nesta ocasião nos perguntamos o que conferia unidade à diversidade dos atributos. Encontramos na distinção formal a razão para esta unidade. Apesar de uma distinção real, trata-se de uma distinção não numérica. Esta razão é correta. Entretanto, agora que temos uma noção mais precisa do princípio de razão suficiente, podemos apresentar outra proposição de Spinoza, a qual, associada às considerações precedentes, nos permitirá compreender ainda

melhor a unidade dos atributos entre si e com a substância. Trata-se da seguinte proposição:

> *Proposição 34.* A potência de Deus é a sua própria essência.
> *Demonstração.* Segue-se, com efeito, exclusivamente da necessidade da essência de Deus que Deus é causa de si mesmo (pela prop. 11) e (pela prop. 16 e seu corol. 1) causa de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a sua própria essência. C. Q. D. (EI prop.34)

O raciocínio aqui parece ser o seguinte. Segue-se apenas da essência de Deus que ele é causa de si. Também se segue, apenas dessa essência, que ele é a causa de todas as coisas. Ora, como esta é uma essência simples (tal como notamos ao avaliarmos a definição de substância), então é no mesmo sentido que Deus será causa de si e de todas as coisas. Portanto, é no mesmo sentido em que é o que é, que Deus é potente. Logo, ao ser, Deus automaticamente é potência. Portanto, sua essência e sua potência são a mesma realidade. Ainda que esta possa ser concebida sob infinitos atributos, todos, também, se identificariam a esta mesma potência.

Além disso, devemos recordar que, pela proposição 20 da parte I, não há distinção entre a essência e a existência divinas. Portanto, temos uma equação que vai desde a existência de Deus até a sua potência, passando no meio do caminho pela sua essência, ou o que é o mesmo, seus infinitos atributos. Afinal, os atributos são aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância.

Desta maneira, dizer que "ser causado por" e "ser concebido por" são coextensivos equivale a dizer que há duas maneiras, formalmente distintas, pelas quais compreendemos a potência divina, que é sempre a mesma. Deus produz infinitas modificações. Estas, por sua vez, podem ser concebidas ora como ideia, ora como corpo. Ou seja, como pensamento ou extensão. Podemos afirmar, portanto, que a distinção formal se aplica entre duas formas de conceber a potência divina. Ora a pensamos como poder de produzir uma cadeia causal infinita, pela qual uma existência corporal causa outra e assim infinitamente; ora a pensamos como poder de produzir uma cadeia racional infinita, pela qual uma existência mental implica, dá as razões, a outra e assim infinitamente.

Esta identidade da essência e da potência em Deus acarreta uma consequência interessante para o princípio de razão suficiente, bem compreendida por Gleizer:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> A identificação entre a essência e a potência de Deus acarreta a mútua qualificação entre a exigência formal de não contradição e a exigência de uma razão suficiente que explique a gênese ou produção de algo. A analogia proposta por Espinosa, na EIP16, entre a produção da realidade pela substância absoluta e a derivação das propriedades de uma definição não implica de forma alguma, a pura redução da relação causal à relação de implicação lógica, pois a concepção espinosista de definição genética possui uma exigência construtivista que a torna irredutível à mera coerência formal. (GLEIZER, 2014, p.169)

Como assinala o comentador, o princípio de razão suficiente deve ser assimilado em Spinoza ao princípio de não contradição. Entretanto, não se trata de um princípio de não contradição meramente coerentista, ou estático. Para que algo seja concebido como não contraditório do ponto de vista de Spinoza, este algo deve ter causas que o produzam, razões que o expliquem. Poderíamos dizer que, para Spinoza, o princípio de razão suficiente nada mais é que um princípio de não contradição dinâmico.

Gleizer salienta esta diferença entre uma mera coerência formal e o princípio de não contradição equiparado ao princípio de razão suficiente. É que para Spinoza não se pode pensar em uma coerência abstrata, apartada da ordem das causas e das razões na natureza[88]. É o que Gleizer chama neste trecho de "exigência construtivista". Assim como toda existência produz efeitos, toda verdade produz outras verdades[89].

Essa assimilação do contraditório ao sem causa, ou sem razão, nos conduz a assimilação complementar entre o causado, ou com razão, e o necessário. Desta maneira, o princípio de razão suficiente acaba por implicar que o pensamento de Spinoza é um necessitarismo, ou seja, uma filosofia segundo a qual tudo o que ocorre o faz necessariamente. É o que exploraremos, na próxima seção.

2.4.3
Spinoza necessitarista

Nesta seção acompanharemos algumas considerações do artigo *Spinoza's Necessitarianism* de Garrett, onde o comentador discute em que sentido podemos

[88] Recordemos o trecho da carta sobre o infinito onde Spinoza critica uma compreensão abstrata da natureza: "Os próprios modos da Substância jamais poderão ser conhecidos corretamente se os confundirmos com esses Seres de razão que são os auxiliares da imaginação. Quando fazemos tal emaranhado, os separamos efetivamente da Substância e abstraímos a maneira pela qual eles se originam da Eternidade, isto é, perdemos de vista as condições sem as quais esses modos não podem ser corretamente conhecidos" (SPINOZA, 2014c, p.81).

[89] Cf. "*Proposição 36.* Não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito." (EI prop.36)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

atribuir esta posição ao filósofo. Por vezes também nos valeremos da leitura de Gleizer, que avalia as contribuições do primeiro comentador. Como esperamos tornar claro, a atribuição de necessitarismo a Spinoza se segue também de sua adesão ao princípio de razão suficiente e leva a algumas proposições importantes de seu sistema, que agora convém analisar.

Entretanto, antes que consideremos como esta posição se manifesta no sistema spinozista, é preciso primeiro definir o necessitarismo. Sobre este ponto, Gleizer introduz um cardápio com três posturas deterministas, que podem ser organizadas conforme um grau decrescente de necessidade (GLEIZER, 2014, p.159). No grau mais elevado de necessidade encontramos o necessitarismo radical, em resumo, trata-se da tese segundo a qual há apenas um tipo de necessidade, lógico-metafísica, e esta se diz de tudo o que existe. Os elementos que encarnam esta necessidade radical são as leis da natureza e as condições antecedentes. O grau intermediário consiste no necessitarismo moderado. Segundo essa tese, há dois tipos distintos de necessidade. Enquanto as leis naturais seriam compreendidas como necessidades lógico-metafísicas, a série de condições antecedentes seria contingente. Por fim, no menor grau de necessidade encontramos o determinismo causal, segundo o qual presumimos que dada uma série contingente e leis da natureza igualmente contingentes, o que resulta delas, assim o faz necessariamente.

"A interpretação radical é a interpretação *standard* da posição de Espinosa" (GLEIZER, 2014, p.159). Ou seja, normalmente se diz da filosofia de Spinoza, que nela tudo é concebido como ocorrendo segundo uma necessidade absoluta, lógico-metafísica, sem espaço para qualquer contingência. Ao longo de seu artigo, Garrett buscará defender esta interpretação da filosofia spinozista. O comentador divide seu texto em três partes. Na primeira, ele busca responder objeções possíveis à atribuição do necessitarismo a Spinoza. Na segunda, busca demonstrar positivamente, que Spinoza estava comprometido com esta tese. Por fim, na terceira parte, Garrett visa demonstrar a fecundidade da admissão desta tese para a hermenêutica do texto spinozista. Desta forma, convém a nossos propósitos avaliar mais de perto as duas primeiras partes deste artigo.

Antes de defender seu ponto de vista, tanto em si mesmo quanto contra as posições adversárias, o comentador passa a identificar em que ponto da filosofia de Spinoza se poderia duvidar de seu necessitarismo. Determinar se Spinoza é ou não um pensador necessitarista depende de se somos ou não capazes de mostrar que há

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

alguma realidade, segundo a sua filosofia, que poderia ter sido diferente do que realmente é. Garrett argumenta que é claro que a substância, seus atributos e seus modos infinitos são todos necessários e não poderiam ser de outra forma. De fato, essa é uma conclusão simples de se alcançar. Afinal, se todo efeito é determinado por sua causa, como sugere o princípio de razão suficiente e, se a substância é causa de si, então, ela não poderia ser diferente do que é. O mesmo deve se estender aos atributos, que compreendemos como constituindo a sua essência. Já os modos infinitos, como vimos, se seguem da natureza absoluta de um atributo da substância ou então, de outro modo infinito, da mesma forma pela qual, o modo infinito imediato se seguiu da natureza absoluta do atributo da substância no qual inere. Ora, se é assim, os modos infinitos não poderiam ser diferentes, afinal, seguir-se da natureza absoluta de um atributo é seguir-se necessariamente dela, e como é da mesma maneira que todos se seguem, a necessidade seria a todos eles transmitida. Dadas essas considerações, Garrett pode enfim situar onde poderíamos colocar em questão o necessitarismo de Spinoza:

> Se há qualquer contingência para ser encontrada no universo, portanto, ela evidentemente repousa sobre os modos finitos. Mas a possibilidade de haver modos finitos diferentes é uma questão muito mais difícil. EIp28 afirma que cada coisa finita é causada a existir e a produzir um efeito por uma outra causa finita "e assim, infinitamente". Já que as causas produzem seus efeitos necessariamente para Spinoza (EIax3), se segue que a existência e operação de cada modo finito é, dada a existência precedente de sua causa, inevitável no momento em que é produzida. Ademais, porque a cadeia de causas finitas antecedentes para cada modo finito é infinita, também se segue que nunca houve um ponto em toda a duração do universo no qual dois conjuntos subsequentes de modos finitos constituíssem futuros possíveis alternativos genuínos. Apesar disso, mesmo esta última conclusão não implica que a série atual de modos finitos como um todo seja necessária; pois permanece em aberto a questão de se poderia ter havido, desde a eternidade, alguma outra série total de modos finitos, igualmente possível, igualmente compatível com todas as restrições necessárias a uma tal série. Se Spinoza permitir que poderia ter havido uma série total de modos finitos diferente, então, apesar de toda sua invocação à necessidade e à inevitabilidade, sua metafísica não seria necessitarista. Pois, a cada série total corresponderia um "mundo possível" diferente – ou seja, uma maneira diferente a qual o universo genuinamente poderia ter sido. Assim, a questão do necessitarismo de Spinoza é largamente centrada na necessidade ou na contingência da série total dos modos finitos. (GARRETT, 1991, p.192)[90]

[90] Tradução nossa; no original: If there is any contingency to be found in his universe, therefore, it evidently rests with the finite modes. But the possibility of different finite modes is a more difficult question. EIp28 asserts that every finite thing is caused to exist and to produce an effect by another finite cause that is caused to exist and to produce an effect by yet another finite cause, "and so on, to infinity." Since causes produce their effects necessarily for Spinoza (EIax3), it follows that the existence and action of each finite mode is, given the antecedent existence of its cause, inevitable at the time it is produced. Moreover, because the chain of prior finite causes for each finite mode reaches to infinity, it also follows that there has been no point in the entire duration of the universe

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Tendo identificado este "ponto fraco" do necessitarismo de Spinoza, Garrett passa a considerar como os adversários desta tese poderiam atacá-la.

2.4.3.1
Garrett responde a objeções ao necessitarismo

(i) Primeiras objeções: sobre seguir-se da natureza absoluta de um atributo de Deus

Ora, o que distinguiria os modos finitos dos modos infinitos em sua origem, é que enquanto os primeiros seguem de outros modos finitos por uma cadeia infinita, os modos infinitos se seguiriam necessariamente "da natureza absoluta de um atributo de Deus"[91]. Desta maneira, Garrett considera duas objeções ao necessitarismo partindo desta diferença entre seguir-se e não se seguir da natureza absoluta de um atributo.

A primeira objeção diria que na maior parte dos sistemas de lógica uma verdade necessária se segue de qualquer outra verdade. Sendo assim, se os modos finitos fossem necessários, deveriam se seguir da natureza absoluta de Deus, assim como os modos infinitos o fazem. Ora, se não é o caso, então só pode ser que eles não sejam necessários e, portanto, Spinoza não seria um necessitarista. Entretanto, como argumenta Garrett, claramente a noção de implicação lógica é distinta da relação de "se seguir" proposta por Spinoza. Afinal, se uma coisa necessária fosse implicada por qualquer coisa na filosofia da *Ética*, seríamos forçados a supor que a existência de Deus se segue dos modos infinitos imediatos, quando é bem o contrário. Ocorre que, como vimos, o princípio de razão suficiente para Spinoza tem uma validade lógica no pensamento e uma validade material na extensão. Nesse

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

at which two different prospective sets of finite modes constituted genuinely alternative possible futures. Nevertheless, even this latter conclusion does not entail that the actual total series of finite modes as a whole is a necessary one; for it leaves open the question of whether there could not instead have been, from eternity, some other equally possible total series of finite modes, one equally compatible with all of the necessary constraints on such a series. If Spinoza allows that there could have been a different total series of finite modes, then for all its invocation of necessity and inevitability his metaphysics will not be necessitarian. For, to each such total series there will correspond a different "possible world" - that is, a different way the universe genuinely could have been. Thus, the question of Spinoza's necessitarianism is largely centered on the necessity or contingency of the total series of finite modes.

[91] Como vimos em 2.3.4., apenas os modos infinitos imediatos se seguem da natureza absoluta de Deus. Os demais modos infinitos se seguem de Deus pela mediação dos modos infinitos anteriores. Essa distinção não interfere na correção dos argumentos de Garrett. Ao contrário, a reforça, o que mostraremos no momento oportuno.

sentido, a relação de “se seguir” em Spinoza envolve a noção de uma prioridade ontológica, pela qual algo produz seu efeito e não apenas uma relação abstrata, apartada da ordem da natureza. Dessa maneira, pensar a lógica de Spinoza como uma lógica proposicional modal não está de acordo com suas teses e, portanto, não é argumento para estabelecer a contingência em seu pensamento.

A segunda objeção diz o seguinte:

> Se, por exemplo, interpretarmos “a natureza absoluta de um atributo” como sendo a sua natureza verdadeira ou completa, então será difícil ver como os modos finitos podem ser tomados como completamente necessários sem que se sigam da natureza “absoluta” do atributo - pois os atributos constituem a essência de Deus, o qual é o único ser independentemente necessário. (GARRETT, 1991, p.194-195)[92]

Aqui Garrett parece querer dizer o seguinte: se Deus é o único que é necessário por si mesmo, então, há o que deve ser necessário porque é Deus, e há o que é necessário porque se segue dele de modo absoluto. Ora, como os modos finitos nem são idênticos a Deus, nem se seguem de Deus de maneira absoluta, então, não se pode concluir que eles sejam necessários. Sendo assim, Spinoza não seria necessitarista. Vale acrescentar que sabemos que os modos finitos não se seguem da natureza absoluta de Deus por duas proposições que já analisamos neste trabalho: Primeiramente, pela proposição 21, em que se deduz a existência do modo infinito imediato. Nela, Spinoza afirma que tudo o que se segue da natureza absoluta de Deus é infinito e eterno. Em segundo lugar, na proposição 28, em que se explica a gênese dos modos finitos, Spinoza afirma que eles sempre devem derivar de um outro modo finito e assim, infinitamente, ou seja, de Deus enquanto modificado de maneira finita e não, de Deus absolutamente. Desta forma, fica estabelecido que os modos finitos não se seguem da natureza absoluta de Deus.

A isso Garrett responde que de considerarmos que algo seria necessário ou por ser Deus ou por se seguir da natureza absoluta de Deus, não implica que estas sejam as únicas formas pelas quais algo pode ser dito necessário. Para tornar isso mais plausível, Garrett investiga em mais detalhe em que consistem as noções de “seguir da natureza absoluta de um atributo” e “seguir da natureza de um atributo enquanto afetado de uma maneira definida e determinada”:

[92] Tradução nossa; no original: If, for example, we interpret the "absolute nature of an attribute" to be its true or complete nature, then it will be difficult to see how finite modes could be rendered fully necessary without following from an attribute's "absolute" nature - for the attributes constitute the essence of God, who is the only independently necessary being.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Um atributo, se ele deve ter alguma mudança ou diversidade interna, deve ser qualificado de diferentes maneiras em diferentes partes e tempos. Agora, algumas coisas sobre um atributo se seguirão de sua própria natureza independentemente de como ele está qualificado ou "afetado", e então se seguirão igualmente dele sob todas as circunstâncias; portanto, coisas desse tipo devem ser infinitas e eternas, no sentido de serem necessariamente pervasivas e permanentes através de todo o escopo do atributo. Esse é o argumento da demonstração da proposição 21 da parte I a respeito dos modos infinitos. Outras coisas, entretanto - aquelas que sejam propriedades que constituem de fato a diversificação e a mudança de um atributo - não podem similarmente se seguir da natureza absoluta do atributo independentemente de como ele esteja qualificado ou "afetado"; de outro modo, elas seriam necessariamente pervasivas e permanentes também. Então, essas coisas finitas devem se seguir apenas de algumas qualificações ou "afecções", não pervasivas e não permanentes do atributo. De forma a serem afecções não pervasivas e não permanentes, essas afecções devem elas mesmas se seguirem de afecções não pervasivas e não permanentes, e assim infinitamente. Esse é o argumento da proposição 28 da parte I a respeito dos modos finitos. (GARRETT, 1991, p.196)[93]

Vemos, portanto, que a distinção entre seguir-se absolutamente da natureza de um atributo ou seguir-se desse mesmo atributo enquanto ele é afetado de uma maneira definida não precisa ser lida como a distinção entre seguir-se necessariamente ou seguir-se contingentemente de um atributo. Não é a distinção entre necessário e contingente que está em jogo, mas sim a distinção entre pervasividade, concebida como infinitude e eternidade, e finitude, temporal e local[94] [95].

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[93] Tradução nossa; no original: An attribute, if it is to have any internal diversity or change, must be qualified in different ways at different places and times. Now, some things about an attribute will follow from the very nature of the attribute regardless of how it is qualified or "affected," and thus will follow equally from it under all circumstances; accordingly, things of this kind must be infinite and eternal, in the sense of being necessarily pervasive and permanent throughout the whole range of the attribute. This is the argument of EIp21d concerning infinite modes. Other things, however - those local and temporary features that actually constitute the attribute's diversification and change - cannot similarly follow from the nature of the attribute without regard to how it is qualified or "affected"; otherwise, they would be necessarily pervasive and permanent as well. Hence, these finite things must follow only from some non-pervasive or non-permanent qualifications or "affections" of the attribute. In order to be non-pervasive or non-permanent, these affections must themselves follow from non-pervasive or non-permanent affections, and so on to infinity. This is the argument of EIp28d concerning finite modes.

[94] Utilizamos aqui o termo "local" na falta de um termo mais adequado. Com efeito, os modos finitos do pensamento não têm "local" no sentido de não terem existência espacial, entretanto, podem ser ditos "localizados" na medida em que ocupam alguma região específica do atributo pensamento, não sendo pervasivos, como é o caso dos modos infinitos.

[95] O leitor atento pode se lembrar que, ao mencionarmos a realidade das essências formais, vimos que elas, como modos infinitos, podem se seguir de maneira mediada e não absolutamente dos atributos. Apesar disso, elas são necessárias e até mesmo eternas. Assim, ainda que Garrett não adicione aqui a precisão de que os modos infinitos também não se seguem todos da natureza absoluta do atributo – caso apenas dos modos infinitos imediatos – isso não altera a validade de seu argumento. Na verdade, até a reforça, com mais uma infinidade de exemplos de algo que se segue necessariamente de Deus, embora não se siga absolutamente da natureza do atributo.

Esta argumentação, portanto, serve para desacreditar a ideia de que os modos finitos devessem ser considerados como contingentes apenas pelo fato de não se seguirem da natureza absoluta de um atributo. Entretanto, seria possível aduzir alguma razão positiva pela qual se pudesse afirmar a sua necessidade? Neste ponto Garrett oferece duas argumentações independentes, a primeira delas baseia-se numa passagem do *Tratado da Reforma do Inteligência*, que diz o seguinte:

> Esta [essência íntima das coisas][96], em verdade, deve ser procurada somente nas coisas fixas e eternas e também nas leis inscritas nessas coisas, como em seus verdadeiros códigos, leis segundo as quais todas as coisas singulares se fazem e se ordenam; ao contrário, estas coisas singulares mutáveis a tal ponto intimamente e essencialmente (por assim dizer) dependem das coisas fixas, que sem estas não podem existir nem ser concebidas. (SPINOZA, 2004, p.59)

Neste trecho, Spinoza se refere às leis inscritas nas coisas fixas e eternas. Ora, o que há de eterno e plural em seu pensamento nada mais são que os modos infinitos. Portanto, podemos depreender que os modos infinitos têm em si "inscritas" as leis naturais, sem as quais as coisas singulares, isto é, finitas, "não podem existir nem ser concebidas". Assim, Garrett argumenta que, se essas leis estão nos modos infinitos, então elas são necessárias e, portanto, colocam uma restrição necessária sobre a série infinita dos modos finitos[97].

Com efeito, o comentador também admite que seria otimista, desde um ponto de vista necessitarista, que as leis da natureza fossem compatíveis com apenas uma única série infinita de modos finitos, tornando-a, portanto, necessária. Entretanto, não há nada que impeça Spinoza de aderir a esse otimismo. Dessa maneira, é possível que a série atual de modos finitos seja a única resposta possível para o problema "qual série infinita é compatível com as leis necessárias da natureza?". O otimismo é um fator aqui pois, como não sabemos exatamente quais são as leis necessárias da natureza, pode tanto ser o caso de que elas sejam compatíveis com uma única série infinita como com mais de uma. De todo modo, isso pelo menos deixa o caso em aberto, não dando aos adversários da atribuição de necessitarismo a Spinoza mais munição do que já têm.

Dada a fraqueza deste argumento, Garrett apresenta outro, para considerarmos a série de modos finitos como sendo a única possível, isto é,

[96] Adicionamos o trecho entre colchetes para maior clareza.
[97] No momento oportuno, elaboraremos nossa posição acerca das leis naturais, a qual é compatível com, embora não se reduza às observações aqui apresentadas por Garrett.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

necessária em sentido forte. Além da restrição da compatibilidade às leis da natureza, o comentador acredita ser possível defender uma outra restrição que, segundo Spinoza, deveria condicionar a existência da série infinita dos modos finitos.

> Ele [Spinoza] mantém que tudo existe a menos que seja impedido de existir (EIp11d), que o poder de uma substância para existir varia conforme a sua realidade e perfeição (EIP11S) e que tudo expressa algum grau de realidade e perfeição (EIp16d; realidade e perfeição são identificadas em EIIdef6). Além disso, ele evidentemente mantém que uma "substância com menos do que o maior número possível de atributos" é uma contradição, com base na correlação entre maior número de atributos e maior realidade (por EIp9), de forma que a existência de Deus é necessária, enquanto a existência das substâncias de menos atributos é impossível. É, portanto, plausível que ele também tomaria uma "substância cujos atributos expressam menos que o maior grau possível de realidade e perfeição através de sua série de modos finitos" como uma contradição, fazendo assim da série de modos finitos que exprime o maior grau de realidade e perfeição algo de necessário, e todas as séries com graus menores impossíveis. (GARRETT, 1991, p.197)[98]

Apesar de não ser um argumento que demonstra diretamente que a série infinita dos modos finitos é a única possível, demonstrando enfim o necessitarismo, este argumento é mais forte que o anterior. De fato, ele se coaduna com as afirmações de Spinoza e parece coerente com o que o filósofo pretendia. A ideia aqui é de que quanto mais perfeição algo tem para existir, então, mais realidade este algo tem. Dessa maneira, Deus existe por ser absolutamente perfeito. Da mesma forma, a série infinita dos modos finitos deve existir por ser a mais perfeita de todas, fazendo com que seja uma expressão necessária do Deus absolutamente perfeito. Isso torna todas as demais séries incompatíveis com esta, e, por esta via, incompatíveis com a perfeição absoluta de Deus, algo que Spinoza estabelece desde sua definição na abertura da *Ética*. Não é claro, entretanto, o que tornaria uma série infinita de modos finitos mais ou menos perfeita, já que a perfeição de Deus é medida, como relata Garrett neste trecho, pela sua infinidade de atributos. Parece

[98] Tradução nossa; no original: He holds that everything whatever exists unless prevented from doing so (EIplld), that a substance's power to exist varies with its reality and perfection (EIplls) and that everything expresses some degree or other of reality and perfection (EIp16d; reality and perfecton are identified in EIIdef6). Furthermore, he evidently holds that "substance with less than the greatest possible number of attributes" is a contradiction, on the grounds that greater number of attributes is correlated with greater reality (by EIp9), so that the existence of God is necessary, while the existence of substances of fewer attributes is impossible. It is therefore plausible that he would also regard "substance whose attributes express less than the greatest possible reality and perfection through their series of finite modes" as a contradiction, thus making the series of finite modes that expresses the highest degree of reality and perfection necessary, and all lesser series impossible.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

que qualquer série infinita dos modos de Deus deveria envolver os seus atributos, não podendo elas serem comparadas desta forma. Em todo caso, se não justificada, a tese do necessitarismo aparece como mais plausível à luz deste argumento.

Retomando a objeção que deu margem a essas considerações, Garrett se pergunta se uma concepção da série infinita dos modos finitos tal como esta, seria capaz de evitá-la. O comentador acredita que sim, e para isso fornece duas razões independentes. A objeção dizia que a série infinita dos modos finitos não poderia ser dita necessária por não se seguir da natureza absoluta de um atributo de Deus. Ora, diz Garrett, em primeiro lugar, mesmo que ela não se siga da natureza absoluta de Deus, mas apenas dela segundo modificações "locais" e temporais, isso não retira os argumentos anteriores, pelos quais ela é dita necessária segundo as leis naturais e também necessária como a série infinita de modos finitos mais perfeita. Essa objeção, portanto, não nos impede de tomar esta série como necessária em sentido forte.

Em segundo lugar, o comentador argumenta que, ainda assim, poder-se-ia aceitar a objeção de que algo de necessário deve seguir-se da natureza absoluta dos atributos de Deus, mas, então, afirmar que a série infinita dos modos infinitos nada mais é do que um dos modos infinitos de Deus. De fato, parece uma tese plausível. Quando procuramos exemplos de modos infinitos encontramos para o pensamento "a ideia de Deus", da qual Spinoza disse ser a mente humana, um modo finito, uma de suas partes. Também ao referir-se a um modo infinito da extensão, Spinoza disse que ele era a "forma do universo inteiro", parecendo com isso implicar que os corpos singulares são partes desse modo infinito também. Assim, se os modos infinitos são necessários e se a série infinita de modos finitos for um deles, então, parece que esta série também deve ser considerada necessária, desarmando esta objeção daqueles que contrariam a atribuição de necessitarismo ao pensamento de Spinoza.

(ii) Objeção sobre a suposta contingência das essências de modos finitos

Neste trecho, Garrett recorre a alguns trechos da *Ética* para montar uma arapuca para Spinoza. Esta, se bem sucedida, será capaz não só de demonstrar que o necessitarismo não se aplica à filosofia de Spinoza, como também que esta filosofia envolve uma contradição. Os trechos mencionados são os seguintes: O primeiro axioma da parte II: "A essência do homem não envolve a existência

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

necessária(...)" (EII ax.1), segundo o qual parece ser possível concluir que a existência do homem é contingente, contrariando expressamente o necessitarismo; o trecho final da demonstração da proposição 29 da parte I: "Portanto, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, (...) nada existindo que seja contingente" (EI prop.29 dem.), a qual, ao dizer que não há contingência, entra em flagrante contradição com a leitura que demos do trecho anterior; e, por fim, uma parte do escólio da proposição 33 da parte I no qual se lê que:

> Uma coisa é dita necessária em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue-se necessariamente de sua própria essência e definição ou da existência de uma causa eficiente. Além disso, é por uma dessas razões que se diz que uma coisa é impossível: ou porque sua essência ou definição envolve contradição ou porque não existe qualquer causa exterior que seja determinada a produzir tal coisa. Não há, porém, nenhuma outra razão para se dizer que uma coisa é contingente, a não ser a deficiência de nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa sobre a qual não sabemos que a sua essência envolve contradição ou, então, sobre a qual sabemos muito bem que a sua essência não envolve nenhuma contradição, mas sobre cuja existência, entretanto, por nos escapar a ordem das causas, nada de certo podemos afirmar, essa coisa, repito, não pode nos parecer nem necessária nem impossível, e por isso dizemos que é ou contingente ou possível. (EI prop.33 esc.)

Se lêssemos este trecho apenas parcialmente, poderíamos acreditar que a contradição se agravaria. Afinal, nele está escrito que não há razão para tomarmos algo como contingente "a não ser a deficiência de nosso conhecimento". Mas então, Spinoza está dizendo que a essência humana é contingente, que a contingência não existe e que a contingência existe apenas como ignorância? Devemos corrigir a interpretação que demos do primeiro trecho que citamos. Spinoza, de fato, não diz que a essência humana é contingente. Na verdade, ele apenas afirma que não é nesta própria essência que se deve buscar a necessidade da existência humana. Ao lermos o trecho acima de modo completo, seremos capazes de entender o que Spinoza pretendeu dizer sobre uma essência que não envolve a existência necessária.

Neste escólio, Spinoza distingue entre duas fontes para a necessidade de algo, e não entre duas modalidades distintas. A necessidade de uma existência pode vir de sua própria essência, como é o caso de Deus, por isso mesmo considerado causa de si, ou então, em virtude de uma necessidade externa, expressa neste trecho pela noção de uma "causa eficiente". Assim, dizer que a essência humana não envolve a existência necessária quer dizer apenas que o ser humano não é uma substância, não é causa de si. Entretanto, essa tese é perfeitamente compatível com a tese

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

segundo a qual cada humano existirá necessariamente, não em virtude de si mesmo, mas em virtude da causa eficiente que o põe na existência.

Com isso também se reconcilia a tese de que a contingência só existe como produto da ignorância. Como há aquelas coisas cuja existência não é implicada pelo seu próprio conceito, podemos concebê-las sem saber se há ou não, em determinado momento, uma causa que as faça existir. Isso, entretanto, não exclui que a presença ou ausência dessa causa seja necessária, nós é que ignoramos esta necessidade.

Em última instância, esta questão a respeito da existência humana recai sobre o problema da objeção anterior. Problema relativo à série infinita dos modos finitos. Isso porque, o ser humano, como qualquer modo finito, tem uma essência que não envolve a existência necessária. Portanto, conforme estabelecemos pela proposição 28 da parte I, ele deverá depender da existência de outro modo finito e este por sua vez de outro e assim infinitamente. Já consideramos a plausibilidade de a série infinita de modos finitos ser necessária. Dizer, portanto, que seus membros não são causa de si não constitui novidade e não é empecilho à tese do necessitarismo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

(iii) Objeções sobre propriedades essenciais

Neste ponto, Garrett apresenta e responde a três objeções a respeito de propriedades essenciais. Todas essas objeções partem da distinção entre propriedades acidentais e essenciais de algo. As propriedades essenciais são aquelas que sempre estão presentes enquanto o sujeito que as possui também estiver. Já as propriedades acidentais poderiam variar, mesmo que o sujeito continuasse existindo. Ora, se Spinoza admite essa distinção, então parece que há propriedades necessárias, aqui entendidas como as essenciais, e propriedades contingentes, assimiladas às propriedades acidentais. Se o necessitarismo fosse o caso, ainda restaria lugar para propriedades acidentais? Não deveria haver apenas propriedades essenciais?

Uma maneira de responder a estas objeções seria recusar a premissa. Poderíamos afirmar que, segundo Spinoza, não haveria como distinguir entre propriedades essenciais e acidentais. Entretanto, esta não parece uma boa estratégia. Vejamos a demonstração da proposição 5 da parte I:

> *Demonstração.* Se existissem duas ou mais substâncias distintas, elas deveriam distinguir-se entre si ou pela diferença dos atributos ou pela diferença das afecções

> (pela prop. prec.). Se elas se distinguissem apenas pela diferença dos atributos, é de se admitir, então, que não existe senão uma única substância de mesmo atributo. Se elas se distinguissem, entretanto, pela diferença das afecções, como uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções (pela prop. 1), se essas forem deixadas de lado e ela for considerada em si mesma, isto é (pela def. 3 e pelo ax. 6), verdadeiramente, então não se poderá concebê-la como sendo distinta de outra, isto é (pela prop. prec.), não podem existir várias substâncias, mas tão somente uma única substância. C. Q. D. (EI prop.5 dem.)

Neste trecho Spinoza estabelece que as afecções não são o tipo de propriedades pelas quais uma substância deva ser diferenciada de outras, ao passo que os atributos podem cumprir esta função. Devemos nos lembrar de que os atributos são aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância, são, portanto, assimiláveis a propriedades essenciais. Já as afecções, ou modos, não estariam nesta mesma categoria. Por isso Spinoza as exclui de fazerem parte da consideração de uma substância, "verdadeiramente" ou "em si mesma". Ainda que pudéssemos questionar se o termo "propriedades acidentais" é o que melhor se aplica para as afecções neste caso, certamente elas não estão entre as propriedades essenciais de uma substância. Desta forma, é justo considerar que em Spinoza nem todas as propriedades são essenciais num mesmo sentido e isto já dá margem a considerarmos com atenção as objeções ao necessitarismo levantadas a partir deste ponto.

a) Essência, propriedade e acidente

Aqui Garrett começa por estabelecer uma diferença entre dois sentidos do termo essência (1991, p.201). Ele chama de essências lógicas aquelas que um determinado objeto possuiria em todos os mundos possíveis. Já as essências escolásticas seriam aquelas propriedades que, se presentes, o objeto que as possui essencialmente também estará presente. Além disso, este conceito carrega consigo a distinção entre dois tipos de propriedades. Um que podemos chamar de próprios e outro de acidentes. Os próprios são aquelas propriedades que não fazem parte da essência do objeto, mas são dedutíveis exclusivamente dela. O inverso, entretanto, não seria válido, não é possível deduzir a essência a partir dos próprios. Já os acidentes seriam aquelas propriedades que derivam do objeto apenas parcialmente, devido a sua relação com outros objetos. As afecções mencionadas na proposição 5, poderiam então, ser assimiladas aos próprios, distintas tanto da essência em si, quanto dos acidentes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Ora, se estabelecermos que Spinoza usa o termo essência no sentido lógico, então, estaria implícito que um objeto teria propriedades que variam conforme o mundo possível em que ele se encontra, ou seja, propriedades contingentes. Deste modo, Spinoza não seria adepto do necessitarismo. Entretanto, Garrett refere várias passagens onde se pode comprovar que Spinoza utiliza o conceito de essência no sentido escolástico.

> É evidente que Spinoza usa o termo "essência" e locuções relacionadas a ele para denotar essências escolásticas. No parágrafo 95 do *Tratado da Reforma da Inteligência*, por exemplo, ele insiste que uma definição perfeita "terá de explicar as propriedades íntimas da essência da coisa, e tomar cuidado para não usar certos próprios [*propria*] no seu lugar"; e no parágrafo seguinte, ao discutir as condições para uma boa definição de uma coisa criada, ele estipula que se demande "um conceito, ou definição, da coisa tal que, quando ele for considerado por si mesmo, sem nenhum outro, todos os próprios da coisa possam ser deduzidas dele". A mesma distinção entre essência e próprios é claramente evidente na *Ética* em EIIp40e2, onde Spinoza compara o conhecimento de segundo gênero, que depende de "ideias adequadas dos próprios das coisas", com o conhecimento de terceiro gênero, o qual "procede de uma ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da... essência das coisas". Outras invocações particularmente explícitas da distinção entre essência e próprios ocorrem em: EIp16d e na EIIIdef. afetos: explicação da def.VI e explicação da def.XXII. (GARRETT, 1991, p.201)[99]

De fato, a remissão de Spinoza à noção de próprios, tal como aponta Garrett, não faria sentido caso ele estivesse usando o conceito lógico de essência. A este respeito, uma das passagens mencionadas por Garrett é paradigmática deste uso do termo e vale a pena conferir, para dar mais contundência a seu argumento:

> 6. O amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior.
> *Explicação.* Esta definição explica muito claramente a essência do amor. Já a definição dada pelos autores que definem o amor como a vontade do amante de unir-se à coisa amada não exprime a sua essência, mas uma de suas propriedades. E como a essência do amor não foi suficientemente examinada por esses autores, tampouco

[99] Tradução nossa; no original: It is clear that Spinoza uses "essence" and related locutions to denote scholastic essences. At TIE 95, for example, he insists that a perfect definition "will have to explain the inmost essence of the thing, and to take care not to use certain properties [propria] in its place"; and at TIE 96, in discussing the conditions for a good definition of a created thing, he stipulates that we require "a concept, or definition, of the thing such that when it is considered alone, without any others conjoined, all the thing's properties can be deduced from it." The same distinction between essence and properties is clearly evident in the Ethics at EIIp40s2, where Spinoza contrasts knowledge of the second kind, which depends on "adequate ideas of the properties of things," with knowledge of the third kind, which "proceeds from an adequate idea of the formal essence of certain attributes of God to the adequate knowledge of the ... essence of things." Other particularly explicit invocations of the essence / property distinction occur at EIp16d, and at EIIIdefaff. VIexp and XXIIexp.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> puderam ter qualquer conceito claro dessa propriedade, o que fez com que todos julgassem a sua definição extremamente obscura. (EIII def. dos afetos def.6)

Aqui está evidente que Spinoza pensa que "a vontade do amante de unir-se à coisa amada" segue-se da essência do amor, assim como os próprios se seguem da essência daquilo de que são próprios. É, portanto, o conceito de essência escolástico, isto é, aquele que distingue entre essência, próprios como suas propriedades necessárias, e acidentes, aquele com o qual Spinoza está comprometido. Não seria válido, nesta medida, excluir o necessitarismo de consideração. Spinoza não pensa a essência em termos de mundos possíveis. A vontade do amante de unir-se à coisa amada não é uma propriedade contingente do amor, mas se segue da sua essência necessariamente. É por desejar a alegria, característica da essência do amor, que o amante busca se unir à coisa amada. Trata-se de uma propriedade que, mesmo não sendo essencial, não deixa, contudo, de ser necessária.

Poder-se-ia, entretanto, objetar que, mesmo utilizando o conceito escolástico, Spinoza estaria comprometido com propriedades contingentes. Isso não se deveria à essência e nem aos próprios, mas à noção de acidente, aquelas propriedades que dependem do encontro de um objeto com outro, diferente dele. Este ponto, entretanto, também não compromete Spinoza com uma negação do necessitarismo. Porque aquilo que acontece a um objeto em sua relação com os demais ocorre dentro da infinita série dos modos finitos. Nos levando novamente à questão precedente. Ora, se esta série for absolutamente necessária, então, todos os acidentes que nela existem, também serão. Isso, entretanto, não implica que eles sejam necessários em virtude dos objetos nos quais inerem, mas sim, por um encontro entre dois ou mais objetos. Encontro este, tão necessário quanto a série em questão. Dessa maneira, usando este conceito de essência, Spinoza não nega seu compromisso com a tese necessitarista.

b) Essência na demonstração da proposição 5 da parte I

Acabamos de citar esta demonstração para mostrar como Spinoza estaria comprometido com a distinção entre propriedades essenciais e inessenciais, tais como os próprios e os acidentes, respectivamente. Isso ensejaria a ocasião para objetar seu necessitarismo, se concebêssemos essas propriedades inessenciais segundo a noção lógica de essência. Entretanto, já mostramos que não é com esta noção que Spinoza está comprometido. Ainda assim, se poderia objetar que a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

demonstração da proposição em questão, mesmo não se valendo do termo "essência", depende de que se considere que pode haver propriedades contingentes, mostrando, desta forma, um compromisso implícito com a noção lógica de essência. Vejamos mais uma vez esta demonstração:

> *Demonstração.* Se existissem duas ou mais substâncias distintas, elas deveriam distinguir-se entre si ou pela diferença dos atributos ou pela diferença das afecções (pela prop. prec.). Se elas se distinguissem apenas pela diferença dos atributos, é de se admitir, então, que não existe senão uma única substância de mesmo atributo. Se elas se distinguissem, entretanto, pela diferença das afecções, como uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções (pela prop. 1), se essas forem deixadas de lado e ela for considerada em si mesma, isto é (pela def. 3 e pelo ax. 6), verdadeiramente, então não se poderá concebê-la como sendo distinta de outra, isto é (pela prop. prec.), não podem existir várias substâncias, mas tão somente uma única substância. C. Q. D. (EI prop.5 dem.)

A questão aqui é a seguinte: o que devemos considerar que Spinoza quer dizer com deixar as afecções de lado para considerar a substância em si mesma? Ora, se a substância pode ser considerada apartada de suas afecções, não seria o caso de que elas poderiam ter sido diferentes? De que fossem contingentes? Se seguissem necessariamente da substância parece que não faria sentido em considerar a primeira sem considerar necessariamente as segundas. Ao considerar a substância como "por sua natureza, primeira, relativamente às suas afecções", Spinoza parece querer implicar justamente que estas poderiam ter sido diferentes. Façamos uma releitura do argumento interpretado segundo esta suposição, e vejamos se ele ainda funciona.

Ele seria lido assim: ora, não se deve distinguir duas substâncias por suas propriedades acidentais, ou contingentes. Isso porque, se duas substâncias diferissem apenas por propriedades contingentes, essa própria diferença seria contingente. Ou seja, seria possível que, em algum momento, duas substâncias de mesmo atributo também tivessem todas as propriedades contingentes em comum. Ora, duas substâncias com todas as propriedades em comum seriam a mesma substância. Portanto, duas substâncias teriam se tornado uma e a mesma. Mas isso seria inaceitável. Logo, não se pode distinguir as substâncias por propriedades contingentes, mas sim pelas essenciais, ou seja, os atributos. Por isso não poderia haver mais de uma substância do mesmo atributo.

De fato, o argumento parece fazer sentido se o considerarmos sob esse prisma. Entretanto, Garrett argumenta que tratá-lo dessa maneira ocasionaria mais

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

problemas do que soluções e isso, por cinco razões diferentes. Primeiramente que, para Spinoza, mesmo que as duas supostas substâncias tivessem o mesmo atributo, mas propriedades contingentes diferentes, elas não poderiam se tornar iguais, afinal, os modos atuais seriam a razão/causa dos modos futuros, e pela adesão ao princípio de razão suficiente, se começarmos de causas diferentes, não chegaremos ao mesmo efeito, então as substâncias nunca se tornariam iguais. Em segundo lugar, mesmo que as duas substâncias tivessem tido a possibilidade de ter sido idênticas, para Spinoza isto não implica que elas possam, de fato, ser idênticas. Porque, mais uma vez, isso dependeria das causas que levassem a isso, o que, no caso de elas já começarem diferentes, se torna impossível. O terceiro motivo é que Spinoza só demonstra que há apenas uma substância na proposição 14, inclusive, usando esta proposição em causa, a 5, como embasamento. Sendo assim, antes de estabelecer que só há uma substância, Spinoza não poderia condenar a possibilidade de duas substâncias se tornarem uma só. Em quarto lugar, uma das premissas desta demonstração é que "a substância é anterior aos modos", para estabelecer este ponto Spinoza se baseia apenas na definição de substância e modos. Mas, como vimos, Spinoza adere à forma escolástica de conceber essas definições, de maneira que elas são neutras com respeito à questão modal, como já demonstramos. Ou seja, o fato de algo ser necessário ou contingente deve ser buscado na sua relação com suas causas e não por ser essência, próprio ou acidente de algo. Por fim, como último argumento, Garrett mostra que Spinoza considera que os modos se seguem necessariamente da substância, ora, se é assim, então eles não poderiam servir para distinguir duas essências de substância do ponto de vista da noção de essência lógica, pois, por essa noção, tudo o que é necessário ocorre em todos os mundos possíveis e, com isso, os modos também ocorreriam. E isso, mesmo que não esteja claro o estatuto dessa necessidade, se tão forte como requer a tese do necessitarismo radical ou não, não importa para este caso. Dessa maneira, mostramos que esta objeção também não se sustenta, pois desconsidera o contexto maior da *Ética* e da filosofia de Spinoza, buscando importar para seu pensamento uma noção que lhe é estranha.

c) Essência na demonstração da proposição 6 da parte III

Para considerarmos esta objeção, observemos a seguinte demonstração:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> *Proposição 6.* Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.
> *Demonstração.* Com efeito, as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada (pelo corol. da prop. 25 da P. 1), isto é (pela prop. 34 da P. 1), são coisas que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age. E nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência (pela prop. 4); pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência (pela prop. prec.). E esforça-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser. C. Q. D. (EIII prop.6)

A objeção começa por considerar que esta proposição afirma que nada poderia destruir a si mesmo sem alguma ajuda externa. Ora, se Spinoza fosse necessitarista, tudo seria necessário. Além disso, todas as transformações pelas quais algo passa, também seriam consideradas necessárias. Mas, se ele interpretasse a noção de essência no sentido lógico, então, todas as transformações alterariam a essência de algo. Logo, nada poderia mudar, pois qualquer mudança envolveria a destruição do objeto, ou seja, a perda de uma propriedade essencial.

A isto, deve-se responder, segundo Garrett, que o necessitarismo não implica que todas as características sejam logicamente essenciais. Mesmo que se adotasse esta noção de essência, se poderia distinguir entre as propriedades que é necessário que algo possua em um determinado momento e as propriedades que é necessário que este algo possua sempre que ele existir. Por exemplo, um afeto é algo que pode ser dito necessário, dada a ordem geral da natureza, mas não necessário por todo o tempo em que existe o indivíduo, no qual ele inere momentaneamente. Já a proporção de movimento e repouso que caracteriza a forma de um corpo, como vimos na "pequena física", pode ser tomada como uma propriedade que deve ser possuída por um corpo finito sempre que ele existir. O que o necessitarismo implica não é que não haja distinção entre esses tipos de propriedades, mas apenas que em qualquer biografia possível de algo, ele terá as mesmas propriedades, sejam elas essenciais ou não. Essas propriedades diferem apenas na medida em que, enquanto uma deriva da essência, a outra se segue da ordem comum da natureza. Elas são igualmente necessárias, apenas por motivos diferentes. Entretanto, segundo o necessitarismo radical, há apenas um mundo possível. Portanto, não poderia ser o caso de que as coisas ocorressem de outra forma.

Sendo assim, mesmo que se admita que tudo não pode acontecer de outra forma, isso não implica que nenhum objeto poderia se transformar sem ser

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

destruído. Que tudo seja necessário, do ponto de vista de Spinoza não implica que tudo seja essencial. Desse modo, a objeção se dissolve.

Com isso concluímos a exposição de Garrett a respeito de objeções à atribuição de necessitarismo a Spinoza. Antes de passarmos à próxima etapa, convém relembrarmos o que aprendemos nesta seção. Há seis pontos relevantes nesse sentido.

Primeiramente, vimos que a relação de implicação em Spinoza difere da implicação da lógica tradicional, pois incorpora em si o elemento da prioridade ontológica, pelo qual apenas o que tem mais prioridade implica o que tem menos e não o inverso. Em segundo lugar, vimos que o que está claramente afirmado por Spinoza como a diferença entre os modos infinitos e finitos é que os primeiros são pervasivos e os segundos não. Isso, entretanto, não equivale a dizer que os primeiros são necessários e os segundos contingentes. Em terceiro lugar, vimos que Spinoza compreendia que as leis naturais impõem restrições de alguma maneira a série infinita dos modos finitos. No momento oportuno, explicaremos como isto se dá. Em quarto lugar, vimos que a série infinita de modos finitos pode ser compreendida como um modo infinito. Em quinto lugar, vimos que toda necessidade é de um único tipo para Spinoza, o que difere é apenas a relação entre o objeto considerado e a fonte dessa necessidade. Esta, em última instância, é sempre Deus, único ente necessário por si. Por fim, em sexto lugar, vimos que Spinoza adere à noção escolástica de essência, admitindo conceitos como essência, próprios e acidentes e rechaçando conceitos como o de mundos possíveis.

Feita esta recapitulação, passemos agora às razões positivas, pelas quais se pode dizer que o filósofo estava mesmo comprometido com o necessitarismo radical, segundo o qual tudo ocorre da única maneira possível que poderia ocorrer.

2.4.3.2
Garrett e a defesa positiva do necessitarismo de Spinoza

Para estabelecer que Spinoza realmente adere à tese necessitarista radical, Garrett avalia três demonstrações da parte I da *Ética*. São elas: a proposição 16, da qual ele retira dois argumentos a favor do necessitarismo; a proposição 29 e a proposição 33, cada uma contando como um argumento. Vejamos cada uma dessas estratégias.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

(i) A Proposição 16

Proposição 16. Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino).
Demonstração. Esta proposição deve ser evidente para qualquer um, desde que se considere que, da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui um grande número de propriedades, as quais, efetivamente, se seguem necessariamente dessa definição (isto é, da própria essência da coisa), número que é tanto maior quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. Como, entretanto, a natureza divina tem, absolutamente, infinitos atributos (pela def. 6), cada um dos quais também exprime uma essência infinita em seu gênero, de sua necessidade devem se seguir necessariamente, portanto, infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto infinito). C. Q. D. (EI prop.16)

É interessante notar como esta proposição explicita o comprometimento de Spinoza com a noção escolástica de essência à qual aludimos antes. Isso porque ela estabelece que certas propriedades se seguem necessariamente da essência de algo, ou seja, trata-se dos "próprios" que mencionamos naquele momento. Assim, podemos compreender que os modos seriam como que os próprios de Deus, seguindo-se necessariamente de sua essência, sem, entretanto, se confundirem com ela. Está claro aí, também, um compromisso de Spinoza com a necessidade dos modos, pois eles derivam da única substância em função do tanto de realidade que sua essência tem, portanto, sem depender de mais nada, não poderiam, assim, ser classificados como acidentes.

De fato, dessa demonstração também se segue que em relação à substância não poderia haver acidentes, como aliás, atesta um de seus corolários: "Corolário 2. Segue-se, em segundo lugar, que Deus é causa por si mesmo e não por acidente" (EI prop.16 corol.2). Isso já parece apontar um dos caminhos pelos quais esta proposição pode indicar a adesão de Spinoza ao necessitarismo. Para isso, Garrett considera duas estratégias argumentativas. Primeiro ele mostra que tudo o que é atual é necessário, em seguida, ele defende que tudo o que é possível é atual. Vejamos cada um desses argumentos.

a) Tudo o que é atual é necessário

Gleizer apresenta uma reconstituição deste argumento, tal como se segue:

(1) Tudo o que cai sob um intelecto infinito segue-se da necessidade da natureza divina (paráfrase da EIP16).
(2) "A necessidade da natureza divina" é algo necessário (a natureza divina é eterna, logo, em virtude da EI def.8, necessária (EIP20C1)).
(3) Tudo o que se segue de algo necessário é necessário (axioma da lógica modal).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

(4) Tudo o que é atual cai sob um intelecto infinito (segue-se da definição de infinito aplicada ao intelecto).
(5) Logo, tudo o que é atual é necessário. (GLEIZER, 2014, p.161)[100]

Observemos as justificativas para aderir às premissas e, com elas, à conclusão. A primeira premissa de fato é patente que Spinoza aceite. Afinal, trata-se apenas de um outro modo de enunciar a proposição 16 que acabamos de citar. A segunda diz que a "necessidade da natureza divina é algo necessário". Neste ponto, Gleizer evoca dois textos, o primeiro dos quais a definição de eternidade: "8. Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna" (EI def.8). Já o segundo diz o seguinte: "Segue-se disso, em primeiro lugar, que a existência de Deus, tal como sua essência, é uma verdade eterna" (EI prop.20 corol.1). Ora, se Deus é eterno como estabelece o corolário 1 da proposição 20 da parte I, e se eternidade é o mesmo que possuir uma existência necessária, tal como estabelece a definição de eternidade, então é justo aceitar o enunciado da segunda premissa: a necessidade da natureza divina, enfim, deve ser tomada como necessária.

A terceira premissa é tomada por Gleizer como um axioma da lógica modal, no que ele tem razão. Entretanto, como vimos que Spinoza não concorda com todas as teses desta lógica, vejamos a justificativa fornecida por Garrett para esta premissa. Aqui o comentador apela para algo que já estabelecemos neste trabalho quando analisamos as propriedades dos modos infinitos. A noção de "seguir-se" é unívoca e implica seguir-se necessariamente. Como vimos, o modo infinito imediato segue-se necessariamente de seu atributo e é da mesma maneira que os demais modos infinitos dele se seguem. Sendo assim, o que se segue de algo necessário deve, ele mesmo, ser considerado necessário do ponto de vista de Spinoza. Garrett, entretanto, considera que se poderia argumentar em contrário, partindo mais uma vez da suposta contingência da série infinita dos modos finitos. Isso porque, poder-se-ia assumir que esta série não se segue diretamente de algo necessário, isto é, Deus, mas apenas parcialmente. Entretanto, se Deus fosse apenas causa parcial dessa série, Spinoza poderia ter introduzido na parte I, quando fala desse tema, a noção de causa inadequada, que justamente trata de uma causalidade parcial:

[100] Gleizer apresenta as objeções de Curley a este argumento, entretanto, ao avaliá-las dá razão a Garrett (GLEIZER, 2014, p.161-169).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> 1. Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só. (EIII def.1)

Esta noção claramente conviria perfeitamente para explicar a relação entre Deus e os modos finitos caso Spinoza tomasse Deus como causa parcial deles. Além disso, como se trata de uma definição, ela não tem necessidade de nenhuma proposição para ser estabelecida, podendo, portanto, ter sido inserida em qualquer parte do livro. Se Spinoza só a inclui na abertura da parte III, certamente ele não via nenhum uso para esta definição nas partes anteriores, uma das quais estamos considerando agora. Além disso, se admitíssemos que Deus é apenas causa parcial da série infinita dos modos finitos, não faria sentido supor que ele estivesse aderindo, nesta proposição à noção escolástica de essência, ou seja, àquela que toma tudo o que se segue de Deus como seu próprio. Deus deveria ter, ao ser causa parcial, acidentes. Ora, é isto, precisamente o que o corolário da proposição 16 nega, tal como mostramos. Sendo assim, é evidente que Spinoza admite que o que se segue de algo necessário é igualmente necessário.

A quarta premissa estabelece que "Tudo o que é atual cai sob um intelecto infinito". Para embasá-la, Gleizer remete à definição de infinito aplicada ao intelecto. Ocorre que não há na *Ética* uma definição própria ao infinito. Ao realizar este raciocínio, Garrett nos remete à definição de finitude. Podemos, portanto, compreender a remissão de Gleizer ao infinito como uma reversão da definição de finito.

> 2. Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (EI def.2)

Infinito, portanto, seria aquilo que não pode ser limitado por outro de mesma natureza. O intelecto infinito, seria tal que não haveria nenhum outro intelecto infinito que o limitasse. Portanto, se houvesse algo de atual e que não caísse sob um intelecto infinito, deveríamos presumir que este algo estaria fora dele, ou como finito, ou como infinito. Se estivesse como infinito, deveria ser algo de mesma natureza, portanto, limitando o intelecto infinito. Ora, mas justamente por ser infinito, ele não pode ser limitado por algo de mesma natureza, de modo que esta

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

proposta está descartada. Poder-se-ia então supor que algo de finito e atual estivesse fora do intelecto infinito. Mas assim, este algo de finito deveria ser limitado por outro algo finito e assim infinitamente "porque sempre concebemos um outro maior", tal como diz Spinoza na definição acima. Deste modo, recairíamos no problema anterior. Se é assim, então não pode haver nada de atual que não caia sob um intelecto infinito.

Ora, se todas as premissas estão justificadas, então a conclusão, que delas se segue, também está. Retomando o argumento, de modo mais informal, temos o seguinte: Tudo o que se segue do intelecto de Deus se segue dele necessariamente. Esta própria necessidade é necessária, pois Deus é eterno. Ora, o que se segue de algo necessário, é, ele mesmo necessário. Além disso, não há nada de atual fora do intelecto divino. Desta maneira, concluímos que tudo o que há de atual está no intelecto divino e tudo o que há no intelecto divino é necessário. Portanto, tudo o que é atual é necessário. Ou seja: necessitarismo radical. Tudo o que é o caso, assim o é necessariamente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

b) Tudo o que é possível é atual

Gleizer também reconstitui este argumento:

> (1) Tudo o que cai sob um intelecto infinito é atual (segue-se de EIP16 e EIP30)
> (2) Tudo o que é possível cai sob um intelecto infinito (segue-se da definição de infinito aplicada ao intelecto, da EIP8 esc.2 e da EIIP8)
> (3) Logo, tudo o que é possível é atual. (GLEIZER, 2014, p.170)[101]

Avaliemos também a justificativa para estas premissas. Na primeira vemos uma remissão à proposição 16, que enuncia que "Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras". Já a segunda referência diz assim:

> *Proposição 30.* Um intelecto, seja ele finito ou infinito em ato, deve abranger os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada mais.
> *Demonstração.* Uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado (pelo ax. 6), isto é (como é, por si mesmo, sabido), aquilo que está contido objetivamente no intelecto deve existir necessariamente na natureza. Ora, na natureza (pelo corol. 1 da prop. 14), não há senão uma única substância, a saber, Deus, e não há outras afecções (pela prop. 15) senão aquelas que existem em Deus e que (pela mesma prop.) não podem existir nem ser concebidas sem Deus. Logo, um intelecto, seja ele finito ou

[101] Assim como no caso precedente, Gleizer avalia a contra-argumentação de Curley a Garrett dando razão mais uma vez ao último contra o primeiro. A esse respeito, ver GLEIZER, 2014, p.170-180.

> infinito em ato, deve abranger os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada mais. C. Q. D. (EI prop.30)

Ora, como a proposição 16 não faz nenhuma distinção entre possível e atual, devemos admitir que ao afirmar que do intelecto divino se seguem infinitas coisas de infinitas maneiras ela significa que estas coisas seguem-se atualmente. Não faria sentido deixar de mencionar esta distinção caso ela fosse relevante. Além disso, a proposição 30 acima, estabelece que um intelecto finito ou infinito em ato contém os atributos e as afecções de Deus e nada mais. Ora, aqui o intelecto é colocado como atual e além disso, diz-se do seu conteúdo que ele contém tudo o que existe, afinal, pelo primeiro axioma da *Ética*, tudo só pode ser ou em si mesmo ou em outro, ou seja, só pode ser atributo, substância ou afecção, isto é modo. Portanto, se um intelecto em ato abrange tudo o que pode existir, então, tudo o que pode existir deve ser tomado como atual. Dessa forma, está justificada a primeira premissa.

Já a respeito da segunda, Gleizer nos remete mais uma vez à definição de infinito aplicada ao intelecto e a mais dois trechos, um dos quais já analisamos aqui. Trata-se do escólio 2 da proposição 8 da parte I e da proposição 8 da parte II, onde Spinoza trata das essências de modos inexistentes. Da aplicação da noção de infinito ao intelecto podemos estabelecer que não há nada que possa existir fora dele. Portanto, se há algo com alguma realidade, este algo deve estar contido no intelecto divino, ou, paralelamente, nos modos infinitos a ele correspondentes nos demais atributos. Portanto, "tudo o que é possível cai sob um intelecto infinito". Vejamos as demais referências.

O escólio 2 da proposição 8 da parte I é um texto importante, no qual Spinoza estabelece que nenhuma essência envolve um número preciso de indivíduos e, portanto, por sua adesão ao princípio de razão suficiente, para que haja um certo número de indivíduos não basta considerar as suas essências, mas é preciso também considerar as causas singulares pelas quais cada indivíduo singular vem à existência[102]. Já a proposição 8 da parte II estabelece que:

[102] "(...) Isso posto, segue-se que, se existe, na natureza, um número preciso de indivíduos, deve necessariamente haver uma causa pela qual existe tal número de indivíduos: nem mais nem menos. Se, por exemplo, existem, na natureza das coisas, vinte homens (que, por razões de clareza, suponho existirem simultaneamente, e que não tenham, anteriormente, existido outros), não será suficiente (para dar conta da existência desses vinte homens) mostrar a causa da natureza humana em geral; será necessário, além disso, mostrar a causa pela qual não existem nem mais nem menos do que vinte; pois (pelo item 3) deve necessariamente haver uma causa pela qual cada um deles existe. Mas essa causa (pelos itens 2 e 3) não pode estar contida na própria natureza humana, uma vez que a definição verdadeira de homem não envolve o número vinte. Por isso (pelo item 4), a causa pela

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> As ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus, da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus. (EII prop.8)

Parece que ao evocar estes dois trechos, Gleizer tem em mente que tudo o que há de singular deve ter uma causa singular, além é claro, de ser possível, pois, fosse impossível, nenhuma causa poderia colocá-lo na existência. Ora, mas mesmo que algo seja possível segundo sua essência, se Spinoza admite que nada pode existir sem que tenha uma causa determinada, segundo o escólio mencionado[103], então mesmo o que possui essência se torna impossível de atualizar-se se as condições não o permitirem. Portanto, o que pode se atualizar para além da essência, isto é, como existência de partes extensivas na duração, o faz assim que isto se torna possível. Se as condições não permitem, não é que a essência subsistisse como mera possibilidade, mas era algo atual em sua maneira própria de ser, enquanto a existência a ela correspondente era impossível. Entretanto, tão logo esta existência se tornasse possível ela se tornaria atual, pois isso quer dizer que as causas atuais a determinariam à existência. Desse modo, todo possível está no intelecto divino, pois a existência dos modos que não foram determinados ainda a existir é impossível para Spinoza, mesmo, que eles tenham essências eternas e atuais.

Reconstruamos, portanto, também este argumento de modo informal. Se, tudo o que há no intelecto infinito é atual e, se tudo o que é possível está no intelecto infinito, então, tudo o que é possível é atual. Ora, isso é o mesmo que o necessitarismo, pois implica que não há nada que pudesse ser, que já não tenha uma atualidade própria. Tudo o que pode ser, torna-se o caso. Se algo, portanto, não se torna atual e o julgamos possível, isto ocorre porque não consideramos as causas que estão determinadas a produzi-lo. Se compreendêssemos de que causas algo se origina, entenderíamos porque ele é impossível quando estas não estão presentes ou necessário quando estão.

c) Paralelismo e independência causal

No início desta seção, afirmamos que Garrett apresentaria apenas dois argumentos em favor do necessitarismo de Spinoza com base na proposição 16 da

qual existem esses vinte homens e, consequentemente, pela qual cada um deles existe, deve necessariamente existir fora de cada um deles" (EI prop.8 esc.2).

[103] O qual, também deve contar como prova da adesão do filósofo ao princípio de razão suficiente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

parte I. De fato, ele não apresenta nenhum argumento novo baseado nesta proposição. Entretanto, ele fornece neste terceiro momento outras justificativas para as premissas do segundo argumento que acabamos de considerar.

Sua primeira premissa diz assim: "tudo o que cai sob um intelecto infinito é atual". Aqui, Garrett invoca o paralelismo e a existência das essências de modos inexistentes. Segundo o comentador, o fato de que há ideias de modos inexistentes implica, por meio do paralelismo, que deve haver uma realidade concreta desses modos inexistentes em todos os outros atributos. Ora, se há algo correspondente a esses modos inexistentes nos outros atributos, por exemplo na extensão, não pode se tratar de meras possibilidades. Sendo realidades concretas, devem ser algo de atual. Mais uma vez, tomando o paralelismo na direção contrária, se os objetos que correspondem às ideias de modos inexistentes nos demais atributos são atuais, então, o que cai sob um intelecto infinito e com eles corresponde deve, ele mesmo, ser atual. Portanto, esta premissa está justificada, independentemente da proposição 16.

Para justificar a segunda premissa, Garrett apela para uma demonstração por absurdo. O comentador busca mostrar que todas as alternativas para justificar a falsidade dessa premissa não poderiam ser aceitas por Spinoza, portanto, devemos admitir que o filósofo concorda com ela. A premissa em questão afirma que "tudo o que é possível cai sob um intelecto infinito". Negá-la, portanto, equivaleria a dizer que "há algo genuinamente possível fora do intelecto infinito".

Ora, para que isso fosse o caso, primeiro devemos considerar que este algo deve fazer parte de uma série infinita de modos finitos. Afinal, como já vimos, os modos infinitos existem necessariamente, não podendo contar como algo de possível e não necessário. Já no caso de um modo finito singular, ele não poderia existir por si mesmo, mas apenas como parte de uma tal série infinita. Logo, se há algo genuinamente possível e não atual, deve se tratar de uma série infinita de modos finitos. Mas o que poderia impedir que uma tal série fosse possível mas não existisse? Segundo Garrett há três cenários: ou (i) a causa para a inexistência desta série está no próprio atributo do pensamento; ou (ii) a causa está na inexistência dos objetos de tais ideias; ou (iii) não há causa, a inexistência desta série seria apenas um fato contingente sem justificação.

Ora, o primeiro cenário é impossível. Afinal, se esta série infinita fosse realmente possível, o próprio atributo do pensamento não poderia impedi-la de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

existir. Isso porque, se compreendemos as séries infinitas de modos finitos como modos infinitos, então, em última instância, o intelecto divino, como modo infinito imediato, deve ser compreendido como a sua causa, então, ele deve colocá-las na existência e não torná-las impossíveis. Se esse fosse o caso, tratar-se-iam de séries impossíveis e não genuinamente possíveis como se supôs. Já o segundo cenário contraria explicitamente o enunciado da proposição 5 da parte II.

> O ser formal das ideias reconhece Deus como sua causa, enquanto Deus é considerado apenas como coisa pensante, e não enquanto é explicado por outro atributo. Isto é, as ideias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, reconhecem como sua causa eficiente não os seus ideados, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus, enquanto coisa pensante. (EII prop.5)

Esta proposição afirma que as ideias não podem ter como causa os objetos dos quais elas são ideias. Pelo mesmo motivo, os objetos dos quais elas são ideias não poderiam impedi-las de existir. Isso decorre de os atributos serem independentes entre si. Desta maneira, os modos de outros atributos não seriam capazes de causar nem a existência, nem a inexistência de uma série de modos finitos do pensamento. Portanto, o segundo cenário também não poderia ser aceito por Spinoza como a causa para a não atualidade de uma série infinita de modos finitos genuinamente possível.

Enfim, o terceiro cenário tomaria a existência de uma série infinita de modos finitos como sendo genuinamente possível, muito embora não houvesse nenhuma causa para sua inexistência. Seria uma inexistência contingente, um fato bruto, isto é, sem justificativa, em uma palavra: a ocorrência dessa série seria um acaso. Ora, se a ocorrência de uma série infinita de modos finitos for um acaso com relação ao atributo do pensamento, então, ela também deverá ser um acaso com relação a todos os atributos. Sendo assim, como seria possível determinar que há paralelismo? Se para uma série de modos finitos se atualizar ou não é uma questão de acaso, então, poderia ser que em cada atributo se atualizassem séries distintas, ou talvez iguais, em todo caso, seria impossível conhecer a tese do paralelismo, ou mesmo as próprias afecções do seu próprio corpo. Afinal, é o paralelismo que permite, segundo Spinoza, que concebamos que a mente é a ideia de um corpo determinado. Se o que ocorre no corpo não tem causa e o que ocorre na mente também não, não faria sentido pensar que corpo e mente estão necessariamente paralelos tal como

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

afirma Spinoza. Ademais, esse cenário seria impossível dada adesão do filósofo ao princípio de razão suficiente.

Devemos considerar que estes três cenários são exaustivos para o caso em questão pois eles pensam que a causa para a inexistência dessa série possível ou estaria contida no próprio atributo do pensamento, ou estaria contida fora dele, ou não existiria. De fato, não há nada, segundo o pensamento de Spinoza, que pudesse se situar em algum lugar além dos atributos de Deus, posto que só há atributos e modos e os segundos estão contidos nos primeiros. Dessa maneira, Garrett pode estabelecer que a negação da segunda premissa é falsa. Ora, então sua afirmação deve ser verdadeira. Isso associado à afirmação da primeira premissa nos leva à conclusão mais uma vez. A saber: tudo o que é possível é atual. Logo, Spinoza é um necessitarista radical.

Passemos, portanto, às outras duas estratégias para estabelecer esta interpretação.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

(ii) A proposição 29

> *Proposição 29.* Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida.
> *Demonstração.* Tudo que existe, existe em Deus (pela prop. 15). Não se pode, por outro lado, dizer que Deus é uma coisa contingente. Pois (pela prop. 11), ele existe necessariamente e não contingentemente. Além disso, é também necessariamente, e não contingentemente, que os modos da natureza divina dela se seguem (pela prop. 16), quer se considere a natureza divina absolutamente (pela prop. 21), quer se a considere como determinada a operar de uma maneira definida (pela prop. 27). Ademais, Deus é causa desses modos não apenas enquanto eles simplesmente existem (pelo corol. da prop. 24), mas também (pela prop. 26) enquanto se os considera como determinados a operar de alguma maneira. Pois, se não são determinados por Deus (pela mesma prop.), é por impossibilidade, e não por contingência, que não determinam a si próprios; se, contrariamente (pela prop. 27), são determinados por Deus, é por impossibilidade, e não por contingência, que não convertem a si próprios em indeterminados. Portanto, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, não apenas a existir, mas também a existir e a operar de uma maneira definida, nada existindo que seja contingente. C. Q. D. (EI prop.29)

Aqui Garrett se limita a mostrar como a própria demonstração já estabelece o compromisso de Spinoza ao necessitarismo. Ele elenca, para tal, três diferenças entre esta proposição e a 16, que consideramos anteriormente, para mostrar como aqui o compromisso do filósofo ao necessitarismo está mais explícito. Primeiramente, esta proposição afirma diretamente que nada existe de contingente. Em segundo lugar, aqui Spinoza fala em “tudo o que existe”, o que torna mais

evidente a que o filósofo se refere, pois anteriormente ele falava de "tudo o que cai sob um intelecto infinito". Em terceiro lugar, esta proposição afirma que a "não contingência" não se aplica apenas a "tudo o que existe", mas também à sua maneira de "operar". Ou seja, nenhuma coisa existente e nenhuma ação, ou efeito que se segue de algo existente é contingente.

Poder-se-ia argumentar, entretanto, que isso comprometeria o filósofo apenas ao determinismo ou ao necessitarismo moderado, e não ao necessitarismo radical. Entretanto, Spinoza afirma que esta necessidade é ela mesma necessária:

> Pois, se não são determinados por Deus (pela mesma prop.), é por impossibilidade, e não por contingência, que não determinam a si próprios; se, contrariamente (pela prop. 27), são determinados por Deus, é por impossibilidade, e não por contingência, que não convertem a si próprios em indeterminados. (EI prop.29 dem.)

Ora, se é impossível que não sejam determinados por Deus e, se é impossível determinem a si próprios, então são determinados a existir e a operar por Deus necessariamente. Desta maneira, é sobejamente claro que esta proposição exprime o compromisso de Spinoza com o necessitarismo radical. Tudo o que existe é necessário, tudo o que existe produz apenas efeitos necessários e assim é necessariamente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

(iii) A Proposição 33

> *Proposição 33.* As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas.
> *Demonstração.* Com efeito, todas as coisas se seguiram, necessariamente (pela prop. 16), da natureza existente de Deus e pela necessidade desta natureza estão determinadas a existir e a operar de uma maneira definida (pela prop. 29). Se, portanto, as coisas tivessem podido ser de uma outra natureza, ou se tivessem podido ser determinadas a operar de uma outra maneira, de tal sorte que a ordem da natureza fosse outra, então a natureza de Deus também teria podido ser diferente da que é agora e, por isso (pela prop. 11), essa outra natureza também deveria existir e, consequentemente, poderiam existir dois ou mais deuses, o que é absurdo (pelo corol. 1 da prop. 14). Por isso, as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem, etc. C. Q. D. (EI prop.33)

Diante da evidência desta proposição, o adversário do necessitarismo de Spinoza poderia apenas apelar para que se alterasse a leitura de uma expressão dessa proposição: "ordem da natureza". De fato, como afirma Garrett, se por ordem da natureza compreendermos tudo o que existe, está mais do que claro que Spinoza adere ao necessitarismo radical. Entretanto, se compreendermos a ordem da

natureza como referindo-se apenas aos atributos e modos infinitos, poderia ser o caso de que a famigerada série infinita de modos finitos fosse contingente, debilitando assim o compromisso do filósofo ao necessitarismo.

Para argumentar que este não é o caso, Garrett traz dois outros trechos da *Ética* nos quais Spinoza se refere a ordem da natureza. Trechos nos quais, além disso, fica claro que os modos finitos estão inclusos. São eles: a demonstração alternativa da proposição 11 da parte I, a demonstração da proposição 24 da parte II. Além desses trechos, Garrett menciona o uso que Spinoza faz da expressão no segundo escólio que da proposição 33, o que confirma a que ela se refere. Vejamos cada uma dessas referências.

> Mas a razão pela qual um círculo – ou um triângulo – existe ou não existe não se segue de sua própria natureza, mas da ordem da natureza corpórea como um todo. Pois é dessa ordem que deve se seguir que, neste momento, esse triângulo ou exista necessariamente ou seja impossível que ele exista. (EI prop.11 dem. alt.)

Neste trecho vemos não apenas uma afirmação de que aquilo que não passa a existência deve ser tomado como impossível, o que favorece a leitura do necessitarismo radical, como também a existência de círculos ou triângulos, remetida à "ordem da natureza". Ora, círculos e triângulos são finitos por definição. Desse modo, se é a ordem da natureza que determina quando eles existem ou não, é porque evidentemente esta ordem envolve os modos finitos.

O segundo trecho mencionado por Garrett é o seguinte:

> Portanto (pela prop. 3), a ideia ou o conhecimento de cada uma das partes existirá em Deus, e isso (pela prop. 9) enquanto ele é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular, a qual, na ordem da natureza, é anterior à própria parte (pela prop. 7). O que, aliás, deve ser igualmente dito a respeito de qualquer uma das partes do próprio indivíduo que é o corpo humano. (EII prop.24 dem.)

Por este recorte podemos ver que as partes às quais Spinoza se refere são aquelas que compõem o "indivíduo que é o corpo humano". Certamente, o ser humano é um ser finito. Ora, este trecho afirma que o conhecimento dessas partes existe em Deus na medida em que ele é afetado por uma coisa singular na ordem da natureza. Se tomarmos uma coisa singular como uma realidade infinita, nossa leitura estaria ameaçada. Entretanto, Spinoza define esta noção no início da parte II: "7. Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada" (EII def.7). Desta forma, fica estabelecido que,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

também neste trecho, o filósofo usa o termo ordem da natureza para referir-se às coisas singulares, isto é, aos modos finitos.

Vejamos agora o uso que Spinoza faz da expressão "ordem da natureza" no segundo escólio da proposição 33. Se ele tratar de realidades finitas, fica estabelecido que elas estavam em sua consideração quando o filósofo afirmou que a ordem da natureza não poderia ser diferente do que realmente é, sem que isso implicasse uma contradição.

> Como, pois, as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus, de nenhuma outra maneira, nem em qualquer outra ordem, e como a verdade disso se segue da sua suprema perfeição, não há certamente qualquer razão sólida que possa nos persuadir a crer que Deus não tenha querido criar todas as coisas que existem em seu intelecto e com a mesma perfeição com que as compreende. (EI prop.33 esc.2)

Neste trecho Spinoza, ao explicar a proposição 33 refere a "todas as coisas que existem" no intelecto divino. Ora, como já demonstramos ao avaliar a proposição 16 da parte I, que introduz esta expressão, no intelecto divino estão contidas todas as coisas que podem existir, enquanto compreendidas sob o atributo do pensamento. Faz sentido que Spinoza esteja pensando assim, pois ele cita esta proposição na demonstração da proposição 33. Também nesta demonstração ele cita a proposição 29, a qual já analisamos e mostramos referir-se a todas as coisas. Portanto, também a proposição 33 deve ser pensada como se referindo a tudo que existe, seja finito ou infinito. Ora, se esse é o caso, está mais do que clara a adesão de Spinoza ao necessitarismo radical. Afinal, o filósofo afirma que nada poderia ter sido produzido por Deus numa ordem diferente daquela que foi produzido e que isso é assim necessariamente.

Rememoremos então, o que aprendemos nesta seção. Destacaremos aqui três pontos independentes que vale reter e ainda outros dois, cada um destes últimos contendo mais três elementos que se articulam entre si. Os três primeiros são os seguintes: vimos que a necessidade da natureza divina é ela mesma necessária. Isso se deve ao fato de Deus ser eterno e causa de si mesmo. Entretanto, esta dupla necessidade não insere nenhum novo tipo de necessidade, trata-se apenas da relação que apenas Deus pode ter consigo mesmo, justamente por ser o que é. Em segundo lugar, vale ressaltar que as ideias de modos não existentes são atuais. Ora, como identificamos antes essas ideias aos modos infinitos, devemos confirmar sua atualidade, o que se coaduna com a eternidade e necessidade que predicamos deles,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

o que apenas reforça a identidade que estabelecemos entre eles e as essências formais dos modos finitos. Por fim, aprendemos que quando Spinoza se refere à ordem da natureza ele tem em mente a totalidade da existência.

Passemos agora dois pontos contendo três elementos cada. O primeiro contém três consequências da adesão de Spinoza a noção escolástica de essência explicada anteriormente. Daí se segue que todos os modos devem ser compreendidos como próprios de Deus, isto é, efeitos necessários de sua essência, que entretanto não são partes dela; e por isso, que Deus não possui acidentes, que dependeriam para existir do concurso de essências distintas da divina; e, enfim, como corolário desta última tese, que Deus é causa total de tudo o que existe.

Já o segundo ponto, contendo mais três elementos articulados versa sobre a natureza da modalidade em Spinoza e os caminhos pelos quais ela pode ser estabelecida. A tese do necessitarismo radical pode ser formulada de três maneiras distintas, as quais, entretanto, se reduzem a um mesmo núcleo. São elas: tudo o que é atual é necessário, que equivale ao necessitarismo, pois nada seria o caso sem ser necessário; tudo o que é possível é atual, pois aí apenas o impossível não seria o caso, o que implica que se algo pode ser realizado, então este algo já é o caso, ou seja, tudo se realiza necessariamente; e por fim, o que concorda com as demais teses, nada há de genuinamente possível, ou seja, nada subsiste como possibilidade que nunca se realiza. Tudo o que é possível ocorre, ocorreu ou ocorrerá. Enfim, três entradas para o necessitarismo radical.

Concluímos, enfim, nossa análise do texto de Garrett. Ela nos fornece um caso robusto em favor da atribuição de necessitarismo radical a Spinoza. Entretanto, para torná-la ainda mais justificada, convém que conheçamos e respondamos à crítica que Curley faz dessa tese. Somente após termos considerado esta crítica, poderemos afirmar com ainda mais segurança que Spinoza aderiu ao necessitarismo radical. Consideremos essa crítica.

2.4.3.3
Curley critica o necessitarismo radical

Como indicamos ao tratarmos do contra-ataque recente de Curley em face à tese da inerência dos modos finitos em Deus, defendida por Melamed, ficou faltando abordar mais um ponto de sua resposta. Referimos à sua crítica ao necessitarismo radical, a qual incluímos aqui, após as considerações de Garrett, para

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

situá-la melhor em nosso texto. Adiantamos que seguiremos dando razão à leitura de Garrett de que Spinoza é um necessitarista radical. Apesar disso, as críticas de Curley nos obrigarão a refinar ainda mais nossa posição, tornando-a mais clara e mais forte. Por isso, será valioso considerá-las.

Vejamos como Curley elabora este tema em seu artigo de resposta a Melamed.

> Essas proposições [29 e 33 da parte I] claramente mostram Spinoza afirmando que tudo o que acontece é necessário. Então não há dúvida de que Spinoza era em algum sentido necessitarista, que defendia que em algum sentido toda verdade é uma verdade necessária. (CURLEY, 2019, p.15)[104]

Está claro aqui que Curley não discorda completamente da atribuição de necessitarismo a Spinoza, mas sim, sobre o grau de necessitarismo que lhe deve convir. Como mostramos com Garrett, acreditamos que a melhor descrição da posição de Spinoza a esse respeito é o necessitarismo radical, que compreende que há apenas um mundo possível, o atual. Curley, entretanto, defenderá uma posição diferente. Como já indicamos, este comentador lê Spinoza como um necessitarista moderado. De acordo com essa posição, tudo o que ocorre é necessário, mas haveria dois sentidos distintos de necessidade. Por um lado, a necessidade lógico-metafísica das leis da natureza, que não poderiam ser diferentes. Por outro, a necessidade física, das condições contingentes do mundo atual. Dadas estas condições contingentes e as leis naturais necessárias, a natureza só poderia evoluir de uma única maneira. Contudo, como Curley defende que as condições atuais são contingentes, o necessitarismo se enfraquece, tornando-se moderado.

Uma primeira estratégia para realizar este enfraquecimento, seria mostrar que os modos finitos não inerem em Deus. Se este fosse o caso, então eles não derivariam da necessidade divina e seriam contingentes. Associando isto à tese da necessidade lógico-metafísica das leis naturais, o necessitarismo moderado estaria estabelecido. Entretanto, como demonstramos sobejamente ao analisarmos este ponto, não há bons argumentos para defender que os modos finitos não inerem em Deus, muito pelo contrário.

[104] Tradução nossa; no original: These propositions clearly show Spinoza asserting that everything which happens is necessary. So there's no question but what Spinoza was in some sense a necessitarian, who held that in some sense every truth is a necessary truth.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Vejamos, então, o que mais Curley poderia aduzir em defesa do necessitarismo moderado. "O necessitarismo de Spinoza não requer que ele defenda que há uma contradição inerente em supor que Spinoza morreu em Leiden. A contradição é entre aquela proposição e a história pregressa do mundo" (CURLEY, 2019, p.18)[105].

Aqui Curley faz uma afirmação com a qual concordamos. Entretanto, concordamos com este enunciado por motivos diferentes daqueles que o compelem a dizê-lo. De fato, para Spinoza a negação de uma proposição verdadeira que descreve um fato do mundo não é equivalente à negação de uma tautologia e, portanto, não produz uma afirmação autocontraditória. Curley pretende retirar disso que haveria, portanto, dois tipos de necessidade. Uma lógico-metafísica, aplicável a proposições cuja negação seria autocontraditória. Outra, apenas "natural", digamos assim, cuja negação implicaria proposições que estariam em contradição apenas com a história do mundo e não consigo mesmas. Como a história do mundo seria contingente nessa leitura, então os fatos do mundo poderiam ser diferentes e ainda assim compatíveis com as leis da natureza, as quais seriam lógica e metafisicamente necessárias.

Nós, por outro lado, lemos essa afirmação de modo distinto. Com efeito, negar uma proposição que descreve um fato do mundo não produz uma proposição autocontraditória. Entretanto, não atribuímos isso à suposta existência de dois tipos diferentes de necessidade. Acreditamos, como defendemos com Garrett, que há apenas um tipo de necessidade, com apenas uma fonte, a saber: Deus. Entretanto, na medida em que algo é Deus, a negação de sua necessidade, implicaria uma autocontradição. Já, na medida em que alguma coisa se segue de Deus, a negação de sua necessidade implica uma contradição com a sua origem. Seja Deus imediatamente – caso dos modos infinitos imediatos – seja o nexo causal intermediário que a conecta à fonte divina da necessidade – caso da série infinita de modos finitos ou no caso dos modos infinitos mediatos. Assim, negar um fato do mundo é suficiente para gerar uma contradição, não do fato consigo mesmo, posto que fatos são realidades modais e não têm em si a necessidade de sua existência,

[105] Tradução nossa; no original: Spinoza's necessitarianism does not require him to hold that there's an inherent contradiction in supposing that Spinoza died in Leiden. The contradiction is between that proposition and the previous history of the world.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

mas com as causas que os produziram, as quais, em última instância nos levam a Deus, este sim, necessário por si.

Da mesma forma que o conceito de eternidade é unívoco, isto é, se diz no mesmo sentido de tudo o que é eterno, o conceito de necessidade também é. Cada fato do mundo é tão necessário quanto Deus e no mesmo sentido. Entretanto, enquanto Deus é necessário por si mesmo, as demais realidades, os modos, são necessários em virtude de suas causas. Dessa maneira, que Spinoza conceba a negação de fatos do mundo como não resultando em proposições autocontraditórias não é suficiente para estabelecer a tese do necessitarismo moderado.[106] Pelo contrário, como acabamos de mostrar, isso é compatível com a defesa do necessitarismo radical.

2.4.3.3.1
Leis naturais e necessitarismo

Ao avaliarmos a necessidade da série dos modos finitos com Garrett, vimos que as leis naturais podiam ser compreendidas como restringindo a maneira como esta série poderia ser. Dissemos então, que nos deteríamos neste tema adiante. Curley nos apresenta a ocasião para isso. Ocorre que, para vincular o necessitarismo moderado com mais robustez a Spinoza, Curley cita uma passagem do prefácio da parte III da *Ética*, na qual o filósofo discorre sobre o papel das leis naturais na causalidade divina:

> Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. (EIII pref.)

Curley considera, a partir desse trecho, que deve ser atribuído um papel importante às leis naturais na explicação da causalidade divina. Com isso em mente, o comentador avança mais um argumento na defesa do necessitarismo moderado. Ele diz o seguinte:

---

[106] Para favorecer este argumento, Curley remete ao escólio da proposição 33 da parte I e ao axioma 1 da parte II (CURLEY, 2019, p.18). Já mostramos, com Garrett, que estes trechos não ameaçam a atribuição do necessitarismo radical a Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> As leis da natureza são proposições universais, das quais, por elas mesmas, nenhuma conclusão se segue. Então, para entender o que acontece no mundo, devemos também entender as circunstâncias particulares nas quais as leis estavam operando. Precisamos ser muito claros sobre isso, porque isso tem consequências importantes. Primeiro, é uma verdade fundamental da lógica aristotélica que nenhuma conclusão particular se segue apenas de proposições universais. A menos que queiramos afirmar que Spinoza era terrivelmente ignorante a respeito da lógica tradicional, devemos presumir que ele soubesse que não se pode deduzir qualquer evento particular apenas das leis da natureza. (CURLEY, 2019, p.20)[107]

Curley tem razão ao afirmar que na lógica aristotélica não se pode derivar algo particular de algo universal. Dessa maneira, caso as leis naturais fossem compreendidas como realidades universais, não se poderia compreender como a série infinita dos modos finitos pudesse ser deduzida dela. Ora, se esta série – ou o que é o mesmo, o mundo atual – não se segue das leis naturais, então ela não poderia ser necessária no mesmo sentido em que essas leis são. O mundo atual seria, portanto, contingente e não derivado das leis naturais, seria composto de modos que não inerem em Deus e, assim, o necessitarismo radical seria falso.

Já vimos com Garrett que não se pode compreender as relações causais-dedutivas em Spinoza da mesma maneira que nas lógicas tradicionais. Entretanto, devemos conceder a Curley que naquele momento o ponto era a respeito da inclusão da noção de prioridade ontológica na noção causal-dedutiva de Spinoza de *seguir-se* e não a respeito da tese de que do universal não se pode deduzir o particular.

Assim, para responder a esta objeção de Curley nos valeremos de dois pontos independentes e complementares. A adoção de qualquer um deles isoladamente será suficiente para desmontar a tese do comentador. De nossa parte, defendemos os dois conjuntamente, o que nos dá ainda mais razões para rejeitar esta defesa do necessitarismo moderado.

Vale ressaltar que não pretendemos disputar que Spinoza conhecia e concordava com este mandamento lógico – que do universal não se pode deduzir o particular.[108] Nossa estratégia dupla, portanto, consistirá em outros movimentos.

---

[107] Tradução nossa; no original: The laws of nature are universal propositions, from which, by themselves, no particular conclusion follows.46 So to understand what happens in the world, we must also understand the particular circumstances in which the laws were operating. We need to be quite clear about this, because it has important consequences. First, it's a fundamental truth of Aristotelian logic that no particular conclusions follow from universal propositions alone. Unless we're willing to say that Spinoza was woefully ignorant of traditional logic, we must presume he knew you couldn't deduce any particular event from the laws of nature alone.

[108] Curley nos mostra isso referindo a um trecho do *Tratado da Reforma da Inteligência*: "Pois que só dos axiomas universais, não pode a inteligência descer às coisas singulares (...)" (SPINOZA, 2004, p.55).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Por um lado, estabelecer que as leis naturais são entes particulares e não universais. Por outro, demonstraremos que as leis naturais não têm poder causal sobre a realidade finita. Expliquemos, portanto, porque dissemos que cada uma dessas teses tomadas isoladamente já seria capaz de desmontar o argumento de Curley.

Primeiramente, se as leis naturais forem compreendidas como entes particulares, poderia ser o caso de que elas causassem algo de igualmente particular. Portanto, a admissão de Spinoza da tese segundo a qual do universal não se pode deduzir o particular, não poderia ser usada para invalidar uma suposta relação de produção dos modos finitos pelas leis naturais. Entretanto, nosso argumento completo, acabará por invalidar também esta possibilidade.

Isso porque, em segundo lugar, defenderemos que as leis naturais não podem interagir causalmente com os modos finitos. Assim, mostraremos que o papel dado por Curley às leis naturais na compreensão da causalidade em Spinoza está equivocado. Se, como pretendemos demonstrar, as leis naturais não interagem com os modos finitos, então não se pode supor que a necessidade que preside a operação do mundo atual tenha dois sentidos distintos – um pelo efeito das leis; outro pelo efeito do estado atual do mundo. O único aspecto causalmente eficaz aqui seria o estado atual do mundo – o qual acaba por coincidir com as leis, ainda que não seja por elas diretamente causado, como ficará mais claro adiante[109].

Ainda assim, Curley e o necessitarista moderado poderiam argumentar que o mundo atual é contingente. Com Garrett, pudemos demonstrar a implausibilidade dessa tese, apesar de não conseguirmos demonstrar sua negação. Neste ponto, o argumento mais forte de Curley contra o necessitarismo radical voltaria a ser a ideia de que os modos finitos não inerem em Deus. Entretanto, já mostramos que essa ideia é incompatível com o pensamento de Spinoza. No saldo, o necessitarismo radical sairá vitorioso – ainda que por um gol contra. Mostremos então, em quê Curley se equivoca na sua leitura do conceito de lei natural em Spinoza.

[109] Assim, vale frisar, nossa interpretação não colide com a ideia de Garrett de que as leis naturais restringem o mundo atual. Mais adiante ficará claro em que sentido isso é verdade mesmo que essas leis e o mundo atual não interajam causalmente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.4.3.3.2
Respondendo a Curley: leis naturais são essências formais

A maneira de alcançar os dois efeitos desejados, isto é, mostrar que as leis naturais são particulares e não universais e que não interagem causalmente com os modos finitos, é mostrando que elas não são nada mais que modos infinitos[110]. Esta consideração não seria estranha ao próprio Curley[111], que em sua obra sobre Spinoza afirma:

> Nossa ideia de movimento-e-repouso envolve certas afirmações sobre coisas que estão em movimento ou em repouso, tais como o princípio de inércia. Deveria ser pelo menos teoricamente possível deduzir as proposições gerais que expressam essas afirmações das proposições gerais envolvidas em nossa ideia de extensão, ou seja, deduzir as leis do movimento da natureza das coisas extensas. Dizer que essas leis de movimento podem ser deduzidas de noções comuns é equivalente a dizer que o modo infinito do movimento-e-repouso "se segue" ou depende causalmente da natureza absoluta do atributo da extensão. Esse modo infinito consistirá nesse conjunto de fatos gerais os quais são descritos pelas leis do movimento. (CURLEY, 1969, p.60)[112]

Neste trecho Curley conclui que o conteúdo do modo infinito imediato da extensão, chamado movimento e repouso, são os fatos gerais descritos pelas leis de movimento e repouso. Ora, dada a natureza mental, ou proposicional, dessas leis, devemos concluir que, para o comentador, estas leis estariam em sua forma proposicional no modo infinito correspondente do atributo pensamento. Assim, enquanto a extensão teria como modos infinitos os fatos gerais, ou universais, que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[110] Tal como aludimos na seção a respeito das essências dos modos finitos, Martin (2008) também compreende as leis naturais como modos infinitos e estes como as essências formais de modos infinitos. Descobrimos o artigo de Martin depois de termos produzido as considerações desta seção, por isso não o referenciamos. Em todo caso, vale ressaltar que temos acordo com sua concepção em geral e remetemos o leitor interessado a seu texto. Por este texto, entretanto, não se torna claro se devemos compreender se há ou não uma interação entre as leis naturais propriamente ditas e os modos finitos por elas governados. Nós respondemos negativamente a esta questão. As razões serão dadas na presente seção. Há ainda mais uma tensão entre a compreensão de Martin e a nossa, a qual indicaremos no momento oportuno.

[111] Para a argumentação completa de Curley a esse respeito nessa obra, ver CURLEY, 1969, p. 55-62.

[112] Tradução nossa; no original: Our idea of motion-and-rest involves certain affirmations about things which are in motion or at rest, such as the principle of inertia. It should be at least theoretically possible to deduce the general propositions which express these affirmations from the general propositions involved in our idea of extension, that is, to deduce the laws of motion from the nature of extended things. To say that these laws of motion can be deduced from the common notions is equivalent to saying that the infinite mode of motion-and-rest "follows" from or depends causally on the absolute nature of the attribute of extension. This immediate infinite mode will consist of that set of general facts which are described by the laws of motion.

são descritos pelas leis naturais, o pensamento teria como modos infinitos essas próprias leis que correspondem, paralelamente, a esses fatos.

Com efeito, o comentador compreende todos os modos infinitos como se relacionando às leis da natureza e não apenas os modos infinitos imediatos. Além disso, ele também defende que a própria natureza dos atributos seria nomológica, isto é, relacionada às leis naturais, assim:

> Nessa interpretação, a tese de Spinoza de que todo modo infinito e eterno do atributo da extensão se segue ou diretamente da natureza absoluta do atributo da extensão, ou indiretamente de algum outro modo infinito o qual se segue da natureza da extensão (EIP23) – dito em termos lógicos – leva à tese de que toda lei científica relacionada a objetos extensos pode ser derivada ou diretamente das leis fundamentais governando objetos extensos ou de uma série finita de proposições nomológicas que termina em última instância nas leis fundamentais. (CURLEY, 1969, p.59)[113]

Para o comentador, portanto, todos os elementos infinitos da filosofia de Spinoza, sejam os atributos, sejam os modos infinitos, desempenham o papel de leis naturais, ou de fatos a elas relacionados. Dessa maneira, fica mais claro porque Curley não pode admitir que os modos finitos sejam inerentes a Deus. Isso ocorre porque a própria natureza de Deus, seus atributos, seria geral, isto é, universal, e, pela lógica, dela não se poderiam derivar seres particulares como os gatos e capivaras que se contam entre os modos finitos.

Em todo caso, como indicamos, não concordamos que os modos infinitos sejam universais, nem que Deus seja um ente abstrato na filosofia de Spinoza. Apesar disso, acreditamos ser acertada a perspectiva do comentador ao vislumbrar os modos infinitos como desempenhando o papel de leis naturais. Passaremos agora a mostrar porque os modos infinitos podem ser considerados como leis naturais, sem que isso implique que sejam compreendidos como universais, gerais ou abstratos.

Para isso, inicialmente, é preciso recordar o estatuto atribuído por Spinoza aos universais abstratos na *Ética*:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[113] Tradução nossa; no original: On this interpretation, Spinoza's thesis that every infinite and eternal mode of the attribute of extension follows either directly from the absolute nature of the attribute of extension or indirectly from some other infinite mode which follows from the nature of extension (E IP23)—put in logical terms—amounts to the thesis that every scientific law relating to extended objects can be derived either directly from the fundamental laws governing extended objects or from a finite series of nomological propositions which terminates ultimately in the fundamental laws.

> Ora, no momento em que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a mente imaginará todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção, agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo de ente, coisa, etc. Pode-se chegar à mesma conclusão por sabermos que as imagens nem sempre são igualmente vívidas, assim como por causas análogas, que não é preciso explicar aqui, pois, para o nosso propósito, basta considerar apenas uma delas. Com efeito, todas as causas vêm a dar no mesmo: que esses termos designam ideias extremamente confusas. Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão etc. (EII prop.40 esc.1)

Vemos, por esta passagem, que o filósofo considera os universais como fruto de uma confusão de imagens, como representando um conhecimento inadequado. Ora, se as leis naturais fossem universais não poderiam ser modos infinitos, quanto mais atributos divinos, os quais existem infinita e eternamente e não dependem da perspectiva humana para serem formados.

Além disso, podemos fortalecer a tese de que os modos infinitos têm uma existência particular e não universal, se recordarmos que mais acima os identificamos como as essências formais dos modos finitos. Ora, os modos finitos são singulares, como o próprio Curley admite. O mesmo deve valer para suas essências, dada a compreensão de essência de Spinoza. Afinal:

> *Proposição 22.* Em Deus, necessariamente existe, entretanto, uma ideia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade.
> *Demonstração.* Deus é causa não apenas da existência deste ou daquele corpo humano, mas também da sua essência (pela prop. 25 da P. 1), a qual deve, por isso, ser necessariamente concebida, em virtude de uma certa necessidade eterna (pela prop. 16 da P. 1), por meio da própria essência de Deus (pelo ax. 4 da P. 1). Este conceito [da essência deste ou daquele corpo humano] deve, portanto, necessariamente existir em Deus (pela prop. 3 da P. 2). C. Q. D. (EV prop.22)

Como vemos neste trecho, da parte V da *Ética*, "este ou aquele corpo" têm cada um uma essência eterna. Já que a demonstração é universal, podemos concluir que todas as essências eternas são singulares.[114] Afinal, elas se seguem de Deus por uma necessidade eterna. Ora, Deus é singular e não abstrato, portanto, o que dele se segue, também deve ter estes predicados. Supor que Deus causa algo abstrato a partir de sua natureza seria supor em Deus uma potência ociosa, incompatível com

[114] Em seu artigo, Martin (2008) considera que as essências formais se referem apenas a espécies, já a essência atual seria aquela que se relaciona apenas a indivíduos singulares. Não está claro, entretanto, se Martin concebe as essências formais como abstratas ou concretas. De nossa parte, as compreendemos como podendo ser instanciadas em mais de um modo finito, entretanto, também as tomamos como plenamente atuais e individuadas, portanto, como concretas e singulares. O sentido em que elas podem se instanciar repetidamente na duração se tornará mais claro ao tratarmos da noção de conhecimento em Spinoza. Cf. subcapítulo 2.5.7.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

o necessitarismo de Spinoza. Ainda assim, Curley poderia argumentar que as essências não seriam particulares na medida em que os modos que lhes correspondem podem ou não existir. Já elas, por serem eternas, seriam assimiladas a possibilidades não atualizadas – outra maneira de concebê-las como universais. Entretanto, as essências formais são também atuais, aliás, como tudo o que cai sob um intelecto divino. Além disso, também vimos que não pode haver possibilidades não realizadas para Spinoza, de maneira que se a estratégia de Curley fosse se basear nisso, ela seria insuficiente. Ademais, Spinoza confirma a conclusão de que também este modo de ser das essências eternas é atual e, portanto, singular. O filósofo considera:

> (...) as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em relação com um tempo e um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina. Ora, as que são concebidas como verdadeiras ou reais dessa segunda maneira nós as concebemos sob a perspectiva da eternidade, e as suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus, como demonstramos na prop. 45 da P. 2, e cujo esc. deve-se, igualmente, conferir. (EV prop.29 esc.)

Vemos, portanto, que aquilo que existe eternamente como contido em Deus, ou se seguindo de sua natureza – isto é, os modos infinitos – também existe atualmente. Assim, se compreendermos os modos infinitos como as essências eternas dos modos finitos, devemos concebê-los como entes atuais e particulares no mais completo sentido desses termos. Mas se este é o caso, por que haveríamos de tomá-los como leis naturais? É o que mostraremos a seguir, a partir de alguns usos que Spinoza faz desta expressão. Comecemos por considerar a relação entre Deus e as leis de sua natureza.

> *Proposição 17*. Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém. *Demonstração*. Acabamos de demonstrar, na prop. 16, que infinitas coisas se seguem exclusivamente, de maneira absoluta, da necessidade da natureza divina, ou, o que é o mesmo, exclusivamente das leis de sua natureza. Demonstramos, além disso, na prop. 15, que nada pode existir nem ser concebido sem Deus, mas que tudo existe em Deus. Não pode existir, pois, fora dele, nenhuma coisa pela qual ele seja determinado ou coagido a agir. Logo, Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém. C. Q. D. (EI prop.17)

Ora, nesta proposição Spinoza afirma que Deus não pode ser coagido por nada, posto que não há nada nem ninguém exterior a Deus. Além disso, Spinoza também afirma que é por isso que Deus age exclusivamente pelas leis de sua

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

natureza. Ora, se nada diferente de Deus pode coagi-lo e se ele age exclusivamente pelas leis de sua natureza, é forçoso concluir que o próprio Deus é identificado às leis de sua natureza. Aliás, poderíamos supor que essa identificação se desse com respeito apenas à sua essência e não sua existência, ou o inverso. Entretanto, como sabemos, para Deus, essência e existência são a mesma realidade[115]. Dessa maneira, essência, existência e leis da natureza divina são o mesmo.

Agora que confirmamos que a essência de Deus se identifica às leis de sua natureza, vejamos se o mesmo se aplica no caso dos modos finitos.

> 8. Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza. (EIV def.8)

Nesta oitava definição da parte IV, Spinoza relaciona diretamente potência, virtude, essência e leis naturais. Podemos ver, portanto, que o mesmo argumento precedente se aplica ao caso do homem. Além disso, como "homem" é citado apenas nominalmente, podemos compreender que a definição se estende para qualquer modo finito. Aqui, a virtude é explicada como o poder de realizar coisas compreendidas exclusivamente pelas leis de sua natureza. Ora, também neste trecho, a virtude é identificada à essência. Logo, o que se segue apenas da essência de um modo finito, não é nada mais que seus efeitos em conformidade com as leis de sua natureza. Mais uma vez, como em Deus, as leis da natureza de algo estão vinculadas à sua essência.

Um objetor, no entanto, poderia levantar o seguinte problema. Ora, devemos seguir sempre exclusivamente às leis de nossa natureza, posto que elas são nossa essência. Ademais, quando seguimos as leis de nossa natureza, podemos explicar todas as nossas ações por nossa essência. Nessa medida, seríamos idênticos à nossa essência e então seríamos como Deus, ou pelo menos como um de seus modos infinitos e não um modo finito na duração. A falha neste raciocínio está em considerar que os modos finitos estejam submetidos apenas às leis de sua própria natureza, ideia que Spinoza não admite. Vejamos o porquê:

> Demonstração. Diz-se que padecemos quando algo surge em nós de que não somos senão causa parcial (pela def. 2 da P. 3), isto é (pela def. 1 da P. 3), algo que não

[115] "*Proposição 20.* A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa." (EI prop.20)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> pode ser deduzido exclusivamente das leis de nossa natureza. Padecemos, portanto, à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais. C. Q. D. (EIV prop.2 dem.)

Quando ocorre algo em nós, que não depende exclusivamente de nós, é forçoso concluir que este algo não pode ser explicado por nossa essência. Mas é exatamente neste caso que Spinoza conclui que as leis de nossa natureza são insuficientes para explicá-lo. Portanto, mais uma vez, se confirma nossa tese de que as leis da natureza se referem à essência de algo. Como já demonstramos antes, os modos infinitos, assim como Deus, têm sua essência e sua existência identificadas. Dessa maneira, o efeito eterno e infinito que produzem, um dado modo infinito, se explica exclusivamente pelas leis de suas respectivas naturezas, isto é, por suas essências. Entretanto, nós, como quaisquer modos finitos na duração, estamos sujeitos a recebermos ações que nos vem do exterior. Essas ações vêm a partir de realidades que diferem das nossas. Portanto, elas nos submetem à conformidade a leis que não são as da nossa própria natureza, produzindo em nós, ou fora de nós, efeitos que não podem ser explicados apenas pelas leis que nos são próprias. Como vimos com Garrett, trata-se dos acidentes, fruto do encontro com causas exteriores a nós. Apesar de exteriores e acidentais a nós, não deixam de ser internas a Deus e nesse sentido, também são seus próprios. Em sendo acidentes para nós, a compreensão destes efeitos deve, portanto, recorrer não apenas à nossa essência, mas também à essência da outra realidade que os produziu. Ou seja, a compreensão desses efeitos é tributária tanto das leis da natureza próprias àquele que afeta, quanto daquelas leis próprias àquele que foi afetado.

Com este primeiro ponto, já fomos capazes de demonstrar que o argumento de Curley contra o necessitarismo radical não se sustenta. Afinal, tanto Deus quanto os modos infinitos são idênticos à suas respectivas potências e estas, não são mais que suas leis da natureza, compreendidas como essências singulares, eternas e atuais – e não realidades universais, às quais Spinoza reputava o estatuto de ficções, como também vimos. Por isso também, não está negada, ao menos não pelo argumento avançado, a conexão causal e a inerência dos modos finitos em Deus, afinal, este trata-se de um ente particular, singular, e não universal.

Entretanto, para completarmos o que prometemos, devemos mostrar também que Spinoza não defende que as leis naturais interagem causalmente com os modos finitos. Não só as passagens que já citamos, como aquela apresentada por Curley

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

parecem dar razão ao comentador. Contemplemos mais uma vez este trecho, focando agora na suposta interação das leis naturais com a realidade finita.

> Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. (EIII pref.)

Este trecho aparentemente nos traz dois problemas. Primeiramente, o que já mencionamos, a saber: que aparentemente as leis naturais agem no mundo atual. Em segundo lugar, que essas leis são chamadas de regras universais, quando acabamos de negar sua universalidade. Procedamos por etapas. Primeiramente, vamos explicar em que sentido este trecho é compatível com nossa ideia da não agência das leis naturais sobre a realidade finita. Além disso, aduziremos outras razões para chegarmos a esta conclusão. Por fim, trataremos do motivo pelo qual o termo "universais" aparece aí, explicando em que ele difere, tanto das ficções que apresentamos antes, quanto do universal geral proposto por Curley como estatuto das leis naturais.

Primeiramente, cabe considerar que aqui Spinoza não diz que o que ocorre na natureza é efeito das leis naturais. O que o filósofo afirma neste trecho é que "todas as coisas se produzem"[116] *de acordo* com as leis naturais. Ora, estar em acordo com algo é diferente de ser produzido por este algo. Lembremos, inclusive, do paralelismo, pelo qual os acontecimentos da extensão estão de acordo com os acontecimentos do pensamento, sem que haja qualquer interação causal entre estes dois atributos divinos.

O objetor, entretanto, poderia citar outro trecho para defender seu ponto de vista, um em que ficasse mais evidente a suposta agência das leis naturais. Tomemos o escólio da proposição 2 da parte III da *Ética*. Aí, Spinoza busca defender a plausibilidade de sua tese do paralelismo. Para isso, ele busca fornecer exemplos de ações exclusivamente corporais, que ocorrem sem a mediação do

[116] A própria formulação sugere nossa interpretação. Basta considerarmos o pronome reflexivo "se" em "as coisas se produzem". São as coisas que se produzem a si mesmas, não são as leis naturais que as produzem.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

pensamento. O modo como ele se expressa poderia sugerir que as leis naturais têm um papel causal relevante nos fenômenos descritos. Vejamos:

> O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer. (...) Isso basta para mostrar que o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente. (EIII prop.2 esc.)

Aqui, as leis naturais são ditas como aquilo que determina o que um corpo pode fazer. Ora, como vimos, a potência de agir constitui a essência de algo (pela def. 8 da parte IV). Como vimos também, as leis naturais de algo são a sua própria essência. Dessa maneira, a essência diz o que o corpo pode ou não fazer, pois diz o que ele é. Afinal, ela é o mesmo que sua potência. Isso não implica que a essência formal produza o corpo, mas apenas que ela se estende até onde se estende a potência da realidade da qual ela é a essência. Pode-se compreender assim, como a lei natural, ou essência, pode ser dita impor uma restrição à realidade finita, ainda que não interaja causalmente com ela. Ainda neste escólio, há um trecho que poderia ser interpretado como defendendo o oposto de nossa tese. Vejamos:

> Dirão, entretanto, não ser possível deduzir, em virtude exclusivamente das leis da natureza, enquanto considerada apenas sob seu aspecto corporal, as causas dos edifícios, dos quadros e de objetos similares, que são produzidos exclusivamente pelo engenho humano, e que o corpo humano, se não fosse determinado e conduzido pela mente, não seria capaz de edificar um templo. Já demonstrei, porém, que eles não sabem o que pode um corpo, nem o que pode ser deduzido exclusivamente da consideração de sua natureza, e que a experiência lhes mostra que se fazem, em virtude exclusivamente das leis da natureza, muitas coisas que eles nunca acreditariam poder ter sido feitas sem a direção da mente, como as que fazem os sonâmbulos durante o sono e das quais eles próprios se surpreendem quando acordados. (EIII prop.2. esc.)

Aqui, parece estar sugerido que as leis da natureza causam os comportamentos dos objetos naturais, tese contra a qual nos voltamos. Entretanto, isso não é afirmado por Spinoza neste trecho. O que é dito aqui é que se soubéssemos o que pode ser deduzido das leis da natureza do corpo humano, compreenderíamos os corpos que dela se seguem. Isso pode equivaler a dizer que se compreendermos o modo infinito que corresponde à determinada essência humana, compreenderíamos os modos infinitos que dele se seguem. Entretanto, isso não equivale a compreender a ordem da natureza finita, haja vista ela envolver

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

efeitos causais que não se podem explicar por uma essência singularmente considerada, mas apenas em conjunto com as demais essências na duração. Dessa maneira, não há nada na natureza cuja compreensão não se funde no conhecimento das essências formais. Ao mesmo tempo, elas são insuficientes para explicar o que ocorre porque cada modo infinito produz apenas um outro modo infinito e a causalidade transitiva da natureza finita é complexa e envolve o recurso a múltiplas essências para produzir um mesmo efeito.[117]

Para tornar este ponto mais claro, citemos mais uma vez o trecho em que Spinoza mostra que somos partes da natureza, isto é, do mundo atual.

> Demonstração. Diz-se que padecemos quando algo surge em nós de que não somos senão causa parcial (pela def. 2 da P. 3), isto é (pela def. 1 da P. 3), algo que não pode ser deduzido exclusivamente das leis de nossa natureza. Padecemos, portanto, à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais. C. Q. D. (EIV prop.2 dem.)

Vemos aqui que o que ocorre no mundo atual, do qual somos partes, não pode ser explicado exclusivamente por nenhuma lei natural tomada isoladamente. Ao contrário, é preciso compreender as leis naturais referentes à cada uma das existências singulares, para compreender como, em sua interação, os efeitos singulares se dão. Essa interação se dá não entre as leis de cada modo singular, mas entre os próprios modos finitos e suas essências na duração. O papel que Spinoza sempre reafirma às leis naturais não é de determinar os modos finitos a fazerem isto ou aquilo, posto que esses são plenamente determinados por outros modos finitos[118]. O papel das leis naturais é apenas *explicar*, ou *tornar compreensível* o que se segue de uma determinada natureza.

No mundo atual, isso pode se dar de duas formas. Primeiramente, há o caso citado acima, em que devem entrar em jogo mais de uma lei natural para explicar como diferentes essências interagem na duração. Este caso não tem paralelo entre as essências infinitas, posto que nenhuma delas padece. Estas, como modos

[117] A maneira pela qual as essências formais assim compreendidas participam do conhecimento será explorada adiante, cf. subcapítulos 2.5.6; 2.5.7 e 2.5.9.

[118] Cf. "*Proposição 28.* Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito." (EI prop.28)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

infinitos, existem sob o registro da causalidade imanente, sendo efeitos imanentes ou de Deus, ou de outro modo infinito, e causando ainda outro modo infinito. Dessa maneira, assim como para Deus, os modos infinitos não podem ser causa acidental, nem receber efeitos acidentais. O padecimento só pode ocorrer no mundo atual – ou duração – onde o registro predominante é o da causalidade transitiva. Nesse caso, os acontecimentos também podem ser *explicados* pelas leis naturais, embora não derivem diretamente delas. Para que sejamos capazes de *compreender* ou *explicar* uma situação de causalidade transitiva, devemos considerar as essências, ou leis naturais, tanto daquele que age, como daquele que padece, mesmo que não sejam as essências enquanto realidades infinitas e eternas que entrem nesta interação causal transitiva.

Já em segundo lugar, há o caso em que algo se segue de uma realidade qualquer sem intermédio de nenhuma outra realidade, mas exclusivamente pelas leis de sua própria natureza. Neste caso, este efeito se segue diretamente de sua essência. Nesse sentido, poderemos *explicar*, ou *tornar compreensível* este efeito recorrendo tanto à sua essência formal, quanto à atual, posto que neste ponto elas coincidem. Então, tudo se processa no mundo atual *em acordo*, ou *segundo*, ou *em conformidade*, ou *em virtude,* das leis naturais referentes à essência singular considerada, seja a essência finita no mundo atual, seja a essência formal e eterna. Mas isso não quer dizer que o efeito tenha sido diretamente produzido pela essência infinita. Afinal, isso seria impossível, posto que a proposição 28 da parte I demonstra que apenas modos finitos podem agir uns sobre os outros. Quer dizer apenas que tudo se processa *em conformidade* com aquela essência eterna e infinita, sem ter sido diretamente causado por ela.

Além da já mencionada proposição 28 da parte I da *Ética*, que demonstra que realidades finitas só podem ser produzidas ou determinadas por outras realidades finitas, é interessante considerarmos mais uma proposição, juntamente com seu corolário. Ela demonstra a impotência das essências para agir sobre as realidades das quais elas são essências. Trata-se da proposição 24 da parte I:

> *Proposição 24.* A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência.
> *Demonstração*. É evidente pela def. 1. Com efeito, aquilo cuja natureza (considerada em si mesma, obviamente) envolve a existência é causa de si mesmo e existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza.
> *Corolário*. Segue-se disso que Deus é não apenas a causa pela qual as coisas começam a existir, mas também pela qual perseveram em seu existir, ou seja (para

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> usar um termo escolástico), Deus é causa de ser das coisas. Pois, quer as coisas existam, quer não, toda vez que consideramos sua essência, descobrimos que ela não envolve nem a existência nem a duração. E por isso, não é sua essência que pode ser a causa de sua existência, nem de sua duração, mas apenas Deus, cuja natureza é a única à qual pertence o existir (pelo corol. 1 da prop. 14). (EI prop.24)

Como demonstra Spinoza, se as essências de algo fossem suficientes para torná-lo existente, então esse algo seria causa de si e, portanto, seria Deus. O que é absurdo para o caso dos modos. Como vimos com Garrett, apenas Deus é necessariamente necessário, tudo o mais, tira sua necessidade dele. Com isso, vemos que as essências são impotentes para colocar seus modos finitos correspondentes na duração. Assim, não podem produzi-los, tal como anunciamos. Neste ponto, concordamos com Curley, entretanto, isso não se dá porque estas essências seriam universais, mas sim, porque, como diz Spinoza, apenas a potência divina é capaz de colocar algo na existência. O que, aliás, confirma que Spinoza não compreendia Deus como algo abstrato ou universal, incapaz de produzir efeitos particulares ou singulares.

Se compreendermos as leis naturais como as essências, tal como temos demonstrado, se reforça mais uma vez nossa tese de que as leis não podem interagir causalmente com os modos finitos que lhes são correspondentes. Como vimos, pela proposição 28 da parte I, essas leis não só são impotentes para produzir esses modos, como para determiná-los a operar de uma maneira qualquer. Esta proposição 24 vem apenas para reforçar esta conclusão à qual já havíamos chegado. O que impede esta interação não é que as leis sejam universais e os modos finitos sejam particulares, mas apenas que as leis correspondem a modos infinitos, os quais não podem agir sobre realidades finitas, às quais só se determinam entre si.

Dadas as razões pelas quais podemos entender que as leis naturais, modos infinitos, ou essências formais, não agem sobre os modos finitos, ou o mundo atual, convém agora explicar por que Spinoza se refere a elas como universais na passagem citada anteriormente. Uma pista já está contida no trecho citado por Curley, leiamos o texto mais uma vez, atentando agora para o escopo da presença das leis da natureza.

> Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. (EIII pref.)

Lendo este trecho com cuidado após toda nossa análise, podemos ver como todos os elementos que desenvolvemos até aqui sobre este ponto já estavam contidos nele. O elo entre sua primeira e sua segunda frases é feito exatamente pela potência de agir da natureza e suas leis. Ora, como vimos, esta potência nada mais é que sua essência, que é o mesmo que suas leis. Além disso, aqui não se afirma que as leis da natureza agem na natureza, mas que tudo que ocorre na natureza se faz *de acordo* com elas. Ou seja, elas estabelecem os limites, impõem restrições aos acontecimentos, cada essência delimita até onde se estende a potência do modo finito que a ela corresponde, sem, entretanto, determiná-la diretamente. Além disso, onde se diz que as leis da natureza estão presentes? Ora, a expressão usada e repetida por Spinoza é "em toda parte" eis aí onde o que se processa assim o faz de acordo com as leis naturais.

Ora, se estamos corretos ao identificar as leis naturais aos modos infinitos, é forçoso concluir, por sua infinitude, que estes são pervasivos aos atributos em que inerem. Assim, que as leis estejam em toda parte não aponta para nada além de sua infinitude, o que concorda com nossa interpretação acerca de sua natureza. Se Spinoza chama as leis naturais neste trecho de "regras universais" é devido à sua ubiquidade na natureza, e não a seu caráter geral ou abstrato. Para reforçar este ponto, convém fazermos uma citação do *Tratado da Reforma da Inteligência*, no qual Spinoza apresenta esta maneira de compreender o termo "universal".

> [101] E em verdade não é também necessário que entendamos a série delas [das coisas singulares mutáveis][119], visto que as essências das coisas singulares mutáveis não são dedutíveis da série destas, ou seja da sua ordem de existência. visto que esta nada nos oferece além de denominações extrínsecas, relações, ou no máximo circunstâncias, e tudo isto está bem longe da essência íntima das coisas. Esta, em verdade, deve ser procurada somente nas coisas fixas e eternas e também nas leis inscritas nessas coisas, como em seus verdadeiros códigos, leis segundo as quais todas as coisas singulares se fazem e se ordenam; ao contrário estas coisas singulares

[119] Adicionamos este texto entre colchetes para maior clareza. Essa referência está não só em conformidade com o trecho em que se insere, como com o parágrafo anterior do *Tratado*: [100]. Mas é de notar que, aqui, por série das causas e dos seres reais não entendo a série das coisas singulares mutáveis, mas somente a série das coisas fixas e eternas. Pois seria impossível à fraqueza humana seguir a série das coisas singulares mutáveis, seja por causa da multidão delas que supera todo número, seja por causa das infinitas circunstâncias atinentes a uma e mesma coisa, cada uma das quais pode ser a causa de que a coisa exista ou não exista, uma vez que sua existência não tem nenhuma conexão com a sua essência, ou – como já dissemos – não é uma verdade eterna. (SPINOZA, 2004, p.59)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> mutáveis a tal ponto intimamente e essencialmente (por assim dizer) dependem das coisas fixas, que sem essas não podem existir nem ser concebidas. Pelo que estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares, entretanto, em vista de sua presença em toda parte e de sua larguíssima potência serão para nós como que universais, isto é, como que gêneros das definições das coisas singulares mutáveis e causas próximas de todas as coisas. (SPINOZA, 2004, p.59-60)

Neste trecho, Spinoza sintetiza todas as ideias que vínhamos desenvolvendo neste ponto para responder a Curley. Primeiramente, vemos que a compreensão das essências não deriva da compreensão das coisas mutáveis, isto é, dos modos finitos. Como dissemos, as essências são modos infinitos e devem ser compreendidas a partir de sua própria série. Vimos também que o mundo finito é um mundo do padecimento, de "denominações extrínsecas, relações". Ou seja, o mundo atual é o lar da causalidade transitiva, que opera num registro distinto daquele das essências formais, o da causalidade imanente. Apesar disso, a compreensão desse mundo mutável pode ser retirada da compreensão das leis que se encontram nas coisas eternas e fixas, isto é, nos modos infinitos. Após afirmar isso, Spinoza diz textualmente que as coisas mutáveis dependem das coisas fixas essencialmente, indicando, portanto, que as coisas fixas, os modos infinitos, são suas essências. Mais que isso, o filósofo afirma que sem essas leis as coisas mutáveis não podem "existir nem serem concebidas", ora isso remete diretamente à definição de essência dada na *Ética*.[120] Enfim, Spinoza afirma que as essências devem ser compreendidas "como que universais". Não porque sejam abstratas, o filósofo as chama de singulares. Não porque sejam produto da confusão humana, o filósofo as chama de "fixas e eternas". Mas porque estão presentes em toda parte e porque têm uma potência larguíssima, adjetivos compatíveis com a infinitude, a pervasividade dos modos infinitos.

Há, porém, um ponto desse trecho que pode ameaçar nossas conclusões: quando Spinoza diz que essas realidades fixas são as causas próximas de todas as coisas. Apesar disso, o filósofo ainda reafirma o parentesco entre essas realidades e as definições das coisas. Estas, como já mostramos com Jaquet, só se distinguem

[120] "Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, *isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido*" (EII def. 2 – grifo nosso). Devemos ressaltar, entretanto, que no texto do *Tratado* esta definição de essência não é mencionada completamente. O motivo é evidente: esta definição diz respeito apenas às essências atuais, já as essências citadas no trecho do *Tratado* são as essências formais, já tratamos desta distinção em 2.3.4.1.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

de suas essências porque as últimas não envolvem suas causas nelas mesmas, com exceção do caso divino.

Nossa maneira de responder ao próprio Spinoza é apontar a incompatibilidade entre essa afirmação de que as coisas fixas causam as coisas mutáveis e as proposições 24 e 28 da parte I da *Ética*. Nessas proposições se demonstra que isso é impossível. Esta impossibilidade também é atestada, como já mostramos antes, nas proposições 21 a 23 da parte I.[121] Assim, se Spinoza afirma isso no *Tratado da Reforma Inteligência*, que é um texto anterior à *Ética* e inacabado, devemos apenas concluir que seu pensamento se alterou a esse respeito, tendo em vista a quantidade de evidências para defender a tese contrária na *Ética*, a qual nos concerne primariamente pela natureza de nosso problema.

Em todo caso, independentemente disso, tal como dissemos inicialmente, a tese de Curley em favor do necessitarismo moderado não se sustenta. Primeiramente porque Deus não é um universal, mas um ente singular. Em segundo lugar, porque todos os seus modos inerem nele. Em terceiro lugar, porque há apenas um tipo de necessidade na metafísica de Spinoza, diferindo apenas a relação entre o objeto considerado e a fonte última dessa necessidade, Deus. Em quarto lugar, porque as leis naturais não são universais abstratos, mas essências singulares, atuais e infinitas dos modos finitos. Em quinto lugar, porque ainda que sejam leis, têm um caráter apenas explicativo em relação aos efeitos dos modos finitos, não sendo capazes de produzir ou interagir com esses modos. Por fim, mesmo que Curley desse preferência ao texto que apresentamos do *Tratado*, em detrimento da *Ética*, por tudo o mais, sua compreensão deve ser recusada. Trecho ao qual, em todo caso, ele não recorreria, posto que afirma uma relação de causa próxima entre as leis e os modos finitos, algo que o comentador, assim como nós, busca negar, ainda que por motivos que julgamos incorretos.

Concluímos, enfim, nossa avaliação da atribuição de necessitarismo radical a Spinoza. Devemos, dar razão a Garrett que o único ponto pelo qual se poderia atacar

[121] "*Proposição 21*. Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito." (EI prop.21); "*Proposição 22.* Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito." (EI prop.22); e "*Proposição 23.* Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita." (EI prop.23)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

a adoção desta tese pelo filósofo seria a respeito da série infinita de modos finitos. Os argumentos fornecidos por Garrett não são capazes de demonstrar categoricamente que uma tal série fosse necessária. Entretanto, estes mesmos argumentos mostram sem margem de dúvida que Spinoza concebia tudo como necessário, e necessário num único sentido. E isso vale, apesar das críticas de Curley, como acabamos de mostrar. Mesmo se não pudermos fornecer um argumento para a necessidade da série infinita de modos finitos, não seria justo dizer que Spinoza nega que uma tal série fosse necessária, como aliás, são todas as coisas desde seu ponto de vista. Assim, o necessitarismo radical segue sendo a tese mais plausível para interpretar Spinoza, tanto quanto a distância entre Deus e a finitude se afigura como um problema premente e, portanto, merecedor de estar no núcleo deste trabalho.

Esta consideração a respeito do necessitarismo de Spinoza nos permitirá tirar mais uma última consequência metafisicamente interessante do princípio de razão suficiente em sua filosofia. Nos dedicaremos a expor esta consideração na próxima seção e com isso, enfim, estaremos no penúltimo ante a apresentação dos pressupostos para a colocação de nosso problema.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.4.4
Spinoza e a univocidade do ser

Nesta seção pretendemos demonstrar que Spinoza aderiu à tese da univocidade do ser. Para isso, nos valeremos não apenas das considerações precedentes deste trabalho, como também de mais algumas, feitas por Deleuze em seu *Espinosa e o Problema da Expressão*. Com isso, teremos quase concluído o que era importante ressaltar na filosofia de Spinoza, para que enfim possamos colocar a ela nosso problema a respeito dos modos finitos e do movimento. Restará, após a presente seção, apenas elaborar o conceito spinozista de verdade – o qual, em alguma medida, também se beneficiará desta seção presente. Passemos, portanto, à questão da univocidade.

Antes que possamos argumentar que Spinoza era um partidário da tese da univocidade do ser, convém primeiro defini-la. É a partir de um trecho de Deleuze que o faremos:

> [Duns Escoto] Opõe-lhes [à eminência negativa dos neoplatônicos e a pseudo afirmação dos tomistas][122] a univocidade do Ser: *o ser se diz no mesmo sentido* de tudo o que é, infinito ou finito, ainda que não seja sob a mesma "modalidade". Mas, precisamente, o ser não muda de natureza ao mudar de modalidade, isto é, quando seu conceito é predicado do ser infinito e dos seres finitos (já em Escoto, portanto, a univocidade não traz consigo confusão alguma de essências). E a univocidade do ser traz consigo a univocidade dos atributos divinos: o conceito de um atributo que pode ser elevado ao infinito é, ele mesmo, comum a Deus e às criaturas, com a condição de ser tomado em sua razão formal ou em sua quididade, pois "a infinidade não suprime, de maneira alguma, a razão formal daquilo a que é juntada". (DELEUZE, 2017, p.66-67)

Aqui, para caracterizar a tese da univocidade do ser, Deleuze enuncia sua fórmula fundamental: "*o ser se diz no mesmo sentido* de tudo o que é". Ou seja, tudo o que existe, existe na mesma medida e com o mesmo ser que tudo o mais. Além disso, o autor contrapõe essa fórmula a duas outras maneiras de conceber o ser, a eminência negativa e a pseudoafirmação. Para compreender essas duas posições é preciso entender qual seria o obstáculo que elas enxergavam para a univocidade. Esses dois modos de conceber o ser não viam problemas em atribuir um modo comum de ser às criaturas, isto é, aos seres finitos, supostamente criados por Deus. Entretanto, "quando seu conceito é predicado do ser infinito", os proponentes dessas posições acreditam que o ser não pode ter a mesma natureza.

A eminência negativa partiria de uma tradição da teologia negativa, segundo a qual não é possível conhecer Deus positivamente. Entretanto, se nós somos efeitos dele, deve-se supor que em alguma medida ele contém o que somos. Mas, por se tratar de um ser infinito, ele não contém nossos conceitos tais como são, mas os conteria de uma maneira eminente, superior e distinta. Já a pseudoafirmação se dá num registro próximo a esse. Ela acredita que Deus pode ser conhecido, mas apenas de maneira análoga àquilo que ele produz, ou seja, às suas criaturas. Deleuze chama esta posição de pseudoafirmação, pois ela não afirma taxativamente a identidade entre o ser de Deus e o ser das criaturas, como faz a posição da univocidade. Esta afirmação de identidade é deflacionada como uma analogia. Por mais que o mesmo nome (ser) se aplique tanto a Deus como às criaturas, ele não é afirmado de ambos no mesmo sentido, mas apenas em sentidos análogos. Daí esta afirmação ser tomada como falsa, ou menor, do ponto de vista de Deleuze. Isto é, do ponto de vista de uma afirmação plena de identidade a partir do conceito de univocidade.

[122] Adicionamos os trechos entre colchetes para maior clareza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

O comentador identifica neste trecho a posição de uma teologia positiva, isto é, que pretende um conhecimento direto de Deus, à filosofia de Duns Escoto. Ele inclusive cita um argumento que para o medieval justifica este conhecimento positivo do divino e é o mesmo argumento que estabelece a tese da univocidade: "a infinidade não suprime, de maneira alguma, a razão formal daquilo a que é juntada". Ou seja, não é por aplicarmos a infinidade a alguma razão formal, a alguma natureza, que ela se transformará. Em termos spinozistas, a qualidade comum a todos os pensamentos singulares não se transforma ao ser elevada ao infinito. O pensamento enquanto forma de todas as ideias é o mesmo pensamento, enquanto forma do atributo pensante. O mesmo valerá para a extensão.

Outro ponto importante a se notar nesse trecho de Deleuze é que este ser comum entre Deus e os modos não deve implicar nenhuma confusão entre suas essências. Afinal, como já vimos, a essência de Deus envolve sua existência necessária e por isso, ele é dito causa de si. Já a essência dos modos não envolve sua existência, tal como Spinoza atesta, por exemplo, especificamente no caso do modo humano[123]. Trata-se de essências diferentes, o que não deve ser empecilho para considerá-las como em comunhão quanto ao ser.

Antes que possamos explorar melhor esta tese, devemos adiantar que Deleuze identifica a univocidade no pensamento de Spinoza em dois momentos distintos. Por um lado, ele considera que há univocidade neste sentido que expusemos: dos atributos aos modos, o ser é o mesmo. Por outro, Deleuze afirma que a univocidade também aparece na maneira pela qual se diz que Deus causa a existência dos modos. Isso porque Spinoza afirma que "no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas as coisas" (EI prop.25 esc.).

O leitor atento, entretanto, poderia levantar dois problemas. O primeiro problema seria relativo ao primeiro momento da univocidade. O segundo problema seria relativo à conjugação entre o primeiro e o segundo momentos. No primeiro caso, ele perguntaria: se o ser se diz no mesmo sentido dos atributos e dos modos, por que há modos que são extensos e outros que são pensantes? Não seriam dois sentidos distintos, ainda que apenas formalmente? No segundo caso, ele perguntaria: mesmo que se resolva o problema precedente, ainda não seria distinto

[123] "*Proposição 10.* À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem." (EII prop.10)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

o primeiro momento da univocidade do segundo? Ora, se o ser se diz no mesmo sentido, porém o faz em dois momentos diferentes, então, o ser seria equívoco. Isto é, tem dois sentidos distintos e não um e o mesmo como preconiza a univocidade. De fato, são questionamentos justos. Para respondê-los com propriedade, organizemos nossa exposição a respeito da univocidade em Spinoza.

Inicialmente apresentaremos o primeiro momento da univocidade, entre os atributos e os modos. Mostraremos em que sentido essas realidades têm essências diversas, sem que, isso, vá contra a tese da univocidade. Isso nos dará, em seguida, subsídios para responder também à primeira pergunta do leitor atento. Após isso, apresentaremos o segundo momento da univocidade, a respeito do sentido pelo qual Deus é dito causa de si e de seus modos. Por fim, responderemos à segunda pergunta do leitor atento, mostrando como estes dois sentidos de univocidade na verdade são o mesmo e, de fato, podemos considerar Spinoza como partidário da univocidade do ser. Para nos embasar nesta empreitada nos valeremos do percurso que construímos até aqui, bem como de alguns apontamentos de Deleuze.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.4.4.1
Univocidade dos atributos

> Os atributos constituem a essência da substância, mas de maneira alguma constituem a essência dos modos ou das criaturas. *São, no entanto, formas comuns*, porque as criaturas as implicam tanto na sua própria essência quanto na sua existência. Daí a importância da regra da conversibilidade: a essência não é somente aquilo que, sem a coisa, não pode ser, nem ser concebida, mas reciprocamente aquilo que, sem a coisa, não pode ser e nem ser concebido. É segundo essa regra que os atributos são mesmo a essência da substância, mas não são, de forma alguma, a essência dos modos, por exemplo do homem: eles podem perfeitamente ser concebidos sem os modos. Leve-se em conta, ainda, que os modos os envolvem ou implicam, e *os implicam, precisamente, sob essa forma que lhes é própria enquanto constituem a essência de Deus*. O que seria o mesmo que dizer que os atributos, por sua vez, contêm ou compreendem as essências de modo, e compreendem-nas formalmente, e não eminentemente. *Os atributos são, portanto, formas comuns a Deus, do qual constituem a essência, e aos modos ou criaturas que os implicam essencialmente.* As mesmas formas se afirmam de Deus e das criaturas, embora as criaturas e Deus difiram tanto em essência quanto em existência. A diferença consiste precisamente nisso: os modos só são compreendidos sob essas formas, que se reciprocam ao contrário com Deus. Essa diferença não afeta a razão formal do atributo, tomado como tal. (DELEUZE, 2017, p.49-50)

O trecho acima condensa o que há de importante a reter sobre a univocidade com relação aos atributos e os modos. Aqui Deleuze demonstra primeiro: que o ser dos modos é no mesmo sentido que os ser dos atributos; segundo: que apesar disso

modos e atributos têm essências diferentes; e, terceiro: a diferença de essência entre os modos e os atributos não implica uma diferença de essência entre os atributos e Deus. Destrincharemos abaixo cada um desses pontos.

Para defender que o ser dos atributos é o mesmo que o ser dos modos, Deleuze diz que os atributos são *formas comuns* entre Deus e os modos. Para isso Deleuze se vale da definição que Spinoza fornece de essência. Trata-se da seguinte definição:

> Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido. (EII def.2)

Como vimos, a essência dos modos não envolve a existência[124]. Afinal, se a essência dos modos envolvesse a existência, estes seriam causa de si. Mas neste caso, seriam substâncias e não modos. Ademais, como vimos a partir de Garrett, os modos são próprios de Deus. Isto é, algo que é derivado necessariamente da essência divina, sem, entretanto, se confundir com ela. Por aí já podemos estabelecer que os modos não pertencem à essência dos atributos. Os atributos, entretanto, são eternos, dessa maneira, sempre que um modo existir, também existirá o atributo por meio do qual ele é concebido. Devemos considerar que isso implica que o atributo faz parte da essência dos modos? Novamente, não é o caso, pois a essência, de acordo com Spinoza, é "aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido". Entretanto, como os atributos são concebidos como constituindo a essência da substância, eles são concebidos por si mesmos. Desta maneira, não dependem dos modos para serem concebidos. Logo, segundo a definição de essência, os atributos não pertencem à essência dos modos. Assim, nem o modo pertence à essência do atributo, nem o atributo pertence à essência do modo.

Ora, diante de tamanha disjunção, poder-se-ia objetar que então não há univocidade, pois trata-se de essências diversas. Lembremos que Deleuze, por meio de Escoto, já nos alertara sobre isso. Que uma determinada forma seja levada ao infinito, não implica que ela mude de natureza. Daí que se possa dizer que os

[124] "*Proposição 24.* A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência." (EI prop.24)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

atributos são formas comuns a Deus e às criaturas. Mesmo que suas essências sejam diferentes.

Ademais, que seja necessário a Spinoza afirmar que há algo de comum entre modos e atributos mesmo que estes possuam essências distintas, podemos comprovar pelo quinto axioma da parte I da *Ética*: "5. Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra" (EI ax.5). Como vimos ao elaborarmos nossa resposta a Della Rocca, é justamente esta comunidade de conceito, ou de natureza, que torna inteligível o nexo entre uma dada causa e seus efeitos. Ora, se os atributos são causa dos modos e se os modos podem ser compreendidos por meio deles, afinal é dos atributos que eles são modos, é porque há um conceito comum entre eles. Este conceito, entretanto, é mais amplo que a mera essência de um ou de outro, trata-se de uma forma comum, do mesmo ser que é dito de ambos.

Portanto, Deleuze tem razão ao dizer que modos e atributos compartilham formas comuns. O comentador também tem razão em dizer que esta comunidade não implica nenhuma confusão entre suas essências.

É pela definição de essência fornecida que sabemos que os atributos podem ser ditos constituírem a essência divina. Afinal, Deus é definido como uma substância que consta de infinitos atributos. Dessa maneira, não se pode conceber Deus sem seus atributos. Mas, como Deus tem infinitos atributos, não pode haver um atributo que ele já não possua. Portanto, supor um atributo que não remetesse a Deus como à sua unidade, seria igualmente impossível. Com isso, estão respondidas as questões às quais nos propusemos endereçar nesta parte.

Para concluir esta seção é interessante notar que esta comunidade de forma entre Deus e os modos por meio dos atributos é precisamente o que exclui a possibilidade de uma eminência. No trecho citado Deleuze diz "que os atributos, por sua vez, contêm ou compreendem as essências de modo, e compreendem-nas formalmente, e não eminentemente". Ou seja, é por terem formas comuns que os atributos podem causar e explicar os modos. É pela definição de essência, entretanto, que Deus e os modos devem diferir tanto em essência como em existência. Isso em nada viola a univocidade do ser, mas é sua própria afirmação. A respeito da primeira pergunta do leitor atento, da univocidade entre os atributos distintos, entretanto, convém aguardar um momento mais oportuno para tratarmos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

dela. Enquanto este momento não chega, vamos à segunda formulação da univocidade de Spinoza por Deleuze.

2.4.4.2
Univocidade da causa

> Na verdade, porém, a oposição entre o modo e o acidente já mostra que a necessidade é a única afecção do ser, sua única modalidade: Deus é causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si; logo tudo é necessário, por sua essência ou por sua causa. (DELEUZE, 2017, p.184)

> E é na imanência que a univocidade encontrará sua fórmula propriamente espinosista: Deus é dito causa de todas as coisas, *no mesmo sentido (eo sensu)* em que ele é dito causa de si. (DELEUZE, 2017, p.71)

Pela leitura destes pequenos trechos já pode se tornar claro porque falamos de univocidade neste momento de nosso texto. Para estabelecer que Deus é causa dos modos no mesmo sentido em que é causa de si, Deleuze recorre à questão da necessidade e à distinção entre os modos e os acidentes. Como vimos, Spinoza deve ser tomado como um necessitarista radical. Isso quer dizer que o filósofo acredita que tudo é necessário e esta necessidade é unívoca. Isto é, se diz de tudo o que existe, ou inexiste, em um único e mesmo sentido. O que muda, dos modos a Deus, como Deleuze atesta, e também nós o demonstramos, é a relação entre o objeto considerado e a fonte desta necessidade.

Há aquilo cuja necessidade é radicada em sua própria essência, ou seja, Deus, cuja essência envolve a existência necessária e, por isso, é dito causa de si. Há também os círculos quadrados e quaisquer quimeras. Essas são impossíveis. Como Spinoza afirma na demonstração alternativa à existência de Deus e onde exprime com clareza seu compromisso ao princípio de razão suficiente. A impossibilidade da passagem de uma tal quimera à existência é fruto de sua incompatibilidade com o que é de fato real. Como fica patente no trecho: "Por exemplo, a própria natureza do círculo indica a razão pela qual não existe um círculo quadrado, pois, evidentemente admiti-lo envolve uma contradição" (SPINOZA, 2009, p.19). Assim, o círculo quadrado não é impossível por acidente, em virtude de sua incompatibilidade com o que é de fato real. Isto não poderia se dar de outra forma e esta é a marca do necessitarismo radical.

Por fim, encontramos aquilo que é necessário em virtude de uma causa distinta de si mesmo. Neste ponto encontramos os modos, que mostramos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

derivarem de Deus por si mesmo, e não como causa parcial, caso no qual eles deveriam ser tomados como acidentes. Essa tese Spinoza rechaça no corolário 2 da proposição 16 da parte I, o qual também já analisamos. Assim, a existência dos modos também deve ser dita absolutamente necessária como tudo o mais, quer exista ou não. E isto se deve dizer em conformidade com a adesão universal e irrestrita de Spinoza ao princípio de razão suficiente desde os primeiros axiomas da *Ética*. Essa tese também é sustentada por todos os argumentos que apresentamos a partir da leitura de Garrett, e das respostas desse comentador contra seus objetores e de nossa resposta contra as objeções de Curley.

Estabelecido, enfim, este segundo sentido para a univocidade do ser em Spinoza, vejamos porque um momento da univocidade não deve suprimir o outro. Antes de concorrentes, trata-se de sentidos complementares de um mesmo sentido.

2.4.4.3
Univocidade da potência

> Parece que a univocidade dos atributos se confunde com sua expressividade: de maneira indissolúvel, os atributos são expressivos e unívocos. (DELEUZE, 2017, p.62)

A partir deste pequeno trecho, podemos encontrar qual é o termo médio pelo qual se pode conjugar a univocidade dos atributos e a univocidade da causa. Trata-se da expressividade. Ou seja, é por serem expressivos que os atributos são unívocos. É a sua expressão que é a mesma entre todos eles, sendo também idêntica ao seu poder causal, ou seja, sua potência, nos termos de Spinoza. Que com o termo "expressividade" dos atributos, e enfim, dos modos, Deleuze se refira à sua potência, pode-se comprovar por outro trecho:

> Há uma *ordem* na qual Deus produz necessariamente. Essa ordem é da expressão dos atributos. Primeiro, cada atributo se exprime na sua natureza absoluta: um modo infinito imediato é, portanto, a primeira expressão do atributo. A seguir o atributo modificado se exprime em um modo infinito mediato. Finalmente, o atributo se exprime "de uma maneira certa e determinada", ou antes de uma infinidade de maneiras que constituem os modos existentes finitos. Esse último nível ficaria inexplicável se os modos infinitos, no gênero de cada atributo, não contivessem leis ou princípios de leis, segundo os quais os modos finitos correspondentes são eles mesmos determinados e ordenados. (DELEUZE, 2017, p.114)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Aqui Deleuze equaciona a expressão com a relação causal. O atributo se exprime no modo infinito imediato, ou seja, é sua causa. Esse, por sua vez, é expresso no modo infinito mediato. Ou seja, o modo infinito mediato é expressão do imediato, seu efeito. Também nesta ordem necessária da expressão estão os modos finitos, igualmente frutos deste processo causal. Entretanto, se cada uma dessas existências fosse pensada apenas como efeito, não poderíamos compreender a univocidade. Isso porque a univocidade se diz do fato de Deus ser *causa* no mesmo sentido em que os modos são. Portanto, se houvesse algum modo improdutivo, mero efeito, a cadeia da univocidade se interromperia. É por isso que devemos recordar o seguinte trecho da *Ética*, do qual também já tratamos, ao falar dos modos infinitos:

> *Proposição 36.* Não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito.
> *Demonstração.* Tudo o que existe exprime a natureza de Deus, ou seja, exprime a sua essência de uma maneira definida e determinada (pelo corol. Da prop. 25), isto é (pela prop. 34), tudo o que existe exprime, de maneira determinada, a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas e, portanto (pela prop. 16), de tudo o que existe deve seguir-se algum efeito. C. Q. D. (EI prop.36)

Aqui encontramos o termo "potência" associado a "expressão". Por esta demonstração, vemos que a potência de Deus é identificada à sua natureza. Também é algo que constatamos ao tratarmos do princípio de razão suficiente. A potência de Deus é idêntica à sua essência. Por isso, cada modo que exprime essa natureza também é, por si mesmo, expressivo, potente, isto é, capaz de produzir efeitos, como a proposição acima o atesta. Aliás, por esta constatação, de que a natureza divina é a sua potência e que esta é objeto da univocidade, conseguimos de uma tacada só, responder aos dois questionamentos do leitor atento. Primeiramente, como é possível que haja univocidade se os atributos são distintos? É que a univocidade se diz da potência ou expressividade divina e essa é a mesma em todos os atributos, sendo distinta apenas formalmente. Aliás, é esta comunidade de potência que garante o paralelismo. Ainda que possamos conceber qualquer realidade ora sob o atributo da extensão, ora sob o atributo do pensamento, é sempre uma e a mesma potência que consideramos. Ela deriva das mesmas causas ou razões e dá à luz aos mesmos efeitos ou implicações, segundo o princípio de razão suficiente.

Em segundo lugar, é pela potência que conjugamos a univocidade da causa com a univocidade dos atributos. Como vimos, os atributos não se distinguem da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

essência de Deus. Também vimos que a essência de Deus é idêntica à sua potência. Ora, a identidade é uma relação transitiva. Se em Deus a essência é idêntica aos atributos e idêntica à sua potência, então sua potência é idêntica aos seus atributos. Temos, enfim, mais uma razão para compreender porque a distinção entre os atributos não pode ser numérica, mas formal. Desta maneira, há apenas um conteúdo para a univocidade do ser em Spinoza: potência. Tudo em Deus é seu poder.

> *Proposição 34.* A potência de Deus é a sua própria essência.
> *Demonstração.* Segue-se, com efeito, exclusivamente da necessidade da essência de Deus que Deus é causa de si mesmo (pela prop. 11) e (pela prop. 16 e seu corol. 1) causa de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a sua própria essência. C. Q. D. (EI prop.34)

É por sua potência que é dito de Deus que ele existe. O ser unívoco, portanto, é poder. Ademais, como os modos exprimem este poder, continuando a produzir efeitos infinitamente, o ser dos modos não deve ser nada além de uma parcela da potência divina. Conclusão subscrita por Deleuze:

> Os atributos são como qualidades dinâmicas às quais corresponde a potência absoluta de Deus. Um modo, na sua essência, é sempre um certo grau, uma certa quantidade de uma qualidade. Por isso mesmo, no atributo que o contém, ele é como uma parte da potência de Deus. (DELEUZE, 2017, p.202)

Ou seja, os modos são uma quantidade do poder de Deus. Deus é puro poder. Esse poder é necessário e se exprime necessariamente. Não há nada na existência que não participe desse poder, pois ser é o mesmo que esta potência, em um único sentido, dito de tudo o que é. Seja atributo ou modo, finito ou infinito. Isto tudo está em consonância com o princípio de razão suficiente, que inicia a marcha da *Ética* desde seus primeiros axiomas, infiltrando-se, por meio deles na totalidade da obra, como um princípio norteador. O princípio de razão suficiente é, portanto, o *modus operandi* do ser em Spinoza. Ser é constituir-se como uma instância do princípio de razão suficiente, ser é transmitir a necessidade de ser adiante.

Assim, concluímos o que pretendíamos demonstrar a respeito do princípio de razão suficiente e de algumas consequências importantes que dele se seguem, mormente o necessitarismo radical e a univocidade do ser. Passaremos, a seguir, a explorar o conceito de verdade em Spinoza, o qual, veremos, também guarda um

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

nexo inevitável ao princípio de razão suficiente, o que esperamos que se torne claro ao fim daquela exposição.

2.5
Verdade em Spinoza

Após a apresentação da univocidade do ser em Spinoza, na seção precedente, quase concluímos o conjunto de pressupostos que pretendíamos arrolar para a formulação de nosso caso. Esses pressupostos, entretanto, seriam insuficientes para montar *adequadamente* nosso problema. Com este objetivo em mente, devemos nos lembrar qual problema é esse, para enfim podermos demonstrar que elemento não pode faltar em sua colocação e que ainda nos falta apresentar.

Tal como dissemos em nossa introdução, o objetivo do presente trabalho é demonstrar ser impossível que se demonstre a existência do movimento e dos seres finitos a partir do sistema da *Ética* de Spinoza. Ora, se nosso objetivo é realizar uma demonstração e, mais do que isso, uma demonstração a respeito da impossibilidade de uma outra demonstração, é mister que precisemos em que consistem boas demonstrações para Spinoza. Afinal, de posse dessa compreensão poderemos colocar nosso problema com mais precisão.

O que escrevemos até agora parece sugerir que o tema de nossa exposição seria diretamente o conceito de demonstração. Este, entretanto, não é tão explicitamente tematizado pelo filósofo. Apesar disso, uma boa compreensão da noção de verdade em Spinoza será o bastante para que possamos compreender a noção de demonstração tanto quanto é necessário para nossos presentes propósitos. Pedindo que o leitor confie nesta afirmação enquanto ainda não podemos demonstrá-la, anunciamos que acompanharemos o trabalho de Gleizer a respeito do conceito de verdade em Spinoza. Sobre esta noção, o comentador afirma:

> Para que uma ideia seja verdadeira, ela deve satisfazer a duas condições: 1) ser adequada (aquele que afirma *p* sabe completamente que *p* é o caso); 2) concordar com seu objeto (a afirmação concorda com o fato que *p* enuncia). Cada uma dessas condições reenvia a um aspecto da ideia. A primeira repousa sobre o aspecto lógico-expressivo, enquanto a segunda repousa sobre o aspecto representativo. (GLEIZER, 1999, p.137)

Este trecho resume as conclusões que Gleizer alcança a respeito do conceito de verdade em Spinoza. Justamente por isso, ele exibe de maneira condensada não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

só os temas que aí estão envolvidos, como também a articulação entre eles. Dessa forma, um olhar atento a esta passagem nos permitirá pavimentar o caminho que devemos percorrer para alcançar o objetivo que anunciamos para esta seção. Analisemos o trecho.

Inicialmente, vemos que a noção de verdade é um predicado que se aplica a ideias. Dessa maneira, compreender o que é uma ideia deve ser a primeira etapa de nossa análise. A seguir, Gleizer afirma que para que uma ideia receba este predicado, duas condições devem estar presentes, cada uma das quais remete a um aspecto diferente das ideias. Assim, em nossa análise das ideias, devemos endereçar estes dois aspectos, a saber: o lógico-expressivo e o representativo. Uma vez que tenhamos compreendido esses temas, podemos passar à compreensão das próprias condições.

Aí será preciso que nos façamos duas questões: em que consiste o acordo entre uma ideia e seu ideado? E: o que significa possuir o conhecimento completo de que algo é o caso? Por fim, tendo respondido a essas duas questões, teremos de mostrar como elas se articulam, dando as razões para tal. Com isso, teremos enfim mostrado em que consiste a verdade para Spinoza e estaremos prontos para delimitar nosso problema com a precisão devida. Passemos, portanto, ao exame da ideia e de seus dois aspectos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.5.1
O que é uma ideia?

Ora, dado o bom hábito de Spinoza em fornecer definições, a questão que nos move agora se torna muito mais simples de resolver, posto que na terceira definição da segunda parte da *Ética*, o filósofo nos diz que:

> Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante. Explicação. Digo conceito e não percepção, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente. (EII def.3)

Dessa maneira, vemos que a ideia é um produto da mente enquanto coisa pensante. Além disso, na explicação, Spinoza sublinha uma propriedade relevante de sua concepção de ideia. Ela não é resultado de uma passividade na mente. Não seria o caso de que o objeto imprimiria uma ideia na mente desde fora. É a própria mente que produz suas ideias por ser pensante.

Ora, se a ideia é um efeito da mente na medida em que ela é uma coisa pensante, podemos compreender toda ideia como um modo do atributo pensamento. Ademais, como já vimos, os atributos são simples e cada um deve ser concebido por si mesmo sem a mediação dos outros[125]. Se é assim, é evidente que o objeto, aqui compreendido como exterior à ideia, não poderia ser a sua causa. Se esse fosse o caso, haveria uma violação do paralelismo, por exemplo como se um modo da extensão tivesse um efeito no pensamento, o que sabemos ser impossível.

Esta relação da ideia com seu objeto já nos remete ao primeiro de seus aspectos que pretendemos tratar: sua função representativa. O que isso quer dizer? Ora, segundo Gleizer:

> Afirmar que as ideias possuem, segundo Espinosa, uma função representativa significa, antes de mais nada, sustentar que elas reenviam a algo distinto delas mesmas, isto é, que elas possuem uma *função referencial*. Caracterizar essa função referencial como uma subordinação estrutural repousa sobre o fato de que, embora seja da natureza da idéia ser ideia de um objeto, não é da natureza de algo ser objeto de uma ideia. Ou seja, há entre ideia e objeto uma *relação assimétrica* estabelecendo uma anterioridade lógica do segundo em relação à primeira. (GLEIZER, 1999, p.60)

Aqui, Gleizer apresenta claramente o que é a função representativa da ideia. Isso quer dizer que é da natureza das ideias remeterem a objetos. Além disso, o comentador destaca uma propriedade importante que daí decorre. Trata-se do que ele denomina *subordinação estrutural* da ideia a seu objeto. Essa subordinação ocorre porque, enquanto é da natureza da ideia remeter a um objeto, não é da natureza do objeto remeter a uma ideia. Nesse sentido, a ideia é subordinada ao seu objeto, o qual é, nesse sentido, anterior a ela.

Gleizer classifica essa anterioridade como lógica. Entretanto, encontramos aí um problema. Ora, como tornamos explícito em nossa análise contra os argumentos de Della Rocca, a lógica de Spinoza deve ser a expressão mental de sua física. O conceito de algo não é anterior nem posterior, mas paralelo à natureza desse mesmo algo. Ora, na medida em que a ideia é um modo do pensamento e seus objetos são modos dos demais atributos, inserir uma assimetria entre ideia e objeto não seria o mesmo que romper com a tese do paralelismo? Afinal, dada esta tese, a *"*ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas" (EII prop.7). Assim, supor que um objeto, isto é, uma coisa, é anterior a sua ideia parece supor

[125] Cf. "*Proposição 10.* Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo." (EI prop.10)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

que a ordem e conexão das ideias não acompanha a ordem e a conexão das coisas. Enquanto Della Rocca colocava implicitamente o pensamento como anterior à extensão[126], esta afirmação de Gleizer faz parecer que o objeto extenso, e na verdade, os objetos de todos os demais atributos, são anteriores às ideias. Como estabelecemos que os atributos devem ser paralelos, nem um poderia ser anterior ao outro, nem o outro poderia ser anterior ao um.

Apesar das considerações precedentes, acreditamos que Gleizer tem boas razões para acreditar nesta anterioridade lógica do objeto sobre a ideia. Além disso, essa tese pode ser compreendida como um aprofundamento de nossa leitura do paralelismo e não uma recusa dela. Gleizer recorre à Deleuze para mostrar como já em seu estabelecimento o paralelismo comporta dois níveis. O que apresentamos até agora é aquele que Deleuze denomina paralelismo ontológico. Entretanto, há outra dimensão dele que explica a assimetria ora considerada, é o que ambos os comentadores denominam paralelismo epistemológico. Cada momento do paralelismo será responsável por explicitar um dos aspectos da ideia. A partir das referências fornecidas por Deleuze poderemos não só compreender em que consistem o paralelismo epistemológico e os dois aspectos da ideia. Também seremos capazes de resolver mais uma objeção que foi feita a Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.5.1.1
Os dois aspectos da ideia ou: por que não conhecemos os demais atributos?

Em 12 de agosto de 1675, Tschirnhaus, amigo e correspondente de Spinoza, escreveu pedindo que o filósofo lhe oferecesse uma demonstração. Na carta numerada 65 ele diz:

> Peço-vos uma demonstração daquilo que dizeis: que a alma não pode perceber outros atributos de Deus a não ser a Extensão e o Pensamento. Embora veja claramente, o contrário me parece poder ser deduzido do escólio da proposição 7 parte II da *Ética*, talvez pela única razão de que eu não entenda bem o sentido desse escólio. (SPINOZA, 2014c, p.255-256)

O que o remetente pede de Spinoza é que responda a uma questão que já endereçamos quando tratamos do tema dos atributos. Ora, se há infinitos atributos, por que conhecemos apenas dois? A resposta que demos antes foi no sentido de

[126] Ao privilegiar a conceptibilidade sobre a causalidade, não as considerando como coextensivas.

mostrar que não éramos capazes de fornecer quaisquer exemplos além do pensamento e da extensão que passassem no teste para serem considerados como atributos. Afinal, qual outra noção pode ser estendida ao infinito apenas por si mesma, sem recurso a nenhuma outra, denotando a simplicidade que os atributos requerem, na medida em que são concebidos por si mesmos? Como não há nenhum outro conceito que tenhamos que admita esse procedimento, é forçoso concluir que os atributos que conhecemos sejam apenas esses dois.

Entretanto, agora sabemos do compromisso de Spinoza ao princípio de razão suficiente. Sabemos que, se conhecemos apenas dois atributos, isso deve ter uma causa ou razão positiva. Ainda que nossa argumentação esteja correta, ela não apresenta nenhuma razão positiva para que nosso conhecimento dos atributos se limite a apenas esses dois. Poderia ser apenas devido a nossa ignorância não termos sido capazes ainda de determinar que outro conceito pode ser assim levado ao infinito.

Que uma resposta desse tipo fosse insuficiente para Tschirnhaus, já podemos inferir de sua carta. Afinal, o correspondente afirma que "embora possa ver claramente, o contrário me parece poder ser deduzido". Ele pode constatar por sua experiência que não percebe nada além de corpos e ideias, mas acredita poder demonstrar, a partir do escólio da proposição 7 da parte II da *Ética*, que ele deveria ser capaz de conhecer os demais atributos. Vejamos um trecho desse escólio e tentemos reconstruir o argumento de Tschirnhaus.

> Por exemplo, um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma só e mesma coisa, explicada por atributos diferentes. Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras. (EII prop.7 esc.)

Ora, deste trecho se depreende claramente que apesar de serem realmente distintos, os modos de atributos diferentes que exprimem uma mesma modificação, exprimem ambos numericamente a mesma realidade. Ou, como diz Spinoza no texto citado, "uma só e mesma coisa". Se essa identidade numérica fosse um privilégio da relação entre extensão e pensamento e se esse privilégio pudesse ser demonstrado, talvez pudéssemos entender porque conhecemos apenas dois dos infinitos atributos divinos. Entretanto, esse tipo de resposta está fora de cogitação

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

para Spinoza. Afinal, nesse mesmo trecho o filósofo afirma: "quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, *quer sob qualquer outro atributo* encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras".

Dessa maneira, o problema proposto por Tschirnhaus parece trazer uma dificuldade real para Spinoza. Ora, se todos os atributos constituem uma mesma realidade, e o pensamento representa a extensão que é a mesma realidade que ele, também os demais infinitos atributos deveriam ser representados pelo pensamento e nós, por termos acesso ao pensamento, deveríamos ter acesso às infinitas expressões dos demais atributos. Por que isso não ocorre? Vejamos a réplica do filósofo:

> Para responder à vossa objeção, vos diria que em verdade toda coisa se exprime em uma infinidade de maneiras no entendimento infinito de Deus, mas que essa infinidade de ideias ou de expressões não pode, entretanto, entrar na composição de uma mesma e única alma. Essa infinidade de ideias forma uma infinidade de almas diferentes porque essas ideias, referindo-se a uma infinidade de atributos diferentes, não possuem qualquer conexão entre elas, assim como expliquei no mesmo escólio da proposição 7, da parte II da *Ética* (...). (SPINOZA, 2014c, p.256-257)

Portanto, ao invés de identificar um defeito em sua teoria do paralelismo entre os atributos, Spinoza invoca o próprio paralelismo para explicar porque não conhecemos os outros atributos. Ocorre que, se nossa mente não fosse ideia apenas de nosso corpo, mas também das demais infinitas expressões que ele tem na substância, ela teria ideia dos infinitos atributos ao mesmo tempo e no mesmo sentido. Isso implicaria que a concepção de um atributo implicaria a concepção de outro. Ora, como os atributos são simples e devem ser concebidos um sem a mediação dos outros, não é possível que um modo de um atributo esteja conectado causalmente a um modo de outro atributo. Assim, enquanto o pensamento reproduz a ordem e conexão dos modos extensos ele reproduz apenas a ordem e conexão dos modos extensos, já quando reproduz a ordem e conexão de um outro atributo, ele deve igualmente restringir-se a esse outro atributo. Caso contrário, uma ordem estaria interferindo na outra e, isso sim, entraria em contradição com a tese do paralelismo.

Mas como isso se relaciona aos dois aspectos da ideia? Em que medida isso traz à luz um aprofundamento da tese do paralelismo? Ocorre que, no nível de análise que nos dá o paralelismo ontológico, somos forçados a concluir que não há

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

nenhuma hierarquia entre os atributos. Todos devem ser paralelos entre si e expressarem uma ordem e conexão comuns entre todos os seus elementos. Entretanto, ao analisarmos com mais atenção o corolário da proposição que estabelece o paralelismo, seremos capazes de perceber que o atributo pensamento possui uma diferença em relação aos demais. Diferença que não fere o paralelismo ontológico. Vejamos este corolário:

> Corolário. Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus. (EII prop.7 corol.)

Ao afirmar que a potência de Deus de pensar é igual a sua potência de agir, Spinoza acaba por conceder uma potência superior ao pensamento em relação aos demais atributos. Por conhecermos apenas a extensão, para além do pensamento, talvez tenhamos em mente que a potência de agir de Deus, nesta passagem, se refira apenas a este atributo. Entretanto, a potência de agir de Deus é absolutamente infinita e é constituída pelos infinitos atributos. Contudo, apenas o atributo pensamento é capaz de pensar essa infinita potência. Isso se dá porque é da natureza do pensamento representar objetivamente o que existe formalmente.

Ora, como vimos pela tese da distinção formal, as formas são todos os atributos. Seu aspecto objetivo é sua existência enquanto representada pelo atributo pensamento, o qual, por também ser um atributo, não deixa de ter seu próprio aspecto formal. Assim, por sua natureza representacional, o pensamento deverá constituir uma ideia para cada efeito que se segue da potência infinita de Deus. Mas, como cada atributo é independente dos demais, cada uma dessas ideias não deriva de seus objetos, mas da ideia que representa o objeto que a causou no seu respectivo atributo. Dessa forma, o atributo pensamento não só apresenta a mesma ordem e conexão que todos os demais atributos, tese que agora passamos a denominar paralelismo ontológico. Mas também deve conter uma ideia para cada modo que há em Deus, representando objetivamente o que este modo é, em si, formalmente, tese que doravante chamaremos de paralelismo epistemológico.

Como vimos no corolário da proposição 7 da parte II e na resposta a Tschirnhaus, na carta 66, era assim que Spinoza concebia a especificidade do atributo pensamento. A noção de pensamento carrega em si sua função

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

representativa. Recapitulemos as conclusões a que chegamos aqui a partir de uma citação de Deleuze:

> De um lado, todos os atributos são iguais; mas isso deve ser compreendido relativamente à potência de existir e agir. Por outro lado, essa potência de existir é apenas uma metade do absoluto; a outra metade, igual a essa, é uma potência de pensar: é relativamente a esta segunda potência que o atributo pensamento goza de privilégios. Sozinho ele condiciona uma potência igual àquela que todos os atributos condicionam. (DELEUZE, 2017, p.130)

Podemos agora compreender em que sentido Gleizer chamava a assimetria entre os atributos e o pensamento de uma anterioridade lógica dos demais atributos sobre o pensamento. É que, por sua própria natureza, o pensamento representa objetivamente alguma realidade formal. Como esta representação é um efeito do conceito mesmo de pensamento, nada mais justo que chamarmos a anterioridade que daí deriva de lógica. Com isso encontramos o primeiro aspecto da ideia, sua função representativa. Passemos, portanto, ao outro aspecto das ideias, o aspecto lógico-expressivo.

Até aqui, avaliamos o conteúdo objetivo das ideias e vimos como ele se vincula à realidade formal do pensamento. É por sua natureza enquanto pensamento que ele representa objetivamente os modos dos demais atributos em suas ideias. Eis o paralelismo epistemológico. Compreender este nível do paralelismo nos remeteu a uma distinção relevante para Spinoza, aquela que existe entre a realidade objetiva e a realidade formal de algo. Enquanto a realidade formal diz respeito à forma da qual a coisa considerada é constituída, o atributo que a exprime, sua realidade objetiva diz respeito à maneira pela qual a coisa é representada objetivamente no pensamento.

Assim, resta claro que o aspecto representativo da ideia está associado à sua realidade objetiva e ao paralelismo epistemológico. Mas o que dizer da realidade formal do pensamento? O que constitui a forma das ideias? Ora, a forma que constitui as ideias enquanto modos é justamente o atributo pensamento. Como vimos pela tese da univocidade, atributos e modos têm formas comuns. São estas as formas comuns que constituem a sua realidade formal. Mas dizer que um determinado modo compartilha da forma de seu atributo não nos parece avançar muito em nossa questão. Afinal, como todas as ideias são modos do pensamento, todas teriam exatamente a mesma forma. A chave para compreender o que justifica,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

dentro do próprio pensamento, a diversidade das ideias é o outro momento do paralelismo, o que já vimos antes, o paralelismo ontológico.

Enquanto o paralelismo epistemológico remete à realidade objetiva das ideias e à sua função representativa, o paralelismo ontológico remete à realidade formal das ideias e ao seu aspecto lógico-expressivo. Este aspecto também está presente na resposta de Spinoza a Tschirnhaus. Na verdade, sem o recurso aos dois aspectos da ideia, sua resposta teria sido insuficiente para desmontar a objeção que lhe foi feita. Enquanto o aspecto representativo da ideia mostra que no pensamento deve haver uma ideia para cada modo dos demais atributos, o aspecto lógico-expressivo é responsável por garantir que essas ideias não são a mesma ideia.

Como dissemos, o aspecto lógico expressivo deriva do paralelismo ontológico. Este é o momento do paralelismo pelo qual concluímos que o que acontece no pensamento segue a mesma ordem e conexão do que acontece nos demais atributos. Mas, como cada atributo deve ser concebido sem a mediação dos demais, cada ideia não pode se seguir de seus objetos em outros atributos, mas deve seguir-se de outra ideia no pensamento, ideia esta, que, por sua vez, é causada por ainda outra ideia e assim, infinitamente. Eis o aspecto lógico-expressivo da ideia. Lógico, pois é um aspecto do pensamento. Expressivo, pois indica a maneira pela qual cada ideia é constituída como expressão, efeito ou conclusão de outras ideias no próprio pensamento. Enfim, voltamos – ou melhor, nunca saímos – ao princípio de razão suficiente. Cada ideia tem a forma individual que tem devido às causas ou razões que a colocaram na existência. No vocabulário próprio ao pensamento, podemos dizer que essas razões são as premissas que a implicam como conclusão.

Assim, o aspecto lógico-expressivo da ideia se refere ao fato de que a forma singular de uma ideia é dada por suas causas, e que ela existe como expressão lógica das ideias que a causam, ou implicam. Por aí também podemos ver o início de uma elaboração da noção de demonstração. A demonstração em Spinoza é o correlato mental da causalidade nos demais atributos, seu paralelo ontológico.

Assim, concluímos esta seção. Recapitulemos o que alcançamos até aqui. Não conhecemos os demais atributos porque nossa mente é apenas ideia de nosso corpo extenso. Que a mente tenha uma ideia para cada modo de outros atributos é o que se segue da função representativa da ideia. Ou seja, do fato de que o pensamento expressa objetivamente o que ocorre formalmente nos demais atributos. Eis o paralelismo epistemológico. Que a mente tenha uma ideia diversa para cada modo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

de outros atributos é o que se segue de seu aspecto lógico-expressivo. É porque cada atributo tem uma realidade formalmente distinta dos demais que eles não podem interferir causalmente. Com isso, suas ideias devem ser representadas como se seguindo umas das outras no pensamento sem interferirem nas ideias dos demais atributos. Esse processo lógico no pensamento, pelo qual as ideias se exprimem, causam umas às outras, é o que se segue do paralelismo ontológico. É o processo pelo qual cada ideia ganha sua realidade formal singular, por suas premissas, causas, ou razões, no próprio pensamento. Enfim, apresentamos os dois aspectos da ideia. Veremos que cada um deles é correlato de um dos sentidos da verdade em Spinoza. Como começamos pelo aspecto representativo da ideia, passemos ao conceito de verdade ao qual ele se relaciona diretamente.

2.5.2
A verdade como correspondência

Tal como dissemos a partir de uma citação de Gleizer, para que uma ideia possa ser considerada como verdadeira por Spinoza é preciso que ela satisfaça duas condições. Trataremos agora da condição que se relaciona ao aspecto representativo das ideias, ao paralelismo epistemológico, ao fato de que o pensamento exprime objetivamente tudo o que existe formalmente nos demais atributos. Trata-se de uma versão da teoria correspondentista da verdade. A formulação de Spinoza dessa condição já se encontra entre os axiomas da primeira parte da *Ética*, mais precisamente, em seu sexto axioma: "Uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado" (EI ax.6).

Segundo este axioma, se uma ideia é verdadeira, então ela concorda com seu ideado. Ora, isso quer dizer que a ideia verdadeira é aquela que representa objetivamente o seu objeto. Entretanto, por tudo o que já vimos, podemos concluir que toda ideia representa objetivamente o seu objeto. Afinal, que as ideias tenham uma função representativa é algo que se segue necessariamente da natureza do atributo pensamento, do qual as ideias são modos. Portanto, se toda ideia concorda com seu objeto, aparentemente todas as ideias seriam verdadeiras. De fato, é o que parece sugerir a seguinte demonstração da parte II da *Ética*:

> *Proposição 32*. Todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras. *Demonstração*. Com efeito, todas as ideias, as quais existem em Deus, estão em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> perfeita concordância com os seus ideados (pelo corol. da prop. 7) e, portanto (pelo ax. 6 da P. 1), são todas verdadeiras. C. Q. D. (EII prop.32)

Ora, se a noção de verdade de Spinoza implica que todas as ideias são verdadeiras, parece que ela não servirá de muita coisa. Afinal, a utilidade dessa noção é que possamos diferenciá-la do falso. Discriminando entre verdade e falsidade podemos nos corrigir e nos orientar, tanto cognitivamente quanto praticamente. De fato, uma teoria da verdade que excluísse a possibilidade da falsidade deveria ter mais a dizer sobre como devemos fazer uso de uma tal noção. Entretanto, devemos nos lembrar de que para que uma ideia seja verdadeira, é preciso que se satisfaçam dois requisitos. Este, tomado isoladamente, como vemos, não é capaz de nos permitir distinguir entre o verdadeiro e o falso e, portanto, não pode nos orientar no uso da noção de verdade.

Mas se este é o caso, por que a noção de verdade como correspondência é tão difundida? Por que é essa a noção de verdade da qual estamos acostumados a nos servir rotineiramente, se ela parece ter uma consequência tão desastrosa?

Ocorre que a teoria da verdade em Spinoza não concorda com o uso que fazemos cotidianamente dessa noção. Não apenas porque ela complementa a noção de verdade por correspondência com outro critério. Mas também, porque a própria noção de correspondência em Spinoza é diferente da usual. Tradicionalmente costumamos aplicar a teoria da verdade por correspondência segundo uma interpretação realista. Este realismo pode ser considerado como contendo três elementos, pelo menos um dos quais é rejeitado por Spinoza. Trata-se do princípio do conhecimento. Vejamos como Gleizer elabora este tema:

> Se falamos de consequente exclusão do "princípio do conhecimento" é porque, como mostrou Landim em seus artigos inspirados nos trabalhos de Dummett, o realismo pode ser caracterizado pela conjunção do *princípio de correspondência*: "se um enunciado é verdadeiro, deve haver algo em virtude do qual ele é verdadeiro", do *princípio da bivalência*: todo enunciado é determinadamente verdadeiro ou falso, e do *princípio do conhecimento*: "se um enunciado é verdadeiro, deve ser em princípio, possível conhecer que ele é verdadeiro". E ele comenta este último princípio da seguinte maneira: "obviamente, se existe algo que torna o enunciado verdadeiro (pelo princípio de correspondência), é possível (sem ser necessário) conhecê-lo. Isso significa que o enunciado pode ser verdadeiro, embora não se tenha os meios de reconhecer aquilo que o torne verdeiro… O realismo, na caracterização de Dummett, estabelece um corte entre o fato de um enunciado ser verdadeiro e as razões que permitem considerá-lo como tal, pois é possível que um enunciado seja verdadeiro e não se conheçam as evidências da sua verdade". (GLEIZER, 1999, p.85-86)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

O trecho acima discorre sobre em que consiste o realismo acerca da verdade. Examinemos o que ele diz para melhor compreendê-lo. Trata-se de uma posição acerca da verdade que envolve três elementos. O primeiro deles já vimos representado no axioma 6 da primeira parte da *Ética*, "uma ideia verdadeira deve concordar com seu ideado". Se associarmos este princípio aos outros dois, veremos se processar o dito "corte entre o fato de um enunciado ser verdadeiro e as razões que permitem considerá-lo como tal".

Para chegar a este resultado devemos adicionar ao princípio de correspondência o princípio de bivalência e o princípio do conhecimento. O primeiro diz que, dado um enunciado qualquer ele já é determinadamente verdadeiro ou falso, não havendo uma terceira opção para este enunciado. Já o segundo desses princípios diz que se algo é verdadeiro, podemos, ao menos em princípio, conhecê-lo. Ora, se todo enunciado já é determinadamente verdadeiro ou falso e se o que dá a verdade a um enunciado é sua correspondência ou concordância com seu ideado, dada a verdade de um enunciado qualquer, podemos supor que há um ideado que a ele corresponde, tornando-o verdadeiro. Se, além disso, é possível conhecer que um enunciado é verdadeiro, devemos então concluir que a mera possibilidade de chegarmos a conhecer o ideado que torna o enunciado verdadeiro já é suficiente para considerarmos a legitimidade de se atribuir um valor de verdade a tal enunciado. Afinal, pelo princípio de bivalência ele já é verdadeiro ou falso, mesmo que não saibamos disso. Se for verdadeiro, já há algo que a ele corresponde, e ainda que não tenhamos de fato encontrado esse algo, seria possível encontrá-lo segundo o princípio do conhecimento.

Aí está o corte entre a atribuição de verdade a uma ideia e termos de fato boas razões para tal. Afinal, pelo princípio de conhecimento, basta que seja possível encontrar essas razões, para considerar que é legítimo tomar um enunciado como verdadeiro. Ora, temos aí dois problemas para a compreensão de Spinoza. Primeiramente, não há nada de possível que já não seja atual, tal como vimos a partir da noção de necessitarismo radical. Portanto, se todo possível é atual, não pode haver um corte entre a verdade de um enunciado e a possibilidade de determinar se ele é o caso, posto que esta possibilidade, se for real, já estaria atualizada. Além disso, vemos que a maneira pela qual o realismo compreende o princípio de correspondência é que o elemento capaz de garantir a verdade de um

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

enunciado é o objeto ao qual este enunciado se refere. Ora, como vimos, isso não seria possível desde a perspectiva de Spinoza.

Afinal, por mais que os objetos devam corresponder a uma ideia que os representa (pelo paralelismo epistemológico), isso não se dá em virtude de uma relação causal entre o objeto e a ideia (vedado pelo paralelismo ontológico). Logo, mesmo que Spinoza admitisse o princípio de bivalência, ele não poderia admitir o realismo. Assim, se um enunciado é verdadeiro para nós, então os motivos pelos quais chamamos esse enunciado de verdadeiro devem estar atualizados em nós. Além disso, pelo uso que Spinoza faz da noção de correspondência, não é a existência de um objeto que poderá garantir causalmente a propriedade de uma determinada ideia, ainda que esta ideia o represente objetivamente.

Mas se é assim, somos forçados a concluir pela insuficiência da verdade como correspondência. Afinal, por nossa análise, se uma ideia é verdadeira, no sentido correspondentista, os motivos para considerá-la verdadeira já estão dados. Porém, esses motivos não podem ser encontrados no objeto que a ela corresponde, posto que este está impossibilitado de interagir causalmente com ela. Dessa maneira, devemos compreender que a relação entre a verdade e a correspondência em Spinoza não é um bicondicional, mas um condicional simples. Ou seja, se uma ideia é verdadeira, então seu ideado corresponde a ela. Mas que um ideado corresponda a uma ideia não é suficiente para sabermos se ela é verdadeira.

De fato, essa conclusão está de acordo com o pensamento de Spinoza. Para mostrar isso, analisemos um trecho do segundo escólio da proposição 40 da parte II da *Ética*:

> Sejam dados três números, com base nos quais quer se obter um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Os comerciantes não hesitam, para isso, em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro; ou porque não esqueceram ainda que ouviram seu professor afirmá-lo, sem qualquer demonstração, ou porque experimentaram-no, frequentemente, com números mais simples, ou, ainda, por causa da demonstração da prop. 19 do Livro 7 dos Elementos de Euclides, isto é, por causa da propriedade comum dos números proporcionais. Ora, no caso dos números mais simples, nada disso é necessário. Por exemplo, dados os números 1, 2 e 3, não há quem não veja que o quarto número da proporção é 6, e muito mais claramente do que pelas razões anteriores, porque ao perceber, de um só golpe de vista, a proporção evidente que existe entre o primeiro e o segundo, concluímos imediatamente qual será o quarto. (EII prop.40 esc.2)

Neste trecho o objetivo de Spinoza é condensar em exemplos os três gêneros de conhecimento por ele descritos na *Ética*. Convém notar que o resultado dos três

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

gêneros de conhecimento pode acabar por ser o mesmo, embora difiram nos procedimentos pelos quais alcançam este resultado. Apesar de Spinoza oferecer mais do que três procedimentos, veremos como os dois primeiros se identificam e são seguidos ainda por mais dois, diversos deles e entre si. A questão aqui é estabelecer o que chamamos de "regra de três" pela qual podemos determinar um quarto número proporcional a um terceiro, a partir de outros dois números já conhecidos.

Os dois primeiros procedimentos dependem da experiência sensível e da memória. Os comerciantes, diz Spinoza, podem resolver uma regra de três ou por terem visto seu professor ensinando-a e se lembrarem disso, ou por terem experimentado a eficácia dessa regra outras vezes e se lembrarem que ela funciona. Tudo isso se enquadra no primeiro gênero de conhecimento, a única fonte de falsidade para Spinoza[127]. Elaboraremos adiante por que razão este conhecimento não alcança a verdade.

Já o segundo procedimento seria afirmar a proporção devido ao conhecimento da demonstração euclidiana que estabelece a propriedade comum entre os números proporcionais. Como veremos adiante, propriedades comuns determinam o segundo gênero de conhecimento. Por fim, como último procedimento, estaria o exemplo do terceiro gênero de conhecimento. Por este método, basta que se veja qual é a proporção entre o primeiro e o segundo números, para então aplicá-la ao terceiro e, com isso, descobrir o quarto número. Ora, a respeito desses dois procedimentos, Spinoza os considera como legitimadores da atribuição do valor de verdade de um enunciado. Não se pode dizer o mesmo dos dois primeiros.[128]

Vemos, portanto, que mesmo que todos os procedimentos gerem o mesmo resultado, isso é insuficiente para afirmar que podemos saber se todos os resultados são verdadeiros. A ideia verdadeira a respeito do número proporcional correto pode estar em correspondência com o número descoberto pelos dois primeiros procedimentos. Entretanto, isso não é suficiente para considerarmos esses métodos como legitimadores da atribuição de verdade a esse resultado. Assim, fica claro que é preciso conhecer a segunda condição da verdade. Apenas de posse dela

[127] *Proposição 41*. O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo gênero e o de terceiro é necessariamente verdadeiro. (EII prop.41)
[128] *Proposição 42*. O conhecimento de segundo e de terceiro gênero, e não o de primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso. (EII prop.42)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

poderemos determinar em virtude do que se pode saber que um enunciado é verdadeiro, para além do fato de que ele corresponde a seu objeto.

2.5.3
A verdade como adequação

Passemos, enfim, à segunda condição da verdade em Spinoza. Tal como anunciamos, enquanto a primeira estava relacionada ao paralelismo epistemológico e ao aspecto referencial da ideia, esta segunda está relacionada ao paralelismo ontológico e ao aspecto lógico-expressivo da ideia.

Como vimos, o aspecto lógico-expressivo das ideias se relaciona ao fato de que elas derivam causalmente de outras ideias, as quais podemos tomar como suas premissas, com relação às quais elas seriam as conclusões. A demonstração, como paralelo ontológico do processo causal no pensamento, pode ser compreendida, portanto, como o procedimento de justificação da verdade de uma ideia. Como este procedimento justifica a ideia na mesma medida em que a produz, encontramos aí a razão pela qual ele sutura o corte que o realismo estabelecia entre sabermos que uma ideia é verdadeira e o fato mesmo de que ela é verdadeira. Resumindo: justificar uma ideia será o mesmo que produzi-la.

Dessa maneira, quando tivermos acesso a uma ideia que produzimos, já estaremos de posse do conhecimento de sua verdade e das causas que justificam a atribuição dessa verdade a ela. Mas se é assim, parece mais uma vez que não haveria lugar para a falsidade. Se a própria produção das ideias garante a sua verdade, como elas poderiam ser falsas? E se não há falsidade, que uso temos para a verdade?

Que a falsidade ainda não tenha aparecido em nosso raciocínio se deve ao fato de estarmos instalados ainda na perspectiva divina. Relembremos a proposição que dá a entender que todas as ideias são verdadeiras. Examinando-a atentamente veremos qual o elemento relevante para que ainda não tenhamos topado com a falsidade.

> *Proposição 32*. Todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras. *Demonstração*. Com efeito, todas as ideias, as quais existem em Deus, estão em perfeita concordância com os seus ideados (pelo corol. da prop. 7) e, portanto (pelo ax. 6 da P. 1), são todas verdadeiras. C. Q. D. (EII prop.32)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

De fato, esta proposição não afirma que todas as ideias são verdadeiras incondicionalmente. Ela afirma que as ideias são verdadeiras enquanto estão referidas a Deus. Portanto, devemos depreender daí que se há alguma maneira de as ideias serem falsas, isso deve ocorrer enquanto elas estão referidas a outra coisa. Ora, além de Deus só há os modos. Esses podem ser finitos ou infinitos. Como vimos, a ideia verdadeira sempre corresponde ao seu ideado e é produzida por suas premissas. Quaisquer ideias, sejam finitas ou infinitas, tomadas corretamente, correspondem aos seus objetos nos demais atributos. Já a respeito da relação às premissas, no caso das ideias que são modos infinitos, podemos afirmar que elas sempre estão conectadas a suas premissas. Afinal, todos estes são eternos, de maneira que estão sempre em contato com seus respectivos efeitos e causas. Portanto, se há um lugar para a falsidade, ele deve ser a finitude.

Com efeito, nós, como seres finitos, podemos ter – e de fato temos – uma miríade de ideias falsas. Se as ideias são verdadeiras enquanto estão referidas a Deus, é apenas enquanto estão referidas a nós que podem ser falsas. Para compreender, portanto, em que consiste a falsidade para Spinoza e, também para clarificar melhor seu conceito de verdade, convém citar o trecho onde Gleizer exibe a relação que, segundo Spinoza, temos com Deus.

> Com efeito, Deus produz necessariamente a ideia de sua essência, isto é, de seus infinitos atributos, e de tudo o que resulta necessariamente dessa essência, a saber, a infinidade absolutamente infinita dos seus modos (EIIpr.3). A mente humana, por sua vez, é a ideia de um desses modos, a saber, o corpo humano (EIIpr.13). Assim, a relação entre a mente humana e a ideia de Deus se caracteriza como sendo aquela existente entre a parte e o todo, o subconjunto e o conjunto total das ideias. (GLEIZER, 1999, p.111)

A partir da compreensão da relação entre a mente humana e o intelecto infinito de Deus como uma relação de parte e todo, Gleizer lista quatro propriedades do conhecimento para Spinoza. Como essa lista sintetiza com clareza o que é preciso compreender para resolvermos tanto o enigma da falsidade, quanto o da natureza precisa da segunda condição da verdade para Spinoza, convém citar e comentar cada uma dessas quatro propriedades.

> 1ª) O que significa dizer que a mente humana conhece algo: "Quando dizemos que a mente humana percebe tal ou tal coisa, não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto se explica pela natureza da Mente humana, ou constitui a essência da Mente humana, tem tal ou tal ideia (...)". (GLEIZER, 1999, p.111)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Como a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus, na medida em que ela tem uma ideia qualquer, essa ideia também será parte do intelecto infinito de Deus. Ora, é por isso que, enquanto Deus se explica pela mente humana, nós percebemos essa mesma ideia. Ademais, já que não foi preciso abordar o conteúdo dessa ideia para alcançar esta conclusão, devemos considerar que o mesmo vale para todas as ideias que a mente humana possa ter, sejam elas verdadeiras ou não. Vejamos a próxima propriedade do conhecimento humano.

> 2ª) O que significa dizer que a mente humana ignora algo: a mente humana ignora tudo aquilo que Deus conhece não enquanto ele se explica pela natureza da mente humana, mas enquanto ele constitui somente a essência de outras mentes. (GLEIZER, 1999, p.111)

Aqui é preciso compreender que a ignorância se distingue da falsidade. Enquanto o falso é tomar como sendo o caso algo que não é o caso, o que se ignora é simplesmente aquilo sobre o qual não se tem notícia, isto é, aquilo que não conhecemos nem bem, nem mal, mas apenas desconhecemos. Isso ocorre quando aquilo que ignoramos está em Deus na medida em que ele não se explica por nossa mente. Ou seja, aquilo que é pensado por mentes que não são as nossas não é de nosso conhecimento. Vamos à terceira propriedade.

> 3ª) O que significa dizer que a mente humana conhece algo inadequadamente ou parcialmente: a mente humana conhece algo inadequadamente quando "Deus tem tal ou tal ideia, não somente enquanto constitui a essência da Mente humana, mas enquanto tem também, conjuntamente com a Mente humana, a ideia de uma outra coisa (...)". (GLEIZER, 1999, p.111-112)

Neste trecho, encontramos os elementos para definir a falsidade, ainda que este termo não figure explicitamente nele. É que todas as ideias falsas para Spinoza são ideias inadequadas[129]. Mas o que são ideias inadequadas? Ora, são justamente aquelas ideias que misturam aspectos de mais de uma mente. Como vimos e veremos com mais clareza adiante, a segunda condição da verdade é que a ideia verdadeira esteja conectada às suas premissas. Quando temos ideias que não estão inteiramente em nossa mente, isto é, ideias que Deus possui não apenas enquanto exprime a nossa mente, mas também enquanto exprime outras mentes, as premissas

[129] "(...) Dissemos, no esc. prec., que pertencem ao conhecimento de primeiro gênero todas aquelas ideias que são inadequadas e confusas; e, como consequência (pela prop. 35), esse conhecimento é a única causa de falsidade (...)." (EII prop.41)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

de nossas ideias ficam fora de nós. Com isso, para nós, essas ideias se tornam inadequadas, mutiladas e confusas. Assim, não somos capazes de determinar sua verdade. Consideremos, enfim, a quarta propriedade, que versará mais diretamente sobre o conceito de verdade.

> 4ª) O que significa dizer que a mente humana conhece algo adequadamente ou completamente: a mente humana conhece algo adequadamente quando Deus conhece essa coisa enquanto constitui somente a essência da mente humana, e não enquanto ele possui, conjuntamente com a mente humana, a ideia de uma outra coisa. (GLEIZER, 1999, p.112)

Assim como no trecho anterior, que não citava o termo "falsidade", também est e fala sobre verdade, ainda que este termo não apareça[130]. Assim como relacionamos a falsidade à inadequação, devemos relacionar a verdade à adequação. Este é o nome da segunda condição da verdade para Spinoza. Temos ideias adequadas, isto é, verdadeiras, quando as produzimos unicamente por nossa mente. Ou, dito de outro modo, temos ideias verdadeiras quando Deus as tem na medida em que é explicado exclusivamente por nossa mente. Isso porque, quando produzimos as ideias apenas por nós mesmos, as causas, ou premissas da ideia, se encontram com ela. Com isso, trata-se de uma ideia justificada e, portanto, de uma ideia que sabemos ser verdadeira.

A partir dessas quatro propriedades conseguimos resolver o enigma da falsidade e também pudemos dar um passo a mais na direção do conhecimento da segunda condição da verdade para Spinoza. Para que haja ideias falsas é preciso que haja mentes finitas. Com isso, as premissas que justificam essas ideias se encontram fora delas. Apesar de estarem fora de nossa mente, essas premissas continuam presentes na mente divina, a qual, por sua vez, conhece adequadamente todas as ideias que existem, afinal, são todas por ela produzidas. É por isso que podemos ter ideias falsas ainda que Deus só possa ter ideias verdadeiras.

As quatro propriedades do conhecimento que elencamos foram retiradas da apreciação de a mente humana ser uma parte do intelecto infinito de Deus. Esta maneira de colocar a relação entre a mente humana e o intelecto divino, entretanto, é neutra com relação ao atributo. Isso quer dizer que em todos os atributos podemos

[130] "(...) Dissemos, além disso, que pertencem ao conhecimento de segundo e de terceiro gênero aquelas ideias que são adequadas, e portanto (pela prop. 34), este conhecimento é necessariamente verdadeiro (...)." (EII prop.41)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

encontrar esta relação de parte-todo. Como, entretanto, estamos interessados no aspecto do conhecimento, convém traduzir esta descrição neutra para um vocabulário lógico, próprio ao pensamento. Desta maneira, conseguiremos entender melhor o que está em jogo aí diante do que nos interessa. Para isso, não será necessário que realizemos esta tradução, Gleizer já se encarregou disso:

> Designemos o conjunto total [a ideia da essência de Deus e de tudo o que se segue dela] pela letra *T*. A mente humana que será designada por *M*, é um subconjunto desse conjunto total. Enfim, seja *p* um objeto ou acontecimento qualquer. Podemos agora traduzir as fórmulas ontológicas expostas acima da seguinte maneira:
> 1ª) O que significa dizer que *M* conhece *p*: dizer que *M* conhece ou percebe *p* significa dizer que a ideia de *p* é um elemento de *M*.
> 2ª) O que significa dizer que *M* ignora *p*: dizer que *M* ignora *p* significa dizer que a ideia de *p* não é um elemento de *M*.
> 3ª) O que significa dizer que *M* conhece inadequadamente ou parcialmente *p*: A ideia de *p* é inadequada em *M* se e somente se ela não pode ser deduzida apenas de outros elementos (outras ideias) de *M*, mas, para sua dedução, é necessário conjugar ideias de *M* com ideias de *T* que não são elementos de *M*.
> 4ª) O que significa dizer que *M* conhece adequadamente ou completamente *p*: A ideia de *p* é adequada em *M* se ela pode ser deduzida exclusivamente a partir de outras ideias que são elementos de *M*, e que se explicam, elas também, exclusivamente a partir de *M*. (GLEIZER, 1999, p.114-115)

Assim, avaliemos cada uma das traduções para tornar ainda mais explícito o seu conteúdo. A letra *T* representa o conjunto universo, ou seja, aquele no qual estão contidos todos os conjuntos e elementos relevantes para nossa análise. A letra *M* representa um subconjunto próprio de *T*. Ou seja, *M é* um conjunto cujos elementos estão integralmente em *T*, embora haja outros elementos em *T* que não pertencem a *M*. Por fim, tomemos *p* como uma variável que representa uma ideia qualquer. Assim, *p* é conhecido por nós se é um elemento tanto de *T* quanto de *M*. Já quando ignoramos *p* é porque ele está contido num subconjunto de *T* distinto de *M*. Quando afirmamos que conhecemos *p* parcialmente, isso se dá porque não somos capazes de deduzir *p* apenas de outros elementos que temos em *M*, mas será preciso também recorrer a elementos exteriores a *M*, portanto, de outros subconjuntos de *T*. Enfim, temos um conhecimento adequado e verdadeiro de *p* quando temos em *M* tudo o que é preciso para deduzir *p*, sem que seja preciso recorrer a nada de exterior a *M*.

De tudo isso, podemos retirar mais uma propriedade interessante das ideias. Seu conteúdo é relativo. Dizemos isso porque as mesmas ideias que são falsas para nós, são verdadeiras para Deus. Afinal, uma mesma ideia *p* pode estar contida em nossa mente e na mente divina. Entretanto, se em nossa mente ela não encontra os

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

elementos a partir dos quais pode ser deduzida, devemos concluir que temos dela um conhecimento inadequado e que para nós ela não é verdadeira. Já em Deus, essa mesma ideia *p* encontrará elementos que a justifiquem, sendo, portanto, adequada e verdadeira (como aliás, devem ser todas as ideias divinas). Ora, se as propriedades das ideias variam conforme o conteúdo da mente considerada, parece que elas tiram seu próprio conteúdo de sua relação com as demais ideias. Como diz Gleizer:

> O fato de que uma mesma ideia possua diferentes características em função de suas diferentes relações com as ideias presentes em *M* e *T* levou recentemente alguns intérpretes a sustentarem que a exigência causal-dedutiva da representação verdadeira constitui uma versão da tese do holismo semântico, segundo a qual o conteúdo dos estados mentais, no caso de Espinosa, das ideias, seria determinado por sua relação com outros estados mentais presentes na mente, sendo que o caráter relacional desses conteúdos conduziria à exclusão de "unidades de sentido invariáveis", ou ainda de "enunciados atômicos" no sistema espinosista. (GLEIZER, 1999, p.116)

Entre os proponentes dessa tese, Gleizer destaca Della Rocca, que a defendeu em seu livro *Representation and the Mind-Body problem in Spinoza*. Dessa maneira, passaremos a avaliar a tese do holismo semântico, verificando se ela é ou não adequada para descrever a postura de Spinoza. Além disso, vejamos o que mais podemos aprender a respeito de seu conceito de verdade e demonstração a partir destas considerações.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.5.4
Della Rocca defende o holismo semântico

No quarto capítulo da obra supracitada, o comentador parte da constatação da variabilidade do conteúdo das ideias em diferentes mentes, segundo Spinoza, e acaba por chegar a uma versão do holismo semântico. Vejamos os passos pelos quais ele estabelece esta tese.

Inicialmente, assim como notamos com Gleizer, Della Rocca constata que há uma variação no conteúdo de determinadas ideias na medida em que podem estar na mente humana ou na mente divina. Dessa maneira, para descobrir o que justifica essa variação, ele se volta para procurar uma diferença relevante entre essas duas mentes que possa explicar este fato. Após considerar uma diferença, que ele chama de D1 e que lhe parece insuficiente para explicar esta variação, ele propõe como diferença relevante entre a mente humana e a divina a chamada D2:

> Para uma dada ideia que está tanto na mente divina quanto na mente humana e é paralela ao modo extenso *e*, a mente divina contém ideias que representam para ela não confusamente todas as infinitas causas finitas de *e*, já a mente humana não contém ideias que representam para ela não confusamente todas essas causas. (DELLA ROCCA, 1996, p.70)[131]

Com efeito, parece-nos uma diferença relevante para explicar porque as mentes humana e divina podem perceber uma mesma ideia com um conteúdo distinto. Como dissemos antes, em nós pode haver ideias não justificadas, isto é, apartadas de suas causas. Já em Deus, todas as causas estão contidas e, portanto, as ideias serão sempre adequadas. Ora, isso deve valer também para as mesmas ideias que em nós aparecem como inadequadas. Assim, há uma variação no conteúdo de uma ideia a depender da mente em que está.

Nesse sentido, partindo de D2 já pudemos explicar por que razão o conteúdo de uma ideia pode variar conforme a mente considerada. Entretanto, se esta explicação foi possível é porque não recorremos apenas a D2. Para tal, também nos valemos do que chamamos de segunda condição da verdade, ou da ideia de verdade como adequação. Della Rocca fará um raciocínio parecido com este que fizemos para explicar esta variação no conteúdo das ideias. Portanto, deverá fornecer ainda outra premissa além de D2 para completá-lo. A premissa que o comentador oferece é o que ele chama de RC, ou requisição causal para o conhecimento "não confuso" para usar seus termos. Vejamos o que diz RC: "(RC) Para que a mente tenha uma ideia não confusa de x, essa mente deve ter uma ideia não confusa da causa finita de x, c'" (DELLA ROCCA, 1996, p.70)[132].

Essa formulação da requisição causal ainda parece insuficiente para Della Rocca. Isso ocorre porque, enquanto a causa *c* de x está mencionada, as causas do próprio *c* não estão. Por isso, o comentador propõe uma versão mais explícita dessa requisição, que ele acredita ser implicada pela primeira. Trata-se da (RCI). A nova letra na sigla responde pelo conceito de "iterado". Dizemos que algo é iterado na medida em que apresenta uma operação que pode ser indefinidamente aplicada ao resultado de uma operação de mesmo tipo. Ora, assim é o processo de causalidade.

[131] Tradução nossa; no original: For a given idea that is both in God's mind and the human mind and is parallel to extended mode e, God's mind contains ideas that unconfusedly represent to it all of e's infinitely many finite causes, and the human mind does not contain ideas that unconfusedly represent to it all of these causes.

[132] Tradução nossa; no original: (CR) In order for a mind to have an unconfused idea of x, that mind must have an unconfused idea of x's finite cause, c.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

De fato, se para ter a ideia não confusa de x tenho de ter a ideia de sua causa *c*, por iteração, também precisarei ter a ideia não confusa da causa de c, c, e assim por diante, infinitamente. Baseado num raciocínio desse tipo, Della Rocca apresenta: "(RCI) Para que uma mente tenha uma ideia não confusa de x, essa mente deve ter ideias não confusas de todas as causas finitas de x (não importa o quão remotas)" (DELLA ROCCA, 1996, p.71)[133].

A partir dessa tese e de D2, já seria possível explicarmos a variação no conteúdo de uma mesma ideia com relação às mentes que ela ocupa. Entretanto, para que este argumento fosse sólido, primeiro deveríamos justificar suas premissas. Ora, D2 estabelece que Deus contém infinitas ideias que representam os modos extensos. Podemos estabelecer isso com base na tese do paralelismo epistemológico que elaboramos mais cedo nesta seção. Já para estabelecer a requisição causal iterada, exporemos o raciocínio de Della Rocca. Adiantamos que veremos alguns problemas a partir dele. Entretanto, explorando estes problemas, seremos capazes de compreender ainda melhor os conceitos de verdade e demonstração para Spinoza, o que torna valioso apresentá-lo.

Como Della Rocca constrói seu argumento de uma maneira truncada, preferimos reconstruí-lo e mostrá-lo de forma esquemática, facilitando sua compreensão. Apesar disso, deixaremos nas notas o argumento completo e a tradução que elaboramos deste trecho para conferência[134]. Enfim, vamos à reconstrução do argumento.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[133] Tradução nossa; no original: (ICR) In order for a mind to have an unconfused idea of x, that mind must have unconfused ideas of all of x's finite causes (no matter how remote).

[134] "Uma maneira mais detalhada de mostrar que Spinoza aceita a requisição causal é mostrar que não é possível no sistema de Spinoza ter uma ideia não confusa de um objeto particular e ainda assim não ter ideias não confusas das causas desse objeto. Digamos que a ideia 1 é (enquanto está na mente M) uma ideia não confusa de um objeto particular. (Por ora, não especificarei de qual objeto ela é uma ideia não confusa.) Agora, como vimos no capítulo 3, para Spinoza, a confusão é coextensiva a ser causado de fora e (o que pode ser chamado de) não confusão é coextensivo a não ser causado de fora. Então podemos dizer que a ideia 1 não é causada de fora da mente M. Outra conclusão a que chegamos no capítulo anterior era de que uma ideia que não é causada de fora de uma mente particular sem confusão representa (enquanto está nessa mente) sua contraparte extensa. Então, a ideia 1 representa sem confusão (enquanto ela está na mente M) sua contraparte extensa, *e*. O mesmo ponto se aplicaria para cada uma das ideias que causam a ideia 1. Já que essas ideias também não são causadas de fora da mente M, elas também (enquanto estão na mente M) representam sem confusão suas contrapartes extensas. Dada a tese do paralelismo, a contraparte extensa da causa da ideia 1 é a causa, c, de *e* (a contraparte extensa da ideia 1). A contraparte extensa da causa da causa da ideia 1 é a causa, c', de c, e assim por diante. Logo, já que, como acabamos de ver, cada uma dessas ideias (enquanto está na mente M) representa sem confusão sua contraparte extensa, podemos dizer que a ideia que causa a ideia 1 representa sem confusão (enquanto está na mente M) c, e a causa dessa ideia representa sem confusão (enquanto está na mente M) c', e assim por diante. Logo, da suposição de que uma ideia representa sem confusão um objeto particular (enquanto ele está

Della Rocca começa por apresentar a tese que ele quer demonstrar, tomando-a como uma tese equivalente a (RCI). Trata-se do seguinte: "não é possível no sistema de Spinoza ter uma ideia não confusa de um objeto particular e no entanto não ter ideias não confusas das causas desse objeto". Reescrevamos essa tese de maneira positiva: segundo Spinoza, é impossível ter uma ideia adequada de um objeto particular sem ter ideias adequadas das causas desse objeto. Após apresentar a tese que visa demonstrar, Della Rocca apresenta quatro premissas que irá utilizar para demonstrá-la.

Para melhor compreender as premissas elencadas, as colocamos numa linguagem mais simples. Vejamos cada uma delas:

(1) Ter uma ideia inadequada é ter uma ideia causada de fora.

(2) Ter uma ideia adequada é ter uma ideia causada de dentro.

(3) Uma ideia adequada é verdadeira, ou seja, representa corretamente sua contraparte extensa.

(4) O objeto representado por uma ideia tem como causa o objeto representado pela ideia que a causa.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

numa certa mente), nós derivamos a conclusão de que aquela mente também contém ideias sem confusão de cada uma das causas daquele objeto. Logo, para Spinoza, seria impossível para uma dada mente ter uma ideia sem confusão de um objeto particular sem ter ideias não confusas de cada uma das causas deste objeto. Uma tal conclusão é equivalente à requisição causal da representação." (DELLA ROCCA, 1996, p.71); Tradução nossa; no original: A more detailed way of showing that Spinoza accepts the causal requirement is to show that it is not possible in Spinoza's system to have an unconfused idea of a particular object and yet not have unconfused ideas of that object's causes. Let's say that idea 1 is (insofar as it is in mind M) an unconfused idea of a particular object. (For the moment, I will not specify what object it is an unconfused idea of.) Now, as we saw in chapter 3, for Spinoza, confusion is coextensive with being caused from outside and (what might be called) non-confusion is coextensive with not being caused from outside. Thus we can say that idea 1 is not caused from outside mind M. Another conclusion we reached in the preceding chapter was that an idea that is not caused from outside a particular mind unconfusedly represents (insofar as it is in that mind) its extended counterpart. Thus idea 1 unconfusedly represents (insofar as it is in mind M) its extended counterpart, e. The same point would apply to each of the ideas that cause idea 1. Since these ideas are also not caused from outside mind M, they too would (insofar as they are in mind M) unconfusedly represent their extended counterparts. Given the thesis of parallelism, the extended counterpart of the cause of idea 1 is the cause, c, of e (the extended counterpart of idea 1). The extended counterpart of the cause of the cause of idea 1 is the cause, c', of c, and so on. Thus, since, as we just saw, each of these ideas (insofar as it is in mind M) unconfusedly represents its extended counterpart, we can say that the idea that causes idea 1 unconfusedly represents (insofar as it is in mind M) c, and the cause of that idea unconfusedly represents(insofar as it is in mind M) c', and so on. Thus, from the assumption that an idea unconfusedly represents a particular object (insofar as it is in a certain mind), we have derived the conclusion that that mind also contains unconfused ideas of each of that object's causes. Thus, for Spinoza, it would be impossible for a given mind to have an unconfused idea of a particular object without having unconfused ideas of each of that object's causes. Such a conclusion is tantamount to the causal requirement on representation.

Dadas essas premissas; a mente: M; a ideia adequada e finita: 1; sua contraparte extensa *e*; a causa desta contraparte: *c*; a causa da causa desta contraparte: *c'*; Della Rocca argumenta:

I. Suponha que a mente M tenha a ideia adequada e finita 1.

II. Logo, essa ideia é causada de dentro. [Por (2)]

III. Logo, a mente M contém todas as causas de 1. (Já seria o RCI, mas o argumento segue)

IV. Logo, essa ideia 1 representa verdadeiramente a contraparte *e*. [Por (3)]

V. Logo, todas as causas de 1 são verdadeiramente representadas por ideias em M. [Por (4) e (3)]

VI. Logo, a ideia de *c* está em M. [Por (4), (III) e (def. de *c*)]

VII. Logo, a ideia de *c'* está em M. [Por (VI), (III) e (def, de *c'*)]

VIII. Como esse procedimento pode ser iterado infinitamente as ideias e todas as causas de 1 estão em M.

Logo, "(RCI) Para que uma mente tenha uma ideia não confusa de x, essa mente deve ter ideias não confusas de todas as causas finitas de x (não importa o quão remotas). (DELLA ROCCA, 1996, p.71)

O argumento é válido, mas há um problema: ele não pode valer para mentes humanas. Isso porque, dada a conclusão do argumento, a mente M contém infinitas ideias. Ora, uma tal quantidade de ideias não poderia estar na mente humana que é finita. Portanto, M deve ser o intelecto infinito de Deus, ou, pelo menos, alguma mente infinita, que coincidiria com algum modo infinito. Se este é o caso, ainda que (RCI) seja aceita por Spinoza, devemos qualificar esta adesão. A (RCI) só vale para mentes infinitas e, portanto, não se aplica ao conhecimento humano.

Uma primeira pista que podemos identificar neste argumento, para estabelecer porque ele não vale para o conhecimento humano, é sua suposição inicial. A saber: que a mente M tem a ideia adequada de uma coisa finita. Isso porque podemos deduzir da *Ética* que Spinoza deve tomar esta suposição como falsa, caso ela se refira à mente humana. Expliquemos o porquê, por uma análise da proposição 30 da parte II.

> *Proposição 30.* Da duração de nosso corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado. *Demonstração.* A duração de nosso corpo não depende de sua essência (pelo ax. 1), nem tampouco da natureza absoluta de Deus (pela prop. 21 da P. 1). Em vez disso (pela prop. 28 da P. 1), nosso corpo é determinado a existir

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> e a operar por causas tais que, também elas, foram determinadas por outras a existir e a operar segundo uma razão definida e determinada; e essas, por sua vez, por outras, e assim até o infinito. A duração de nosso corpo depende, portanto, da ordem comum da natureza e do estado das coisas. Entretanto, quanto à razão pela qual as coisas são constituídas, existe um conhecimento adequado em Deus, enquanto ele tem as ideias de todas as coisas e não enquanto tem a ideia apenas do corpo humano (pelo corol. da prop. 9). Portanto, o conhecimento da duração de nosso corpo é, em Deus, extremamente inadequado, enquanto ele é considerado como constituindo apenas a natureza da mente humana, isto é (pelo corol. da prop. 11), esse conhecimento é, em nossa mente, extremamente inadequado. C. Q. D. (EII prop. 30)

A proposição acima explica porque não podemos ter um conhecimento adequado da duração de nosso corpo. Suas premissas estão no axioma 1 da parte II, na proposição 21 da parte I e na proposição 28 da mesma parte. Este axioma diz que: "1. A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista" (EII ax.1).

Portanto, como a essência do homem não envolve sua existência, então ela não é capaz de determinar nem o homem à existência, nem a não existência. Sua essência, portanto, é incapaz de determinar a duração de seu corpo, a qual não é nada além de sua continuação indefinida do existir[135]. Também não é Deus, enquanto tomado absolutamente, que pode determinar a duração do corpo humano. Isto é embasado pela proposição 21 da parte I, aquela que explica como o modo infinito imediato se segue da natureza absoluta do atributo. Ora, como ela descreve que tudo o que se segue de Deus absolutamente deve ser eterno e como tudo o que se segue de algo eterno, deve ele mesmo ser eterno, então, também não pode ser o caso que a natureza absoluta de Deus explique a duração do corpo. A duração do corpo humano, portanto, deve ser determinada pela "ordem comum da natureza", isto é, o nexo infinito de causas finitas, descrito pela proposição 28 da parte I. Ora, como não somos capazes de conhecer essas infinitas causas, então, não podemos ter em nós o conhecimento da duração do corpo. Podemos ter apenas um conhecimento muito inadequado disto. O próprio Deus para ter conhecimento dessa duração deve conhecer as infinitas causas que estão em nosso exterior. Nossa mente é insuficiente para realizar esta tarefa.

Ora, Spinoza resolveu mostrar isso a respeito da duração que é uma propriedade dos modos finitos. Entretanto, o filósofo poderia ter escolhido qualquer

[135] Cf. "5. A duração é a continuação indefinida do existir." (EII def.5)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

outra propriedade finita, ou mesmo qualquer modo finito. Isso porque a qualquer modo se pode aplicar o que diz o Axioma 1 a respeito do homem, posto que em nenhum modo a essência envolve a existência. Com isso, devemos concluir que só podemos ter um conhecimento extremamente inadequado da existência de qualquer realidade, na medida em que ela está determinada pela ordem comum da natureza[136].

Assim, somos forçados a concluir que a mente humana não pode ter conhecimento adequado de nenhuma realidade finita. Com isso, vemos que a suposição inicial do argumento de Della Rocca, e, portanto, sua (RCI) não podem se aplicar ao conhecimento humano. Apesar desta consequência aparentemente problemática, o comentador parece ser capaz de alcançar o objetivo proposto, qual seja: apresentar uma justificativa para a variação do conteúdo de uma ideia a depender se ela está na mente humana ou na mente divina. Relembramos os dois enunciados relevantes para construirmos essa justificativa.

> [D2] Para uma dada ideia que está tanto na mente divina quanto na mente humana e é paralela ao modo extenso *e*, a mente divina contém ideias que representam para ela não confusamente todas as infinitas causas finitas de *e*, já a mente humana não contém ideias que representam para ela não confusamente todas essas causas. (DELLA ROCCA, 1996, p.70)
> (RCI) Para que uma mente tenha uma ideia não confusa de x, essa mente deve ter ideias não confusas de todas as causas finitas de x (não importa o quão remotas). (DELLA ROCCA, 1996, p.71)

Ora, por D2 vemos que a mente divina contém as infinitas causas de uma dada ideia que representa um dado corpo *e*, enquanto a mente humana não as contém. Já por (RCI) vemos que para ter uma ideia não confusa de algo é preciso conter as ideias não confusas de todas as suas causas. Sendo assim, a mente divina tem uma ideia não confusa de algo que possui infinitas causas, enquanto a mente humana não possui uma ideia não confusa desse mesmo algo, por não possuir em si todas as ideias não confusas de suas infinitas causas. Está demonstrada a relatividade do conteúdo de uma ideia com respeito às mentes nas quais ela está.

[136] Os modos infinitos também não têm a essência envolvida na existência, de outra maneira seriam substâncias, o que é absurdo. Entretanto, este problema não se aplica a eles, posto que não são determinados pela ordem comum da natureza, mas pela causalidade absoluta de Deus, seja diretamente, caso dos modos infinitos imediatos, seja por meio de uma ou mais mediações, caso dos modos infinitos mediatos, razão pela qual são eternos, mesmo não sendo substâncias.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Tendo feito considerações desta natureza, Della Rocca parte para tentar apresentar uma razão que ele considera tornar (RCI) mais palatável. Trata-se de uma aproximação entre esta tese e a tese do holismo semântico que anunciamos no início desta seção. Diz o comentador que:

> A plausibilidade do holismo mostra que o conteúdo dos estados mentais de alguém é precisamente o tipo de coisa que é relevante para o conteúdo de um estado mental particular que esse alguém tem. Spinoza, por sua aceitação da requisição causal, alcança esta perspectiva chave. A requisição causal encarna uma versão do holismo. Segundo Spinoza, para ter uma ideia com um conteúdo particular, um conteúdo que torne essa ideia uma ideia não confusa de *e*, deve-se ter ideias com certos outros conteúdos; particularmente, o conteúdo dessas outras ideias deve ser de tal modo a permitir à mente representar (sem confusão) as causas finitas de *e*. Uma tal posição cai no escopo do Holismo tal como explicado acima. (DELLA ROCCA, 1996, p. 74)[137]

Aqui Della Rocca considera que a RCI é um caso do holismo e que isso favorece o caso em defesa dela. Para argumentar neste sentido, o comentador busca mostrar como a RCI implica que os conteúdos de uma ideia são dados pelas relações dela com outras ideias na mesma mente. Ora, como esta tese diz que o conteúdo de uma ideia depende de outras ideias na mesma mente, de fato ela se afigura como um caso do holismo. Afinal, ele afirma que é pelas relações de uma ideia com *todas* as demais ideias que ela ganha seu sentido. Daí a palavra *holismo*, que implica a noção de totalidade. Entretanto, pode-se considerar posições mais ou menos fortes do holismo. Isso dependerá de qual totalidade de ideias que se considera relevantes para determinar o conteúdo de uma determinada ideia singular. Qual a força do holismo ao qual Della Rocca adere? Há um trecho a partir do qual podemos depreender que a posição sustentada pelo comentador é o holismo radical. Para esta posição, o conteúdo de cada ideia dependerá do conteúdo de *todas* as ideias que existem. Vejamos:

> Agora considere uma ideia que, de acordo com a tese do pertencimento, está tanto na mente divina quanto na mente humana. Qual é o conteúdo dessa ideia? Ou o conteúdo é diferente na medida em que a ideia está em diferentes mentes, ou o

[137] Tradução nossa; no original: The plausibility of holism shows that the content of one's other mental states is precisely the kind of thing that is relevant to the content of a particular mental state that one has. Spinoza, by his acceptance of the causal requirement, grasps this key insight. The causal requirement embodies a version of holism. For Spinoza, in order to have an idea with a particular content, one that makes the idea an unconfused idea of e, one must have ideas with certain other contents; in particular, the content of these other ideas must be such as to enable the mind to represent (unconfusedly) the finite causes of e. Such a position falls within the scope of holism as explained above.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> conteúdo é o mesmo na medida em que a ideia está em diferentes mentes. Se o conteúdo difere eu direi que ele é variável, e se não difere eu direi que é invariável. Se o conteúdo é invariável, então estamos ameaçados por uma violação da posição holista geral. (DELLA ROCCA, 1996, p. 75)[138]

Neste trecho, o comentador apela para a tese do pertencimento. Apesar de não termos dado um nome a ela, já demonstramos que Spinoza a aceitava. Trata-se da tese segundo a qual a mente humana pertence à, ou está contida na, mente divina. Partindo disso, Della Rocca conclui que se o conteúdo de alguma das ideias humanas for invariável, então a posição holista estará ameaçada. Ora, isso implica dizer que para que o holismo fosse verdadeiro, nenhuma mente particular, ou seja, finita, poderia ter qualquer conteúdo invariável. Apenas a mente divina poderia possuir conteúdos que não se alteram. Como isso mostra o compromisso de Della Rocca com a posição holista radical?

Ora, as ideias de Deus seriam invariáveis na medida em que elas são todas as ideias que há. Nesse sentido, já possuem todas as relações que podem ter e, portanto, seu conteúdo já foi determinado tanto quanto possível por essas relações a outras ideias. Já a mente humana, sendo apenas uma parte mutável do todo, está sempre recebendo e perdendo ideias. Dessa forma, o conteúdo das ideias que possui sempre estará em contato com ideias distintas ao longo do tempo. Com isso, dizer que há um conteúdo invariável na mente humana implicaria que há alguma ideia cujo conteúdo não depende de sua relação com todas as demais ideias. Afinal, poderia ser o caso de que ele dependesse de apenas algumas, que, por sua vez, também seriam invariáveis. Mas, se este fosse o caso, então a posição holista se veria ameaçada. Se Della Rocca considera que qualquer conteúdo invariável para a mente humana implica uma negação do holismo, então é porque o comentador defende a tese de que, para Spinoza, uma ideia qualquer tira seu conteúdo de sua relação com *todas as ideias* que existem.

Entretanto, se é isto que a posição de Della Rocca implica, temos um problema grave. Afinal, como bem demonstra Gleizer:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[138] Tradução nossa; no original: Now consider an idea that, according to the containment thesis, is in both God's mind and the human mind. What is the content of that idea? Either the content is different insofar as the idea is in the different minds, or the content is the same insofar as the idea is in the different minds. If the content differs I will say that it is variant, and if it does not differ I will say that it is invariant. If the content is invariant, then we are threatened with a violation of the general holistic position.

> De fato, se o conteúdo de uma ideia fosse determinado por sua relação com todas as outras ideias presentes na mente, e se não há duas mentes compostas exatamente pelas mesmas ideias, então nenhuma ideia poderia ser invariável, isto é, possuir um conteúdo comum a duas mentes (nem, aliás, a uma mesma mente em dois momentos distintos). O holismo radical conduz a um relativismo semântico que exclui a possibilidade de crenças comuns e duradouras. Ora, essa posição é incompatível com a doutrina espinosista de ideia adequada. (GLEIZER, 1999, p.117)

Realmente, se todas as ideias da mente humana fossem variáveis, então não seria possível para o ser humano ter qualquer conhecimento verdadeiro. Afinal, para Spinoza, como já vimos, o conhecimento verdadeiro está em nós enquanto Deus é explicado apenas pela natureza de nossa mente e, portanto, deve ser invariável seja tomado como estando na mente humana, seja tomado como estando na mente divina. Ora, nesse caso, quando está na mente humana, por sermos finitos, é forçoso concluir que as ideias que constituem esse conhecimento estarão em um certo conjunto finito de relações com outras ideias. Entretanto, na medida em que está na mente divina, esta ideia verdadeira estará em infinitas relações com outras ideias, mas, como ela é verdadeira, seu conteúdo será invariável.

Diante deste argumento devemos concluir dois pontos relevantes. Primeiramente que, apesar de Spinoza de fato defender que algumas ideias têm um conteúdo que se altera conforme a mente a qual pertencem, Spinoza também defende que há ideias cujo conteúdo é invariável e que, se tivermos que dizer que esse conteúdo depende de relações, devemos dizer que depende de algumas, mas não todas. Afinal, se este fosse o caso, como mostramos, nada poderia ser verdadeiro, para nós. Em segundo lugar, devemos reconsiderar o argumento de Della Rocca para estabelecer a RCI. Isso porque, além da suposição que excluía mentes finitas, e portanto, também as humanas, ele acabou por implicar que não há conhecimento verdadeiro possível para nós. Algo que Spinoza claramente nega.

Antes não éramos capazes de compreender a falsidade. Depois, vimos que ela deve estar lotada na finitude. Entretanto, dado nosso esforço para encontrá-la, parecemos ter perdido a verdade de vista. Como o conhecimento verdadeiro é possível para nós? Voltemos ao argumento de Della Rocca. Examinando suas premissas encontraremos o problema e, com a ajuda de Gleizer, seremos capazes de remediá-lo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.5.5
O erro de Della Rocca

Como já vimos que o argumento de Della Rocca era logicamente válido, se sua conclusão implica alguma contradição, o problema deve estar nas suas premissas. Para mostrar que esta é a situação, primeiro mostraremos com clareza a contradição que seu argumento implica. Em seguida, avaliaremos suas premissas buscando qual ou quais delas, apresentam problemas. Assim, seremos capazes de compreender o problema e solucioná-lo.

Comecemos por demonstrar a contradição que é implicada por sua conclusão. Para isso, lembremos mais uma vez desta conclusão: "(RCI) Para que uma mente tenha uma ideia não confusa de x, essa mente deve ter ideias não confusas de todas as causas finitas de x (não importa o quão remotas)" (DELLA ROCCA, 1996, p.71)[139]. Ora, esta conclusão afirma que para que uma mente tenha uma ideia não confusa qualquer, ela deve ter a ideia de todas as causas finitas dessa ideia. Entretanto, pela proposição 28 da parte I, todas as coisas finitas têm infinitas causas. Logo, esta mente não pode ser finita. Aí, não há qualquer contradição, apenas uma restrição do RCI a mentes infinitas. Entretanto, devemos observar que esta tese não se refere a ideias não confusas de mentes infinitas. Isso implica, portanto, que, para que tenhamos qualquer ideia não confusa, isto é, adequada e verdadeira, deveríamos ter infinitas outras ideias. Ora, se esse fosse o caso, o conhecimento verdadeiro seria de todo impossível para nós, que somos finitos. Mas, como vimos, Spinoza considera não só que podemos conhecer a verdade, mas que, quando a conhecemos, o fazemos da mesma forma que Deus faz. Para estabelecer isso, avaliemos duas proposições da parte II da *Ética*, comecemos pela 34:

> *Proposição 34.* Toda ideia que é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira. *Demonstração.* Quando dizemos que existe, em nós, uma ideia adequada e perfeita, não dizemos senão que (pelo corol. da prop. 11), em Deus, enquanto ele constitui a essência de nossa mente, existe uma ideia adequada e perfeita e, consequentemente (pela prop. 32), não dizemos senão que esta ideia é verdadeira. C. Q. D. (EII prop.34)

Aqui, Spinoza demonstra que, se temos uma ideia verdadeira, ela existe em nós da mesma maneira como existe em Deus. Para isso ele se baseia no corolário

[139] Tradução nossa; no original: (ICR) In order for a mind to have an unconfused idea of x, that mind must have unconfused ideas of all of x's finite causes (no matter how remote).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

da proposição 11 da parte II e na proposição 32 dessa mesma parte. Ora, o corolário da proposição 11 estabelece que nossa mente é parte da mente divina.[140] Já a proposição 32, como já vimos, estabelece que todas as ideias são verdadeiras enquanto estão referidas a Deus. Ora, se esse é o caso, então as nossas ideias verdadeiras são numericamente as mesmas ideias verdadeiras de Deus, enquanto ele constitui a nossa mente.

Ainda assim, poder-se-ia objetar-nos que, se não possuíssemos nenhuma ideia verdadeira, a RCI continuaria válida, sem implicar contradições. Entretanto, na proposição 47 da parte II, Spinoza afirma que "a mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus" (EII prop.47). Assim, somos finitos e temos ideias verdadeiras. No entanto, a RCI implica que não podemos ter ideias verdadeiras e ser finitos. Ora, deve haver algo de errado em suas premissas.

Tendo mostrado, enfim, que a (RCI) implica uma contradição, vamos analisar mais uma vez as premissas que a sustentam. São elas:

(1) Ter uma ideia inadequada é ter uma ideia causada de fora.

(2) Ter uma ideia adequada é ter uma ideia causada de dentro.

(3) Uma ideia adequada é verdadeira, ou seja, representa corretamente sua contraparte extensa.

(4) O objeto representado por uma ideia tem como causa o objeto representado pela ideia que a causa.

Podemos agrupar essas premissas duas a duas. As duas primeiras falam a respeito da relação de suas ideias com suas causas, isto é, de seu aspecto lógico-expressivo. As outras duas, falam de seu aspecto representacional, ou seja, ao fato de referirem a algo exterior a elas. À primeira vista, parece que não há nada de errado no primeiro grupo, nem no segundo.

As premissas (1) e (2) reportam o que já havíamos dito a respeito da noção de adequação como justificação. Uma ideia inadequada está apartada de suas premissas, por isso é inadequada, por não ter justificativa. Ser causada de fora quer dizer que ela está numa mente e as suas premissas estão em outra, daí sua inadequação. Já a ideia adequada ocorreria quando as conclusões estão conectadas

[140] Cf. "Corolário. Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus (...)." (EII prop.11 corol.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

às premissas, ou seja, quando ela é causada desde dentro da mente onde está e, portanto, é justificada.

As premissas (3) e (4) remetem ao paralelismo epistêmico e ao paralelismo ontológico. Na premissa (3) devemos concordar que uma ideia verdadeira deve representar seu ideado de outro atributo. Entretanto, a premissa diz mais que isso, pois discorre sobre o acordo entre os dois critérios de verdade, o de correspondência e o de adequação. Ainda não tematizamos explícita e diretamente este tema, mas pedimos a paciência do leitor e informamos que esta premissa nos parece afim ao pensamento de Spinoza. Já na premissa (4) vemos que cada atributo é causalmente independente do outro, portanto, os objetos não causam as ideias que os representam, mas são as próprias ideias que causam umas às outras. Ora, isso já demonstramos claramente. Onde está o problema? Como pode a mente humana conhecer algo adequadamente, sem para isso depender do conhecimento de uma infinidade de causas?

Gleizer virá em nosso socorro, indicando onde está o erro de Della Rocca e apontando o caminho para dirimi-lo.

> Se para possuir uma ideia adequada de *p* fosse sempre necessário possuir as ideias das infinitas causas finitas de *p*, nenhuma mente finita jamais possuiria ideias adequadas. Porém, Espinosa distingue entre a *série infinita das causas finitas, transitivas e mutáveis de p* e a *série finita das causas infinitas, imanentes e eternas de p*. A primeira, constituída pelo *nexo infinito das causas finitas* (EIPr.28), está envolvida na determinação da existência temporal de *p* e na produção de seus efeitos, enquanto a segunda, constituída pela "série das coisas fixas e eternas", isto é, pelos atributos, os modos infinitos (imediatos e mediatos) e as leis neles inscritas, explica a produção da essência eterna de *p*, das propriedades necessárias que resultam dessa essência e das propriedades comuns às coisas. (GLEIZER, 1999, p.119)

Aqui, o comentador concorda com o diagnóstico que fizemos do problema da admissão da (RCI) de Della Rocca. Se fosse preciso ter infinitas ideias para possuir conhecimento verdadeiro, ele jamais seria acessível para nós. Além disso, ele aponta um erro no primeiro grupo das premissas que elencamos acima. Adiante, compreenderemos isso com mais clareza. Pela distinção entre a *série infinita das causas finitas, transitivas e mutáveis* de algo e a *série finita das causas infinitas, imanentes e eternas* de algo, Gleizer mostra que o conhecimento de um certo tipo de realidade é impossível. Já do outro, podemos ter ideias adequadas, posto que não envolveriam um número infinito de premissas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

De fato, em nossa análise das posições de Della Rocca mostramos que seria impossível para uma mente finita como a nossa conhecer adequadamente qualquer coisa finita na duração. As coisas que podem ser conhecidas segundo Gleizer estariam num nexo causal finito, e se refeririam aos atributos e aos modos infinitos, imediatos e mediatos. Esse conhecimento envolveria as leis naturais, as essências das coisas e as propriedades comuns a elas. Ora, quase tudo parece estar de acordo com o que estabelecemos antes. Ao avaliarmos o tratamento de Curley das leis naturais pudemos determinar que elas acabam por coincidir com as essências das coisas. Além disso, por nossa crítica a Gueroult, estabelecemos que os modos infinitos correspondem às essências eternas das coisas singulares. Ora, parece que são justamente essas essências que poderíamos conhecer adequadamente.

Mas, se dissemos que *quase* tudo parece estar de acordo com o que estabelecemos antes é porque há aparentes divergências. Em primeiro lugar, com Melamed, mostramos que deve haver uma quantidade infinita de modos infinitos por atributo. Além disso, Gleizer menciona algo que ainda não estudamos, as ditas "propriedades comuns às coisas". O problema de termos estabelecido que há infinitos modos infinitos por atributo está em saber se isso não nos remeteria novamente à necessidade de conhecer infinitas causas para que fôssemos capazes de conhecimento adequado. Já a questão das propriedades comuns, podemos adiantar que remetem ao que Spinoza chama de noções comuns e são a saída que Gleizer encontra para evitar este nexo infinito de causas no conhecimento verdadeiro. Será que nossa interpretação dos modos infinitos será compatível com esta solução? Antes de avaliar esta compatibilidade, será preciso compreender o que são as ditas noções comuns e como nos permitem ter conhecimento sem depender de uma infinidade de premissas.

2.5.6
Noções comuns e conhecimento finito

O problema que devemos endereçar nesta seção diz respeito à possibilidade do conhecimento para nós. É preciso demonstrar de que maneira podemos conhecer verdadeiramente. Como vimos a partir de Della Rocca, parece que seria necessário possuirmos infinitas premissas para justificar o conhecimento de qualquer coisa finita. Ora, como somos nós mesmos finitos, isso seria impossível. Demonstrar que o conhecimento é possível para nós, passa por demonstrar que poderemos conhecer

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

verdadeiramente sem dependermos de um número infinito de premissas. Ora, Gleizer trata diretamente dessa questão:

> Mas será que toda ideia necessita de premissas? Se fosse assim, parece que nada poderíamos conhecer, pois não podemos tudo demonstrar sob pena de cairmos em uma regressão ao infinito. É preciso chegar a certas ideias que não necessitam de demonstração e que constituem elas mesmas os primeiros princípios de toda demonstração. Essas ideias são precisamente aquelas que Espinosa denomina de *noções comuns* e às quais ele se refere como constituindo "os fundamentos do nosso raciocínio" (EIIPr40). (GLEIZER, 1999, p.121)

Tal como indicamos antes, a saída para que não precisemos conhecer infinitas causas está no conceito das noções comuns. Como Gleizer aponta no trecho acima, essas ideias são o fundamento de nosso raciocínio para Spinoza. Mais que isso, o filósofo considera que estas são ideias verdadeiras, às quais podemos ter acesso, ainda que não sejamos capazes de demonstrá-las. Mas como seria possível para nós garantir que uma ideia é verdadeira sem sua demonstração?

Como vimos, a primeira condição da verdade, que demanda que a ideia verdadeira corresponda a seu objeto, é insuficiente para assegurar a verdade. Além disso, a segunda condição da verdade, a adequação, preconiza que a ideia verdadeira é aquela justificada por suas premissas. Como escapar dessas duas condições? Haveria uma terceira? Não é isso. Ocorre que há certas propriedades que não podemos conhecer inadequadamente. São propriedades que é necessário que conheçamos tais como são. E isso vale mesmo que as premissas que o justifiquem não estejam acessíveis para nós. São as tais noções comuns. Como tudo isso parece bom demais para ser verdade, vejamos como Spinoza justifica que possamos conhecê-las. Ele o faz na seguinte proposição:

> *Proposição 38.* Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente. *Demonstração.* Seja A algo que é comum a todos os corpos e que existe igualmente na parte e no todo de cada corpo. Afirmo que A não pode ser concebido senão adequadamente. A ideia de A, com efeito (pelo corol. da prop. 7), será, em Deus, necessariamente adequada, quer enquanto ele tem a ideia do corpo humano, quer enquanto tem as ideias das afecções do corpo humano, as quais (pelas prop. 16, 25 e 27) envolvem, parcialmente, a natureza tanto do corpo humano quanto dos corpos exteriores; isto é (pelas prop. 12 e 13), essa ideia será, em Deus, necessariamente adequada, enquanto ele constitui a mente humana, ou seja, enquanto tem as ideias que existem na mente humana. A mente, portanto (pelo corol. da prop. 11), necessariamente percebe A de maneira adequada, quer enquanto percebe a si própria, quer enquanto percebe seu próprio corpo ou qualquer corpo exterior; e A não pode ser concebido de outra maneira. C. Q. D. (EII prop.38)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Para melhor compreender esta proposição, reconstruiremos sua argumentação, remetendo nas notas às demais teses às quais ela faz referência. Até agora, Spinoza considerou que as ideias inadequadas acontecem quando recebemos de fora de nós uma ideia, cuja causa desconhecemos. Nestes casos, percebemos uma realidade confusa, isto é, uma realidade que mistura aspectos de nossa própria mente com aspectos da mente de algo exterior[141]. Nessa confusão não podemos determinar qual elemento vem de qual mente, e, portanto, desconhecemos a razão pela qual ele nos aparece de tal maneira. Ademais, como essas mentes são ideias de corpos[142], e como a mente representa tudo o que ocorre em seu respectivo corpo[143], quando isso ocorre temos um conhecimento mutilado e confuso tanto do nosso corpo, quanto daquele que nos afeta[144].

Entretanto, suponhamos que haja no exterior da mente algo *idêntico* a algo que há nela mesma. Algo que duas mentes têm em *comum*. Esta ideia, como todas as demais, será verdadeira em Deus. Mas como é *comum* a todas as mentes, seja a que afeta, seja a que é afetada, então, Deus a representará adequadamente seja enquanto ela constitui a mente divina, seja enquanto ela constitui a mente finita que afeta, seja enquanto ela constitui a mente finita que é afetada. Afinal, Deus representa tudo o que ocorre.[145] Mas como a mente humana é parte da mente divina[146], e Deus representa esta ideia adequadamente, também enquanto ela constitui a mente humana, então a mente humana a perceberá adequadamente.

Um objetor poderia retrucar: mas a mente não perceberia essa ideia misturada com a que veio do corpo exterior? Ora, no caso em que a mente exterior nos imprime uma ideia que já possuímos em nós, essa ideia é apenas reforçada, não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[141] Cf. "*Proposição 16.* A ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior." (EII prop.16)

[142] Cf. "*Proposição 13.* O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo (....) e nenhuma outra coisa." (EII prop.13)

[143]Cf. "*Proposição 12.* Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana (...)." (EII prop.12)

[144]Cf. "*Proposição 25*. A ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior" (EII prop.25); e "*Proposição 27.* A ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano." (EII prop.27)

[145] Cf. "*Corolário*. Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus." (EII prop.7 corol.)

[146] Cf. "*Corolário.* Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus (...)." (EII prop.11 corol.)

aparecendo como uma mistura confusa. Afinal, a mistura supõe elementos heterogêneos, mas este, por nossa suposição inicial, é *idêntico*, comum entre a nossa mente e a mente exterior. Com isso, mesmo que não conheçamos as infinitas causas exteriores que fizeram este elemento chegar até nós, quando ele chega, reconhecemos que, por nós mesmos, teríamos sido capazes de produzi-lo. Afinal, ele já estava em nós. Assim, o encontro com esse algo comum a partir de fora, nos mostra que podemos formar este algo desde dentro. Assumimos assim, um nexo finito de causas, que se inicia com nós mesmos e não depende de um conhecimento infinito.

O objetor poderia prosseguir da seguinte forma: ora, na própria demonstração desta tese, foi preciso arrolar proposições que dizem que percebemos inadequadamente tanto o nosso corpo, quanto o corpo daquilo que nos afeta (proposições 25 e 27 da parte II). Se é assim, então como teremos concebido adequadamente esta propriedade comum a nosso corpo e aos corpos exteriores? Ora, isso ocorre porque o que concebemos adequadamente não é idêntico a nosso corpo, ou ao corpo exterior, mas idêntico a apenas *uma* propriedade que constitui esse corpo e não sua essência completa. É o que Spinoza afirma na proposição 37 da parte II:

> *Proposição 37.* O que é comum a todas as coisas (veja-se, sobre isso, o lema 2), e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular. *Demonstração.* Se negas esta proposição, concebe, se puderes, que isso [que é comum a todas as coisas] constitui a essência de alguma coisa singular, por exemplo, a essência de B. Logo (pela def. 2), isso não poderá existir nem ser concebido sem B. Esta conclusão é, entretanto, contrária à hipótese. Logo, isso não pertence à essência de B e tampouco constitui a essência de uma outra coisa singular. C. Q. D. (EII prop.37)

Como vemos, se esta propriedade comum a todas as coisas não pode ser a essência atual de uma coisa singular na duração. Para demonstrar isso, Spinoza se vale apenas da definição 2 da parte II, rememoremos seu conteúdo:

> 2. Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido. (EII def.2)

Ora, desta definição de essência se segue que a essência é algo que não pode existir a menos que aquilo do que ela é essência exista ao mesmo tempo que ela e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

vice-versa, que a existência a ela correspondente só pode existir enquanto essa própria essência existe. Assim, se a noção comum fosse algo que constituísse a essência de uma coisa singular na duração, ela deveria deixar de existir assim que a coisa da qual ela é essência deixasse de existir. Ademais, se essa é uma coisa singular, finita, é forçoso concluir que ela deixará de existir em algum momento. Mas então, se a noção comum constituísse sua essência ela também deixaria de existir. Ora, isso é absurdo, pois ela está "igualmente na parte e no todo" e não poderia desaparecer apenas pelo perecimento de uma coisa finita. Portanto, que uma propriedade entre na composição da essência de algo, não implica que ela seja idêntica a esta essência, ao menos em se tratando de coisas singulares, isto é, modos finitos na duração.

O objetor poderia ainda protestar contra a ideia de uma noção comum, dizendo que se o conhecimento se operasse a partir dela, não deveríamos depender do encontro com nada de exterior para conhecê-la. Afinal, se ela já existia em nós, poderíamos tê-la conhecido imediatamente. Ora, esse não é o caso. Isso porque Spinoza afirma que a "a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo" (EII prop.23). Com isso, mesmo que tivéssemos esta propriedade comum em nós, é apenas na medida em que somos afetados por algo externo é que temos a ocasião para conhecer tanto o que há em nós, como o que há naquilo que nos afeta.

Dessa maneira, já podemos encontrar a fonte do erro de Della Rocca. Ele está no primeiro grupo de premissas adotado pelo comentador. Esta dupla de premissas é falsa no que diz respeito a mentes finitas, embora seja verdadeira para mentes infinitas. Essas premissas equacionam as ideias adequadas a ideias que vem de dentro e ideias inadequadas a ideias que vem de fora. Ocorre que, quando as ideias que vem de fora são *idênticas* às ideias que há dentro, essas ideias de fora são reconhecidas dentro e então percebidas adequadamente. É o que afirma a demonstração da proposição 38 da parte II. Com isso, podemos iniciar um procedimento demonstrativo de justificação do conhecimento a partir de uma premissa adequada e verdadeira que já se encontra em nós e sem a necessidade de demonstrá-la a partir de suas causas.

Antes desta seção, e mesmo em seu título, mencionamos noções comuns no plural, mas até agora falamos apenas de uma única propriedade comum a todas as coisas que está tanto na parte como no todo. Afinal, há mais noções comuns? Não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

é possível que todas as propriedades fossem comuns, pois assim todas as coisas finitas seriam idênticas entre si e nós só teríamos ideias adequadas. De fato, não é isso que Spinoza afirma. Apesar disso, pela proposição a seguir veremos que mesmo que nem todas as propriedades sejam comuns a todas as coisas, ainda compartilhamos com outros modos finitos muitas propriedades.

> *Proposição 39.* Será adequada na mente, além disso, a ideia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores. (...)*Corolário.* Segue-se disso que a mente é tanto mais capaz de perceber mais coisas adequadamente quanto mais propriedades em comum com outros corpos tem o seu corpo. (EII prop.39)

Omitimos aqui a demonstração pois ela se faz praticamente da mesma forma que a da proposição precedente. O ponto relevante aqui é que compreenderemos adequadamente pelo mesmo processo qualquer propriedade que tenhamos em comum com algo que nos afeta. Portanto, caso sejamos afetados por outras propriedades comuns, também as conceberemos adequadamente. A única diferença entre este caso e o anterior é que não serão todos os objetos que nos darão a possibilidade de reconhecer esta ideia como adequada, posto que nem todos os modos finitos possuem estas outras propriedades em comum conosco. Ademais, julgamos que valia a pena citar o corolário desta proposição pois ele dá a entender que há uma grande quantidade de noções comuns e elas nos serão acessíveis todas pelo mesmo procedimento.

Se não podemos compreender adequadamente alguma propriedade isso pode se dar de duas formas: Primeiramente, porque ela não é uma propriedade nossa, mas pertence a outras realidades. Em segundo lugar, mesmo o que há em nós, só pode ser percebido por meio das afecções que nos vêm do exterior. Portanto, se, pela ordem comum da natureza, acabarmos por não esbarrar em nenhum objeto que compartilhe determinada propriedade conosco, passaremos esta existência sem ter tido a ocasião de compreendê-la como uma noção comum. Seria possível, entretanto, remediar o segundo caso se conseguirmos deduzir a dita propriedade de outras noções comuns às quais já tenhamos tido acesso.

Com isto, concluímos esta seção. Aqui, mostramos que é possível para nós o conhecimento adequado que não depende de infinitas premissas. Ele só pode nos vir de fora. Entretanto, quando isso ocorre, nos faz reconhecer algo que já

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

possuíamos em nós. Este conhecimento é constituído por noções comuns que estão tanto na parte como no todo de outros modos finitos, assim como nós mesmos. Nem todas as noções comuns estão presentes em todos os modos, mas quando ocorrem sempre estão tanto na parte como no todo deles, o que garante que sempre as perceberemos adequadamente.

Na seção anterior dissemos que esta compreensão estaria relacionada aos modos infinitos e que talvez a interpretação que Gleizer fazia da questão fosse incompatível com a nossa. Até agora, aparentemente, não foi preciso recorrer aos modos infinitos para compreender esta questão. Em que medida eles estão aí envolvidos? Nossa leitura a respeito deles é compatível com o que é necessário para assegurar o conhecimento a partir de noções comuns?

2.5.7
Noções comuns e modos infinitos

Atingimos o conceito das noções comuns porque buscávamos alguma forma de conhecimento verdadeiro disponível para a finitude. Aparentemente todo conhecimento demandava uma infinitude de causas para se justificar, o que não seria possível para mentes finitas como a nossa. Então, ajudados por Gleizer, vimos que as noções comuns poderiam resolver este problema. O comentador as introduziu neste ponto porque acredita que elas remetem a um nexo finito de causas infinitas, por oposição ao nexo infinito de causas finitas que há na duração (GLEIZER, 1999, p.119-120). Ora, em nossa reconstrução do conceito de noções comuns, não foi preciso recorrer ao nexo infinito de causas finitas. Afinal, basta uma única interação com algo finito que possua uma noção comum partilhada conosco para que possamos conhecê-la adequadamente. Além disso, também não nos pareceu necessário recorrer ao nexo finito de causas infinitas, isto é, aos modos infinitos. Vejamos em que sentido o comentador julga que tais realidades estejam implicadas nesta questão:

> A prova formulada na *Ética* de que essas noções têm uma natureza necessariamente adequada (EIIPr38 e Pr39) repousa fundamentalmente sobre a definição espinosista do *comum* como sendo "aquilo que se encontra igualmente (*aeque*) na parte e no todo". A propriedade comum, não sendo definida por nenhuma característica limitada espaço-temporalmente, é nesse sentido, simples, indivisível, eterna e infinita em virtude de sua causa, e, estando inteiramente presente, quanto a sua natureza, na parte e no todo, está inteiramente representada na ideia da parte bem como na ideia do todo. (GLEIZER, 1999, p.122)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Ora, por este trecho vemos que o que garante às noções comuns o fato de estarem adequadamente representadas seja em Deus, seja nas mentes finitas, é o fato de estarem "igualmente na parte e no todo". Entretanto, ainda há algo a esclarecer aí. Como poderia uma mesma realidade estar igualmente na parte e no todo de algo? Ora, Gleizer responde a este enigma: "É a indivisibilidade (logo, a simplicidade) da propriedade comum que lhe permite estar igualmente representada na ideia da parte e na ideia do todo" (GLEIZER, 1999, p.122).

Expliquemos isso em mais detalhe. Encontraremos aqui uma ideia que já desenvolvemos quando divergimos de Melamed a respeito da explicação da imutabilidade divina. Naquele momento mostramos que nada pode mudar substancialmente e que as mudanças modais não implicam mudanças substanciais. Isso se deve à simplicidade divina, isto é, da substância. Esta simplicidade deve ser compreendida em dois sentidos para que compreendamos como ela permite que algo esteja igualmente na parte e no todo.

Para que algo esteja tanto na parte como no todo, ele não pode ter partes. Fosse este o caso, se selecionássemos apenas uma parte de algo finito, poderia ser o caso de que este algo contivesse uma parte desta propriedade comum e não outra. A única maneira de garantir que esta noção comum estivesse integralmente presente "na parte e no todo" de algo finito, é que ela mesma não tenha partes. Mas mais que isso, se esta noção comum fosse complexa no sentido qualitativo, o mesmo problema poderia advir. Poderia ser o caso de que escolhendo uma parte de algo finito encontrássemos apenas uma das qualidades que supostamente a compõem e não todas. Mas se é impossível que ela seja tomada apenas parcialmente, é porque não pode ser composta de mais de uma qualidade.

As noções comuns, portanto, devem ser todas simples nesses dois sentidos, não ter nem partes extensivas, nem intensivas. Ou seja, serem completamente unas, com respeito à sua quantidade e qualidade. Daí também se torna claro porque só podem ser conhecidas adequadamente, afinal, como vimos, o conhecimento inadequado é sempre um conhecimento parcial[147]. Ora, as noções comuns não têm

[147] (...) E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a ideia que é] a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa *parcialmente, ou seja, inadequadamente*. (EII prop.11 corol. – grifo nosso).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

partes *em nenhum sentido do termo* e, por isso, são necessariamente compreendidas adequadamente.

Ademais, vimos que Gleizer considera a noção comum como "não sendo definida por nenhuma característica limitada espaço-temporalmente", sendo "nesse sentido, simples, indivisível, eterna e infinita em virtude de sua causa". Ora, tais só podem ser as características de Deus ou dos modos infinitos. Dessa maneira, é forçoso concluir que cada noção comum corresponde ou a um dos atributos divinos, ou a um modo infinito. De fato, este comentador admite esta tese:

> A adequação das noções comuns próprias a certos corpos pode ser derivada da ideia do modo infinito imediato da extensão, isto é, da ideia do movimento e do repouso. A adequação dessa ideia, por sua vez, consiste no fato dela ser derivada da ideia da extensão, ideia que, tomada sob um certo aspecto, é a noção comum mais universal (...). (GLEIZER, 1999, p.123)

Deste trecho podemos retirar duas informações importantes. A primeira é a que indicamos acima, que motivou nossa citação. Aqui vemos ratificada a posição de que cada modo infinito pode ser tomado como uma noção comum e também que cada atributo pode ser concebido dessa maneira. Aliás, as noções comuns mais universais, que estão "igualmente na parte e no todo" de todas as coisas, são justamente os atributos e os modos infinitos imediatos. Isso deve valer para todos os atributos, dado o paralelismo, mas é aqui formulado nos termos da extensão. O segundo ponto relevante deste trecho é que ele demonstra que a noção de adequação também funciona como critério de verdade para as noções comuns. Isso porque, como Deus é causa de si mesmo, a ideia de Deus, ou de cada um de seus atributos, deve ser concebida como adequada, isto é, justificada, neste caso, por si própria. Já a ideia dos modos infinitos imediatos é efeito desses atributos, sendo, portanto, adequada na medida em que é produzida por eles sendo implicada por suas verdadeiras premissas. Cada modo infinito mediato, por sua vez, estará justificado pelo modo que o antecedeu, e será justificativa do modo que lhe segue. Dessa maneira, o conhecimento de todos eles pode ser compreendido como adequado.

Entretanto, antes que possamos entrar pela seara que este trecho enseja e desenvolver com ainda mais precisão nossa compreensão da adequação para Spinoza, convém retirarmos algumas implicações dessas teses para a nossa compreensão dos modos infinitos. Avaliemos se elas são compatíveis com o que dissemos dessas realidades. Referimos mormente a dois pontos que defendemos, embora não estejam explícitos na filosofia de Spinoza: primeiro, que há infinitos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

modos infinitos por atributo e, em segundo lugar, que cada um deles constitui a essência eterna[148] de um modo finito singular.

Tratemos inicialmente da questão de tomarmos os modos infinitos como essências das coisas singulares. Ora, não teria sido precisamente isso que Spinoza negou na proposição 37 da parte II que analisamos antes? Ali, o filósofo não disse que modos infinitos não eram essências formais de coisas finitas, é verdade. Disse, entretanto, que noções comuns não são as essências das coisas singulares. Ora, mas se nós assimilamos noções comuns a modos infinitos e estes últimos às essências, não estaríamos em contradição? Avaliemos mais uma vez esta proposição:

> *Proposição 37.* O que é comum a todas as coisas (veja-se, sobre isso, o lema 2), e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular. *Demonstração.* Se negas esta proposição, concebe, se puderes, que isso [que é comum a todas as coisas] constitui a essência de alguma coisa singular, por exemplo, a essência de B. Logo (pela def. 2), isso não poderá existir nem ser concebido sem B. Esta conclusão é, entretanto, contrária à hipótese. Logo, isso não pertence à essência de B e tampouco constitui a essência de uma outra coisa singular. C. Q. D. (EII prop.37)

Aqui, Spinoza apela apenas à definição 2 da parte II, revisemos seu conteúdo:

> 2. Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido. (EII def.2)

Pela definição de essência atual, vemos que ela não pode ser separada daquilo de que ela é essência. Dessa maneira, se a noção comum fosse uma essência atual de algo, quando esse algo deixasse de existir, a noção comum também deixaria de existir. Ora, o objeto dessa essência atual é um modo finito, então devemos concluir que em algum momento ele deixará de existir. E dada a inseparabilidade entre a essência atual e seu objeto, e a ideia de que a noção comum era esta essência, então ela deixaria de existir também. Mas isso não pode ser o caso. Afinal, a noção comum está tanto na parte como no todo de vários modos finitos, e, portanto, o perecimento de um modo finito singular não poderia acarretar o desaparecimento dessa noção comum em toda parte em que ela existe. Tal nos parece o conteúdo da demonstração acima, o qual consideramos válido. Apesar dessa validade, não

[148] Apesar de equacionar modos infinitos, essências eternas e leis naturais, tal como também fazemos, Martin (2008) não leva esta conclusão até o ponto das noções comuns que agora defendemos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

acreditamos que ele atente contra nossa posição a respeito da identificação dos modos infinitos com as noções comuns e com as essências formais das coisas finitas. Isso porque, Spinoza afirma que:

> *Proposição 23.* A mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno. (...) *Escólio.* Essa ideia que exprime a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade é, como dissemos, um modo definido do pensar, que pertence à essência da mente e que é necessariamente eterno. (EV prop.23)

Não citamos a demonstração completa porque já demonstramos anteriormente, pela proposição anterior a esta, 22 da parte V, que há uma essência eterna para cada um dos modos finitos. Ora, se há uma essência eterna dos modos finitos, então existe uma essência que desobedece à definição 2 da parte II supracitada.[149] De fato, as essências formais, ou essências eternas de algo, existem mesmo quando este algo não existe, continuam existindo enquanto este algo existe e permanecem existindo ainda que esse algo deixe de existir. Aliás, como também já ressaltamos, as essências formais sequer têm qualquer impacto causal nos modos finitos. Dessa forma, quando Spinoza demonstra que as noções comuns não constituem nenhuma essência singular, ele se refere às essências tal como se exprimem na duração, na ordem comum da natureza e não nos modos infinitos, isto é, à essência eterna de algo. Dessa maneira, concebermos as essências eternas como modos infinitos não é algo contrário à proposição 37 da parte II.

Entretanto, parece surgir daí um novo problema. Como relembramos nesta explicação, não acreditamos que os modos infinitos podem interagir causalmente com os modos finitos. Ora, se este é o caso, de que maneira poderíamos nós, modos finitos, termos acesso às noções comuns? Mais que isso, se não é com recurso à infinitude dos modos infinitos, como podemos explicar que suas essências estivessem igualmente no todo e na parte dos modos que compartilham de determinada noção comum?

Para explicar isto devemos nos lembrar da noção escolástica de essência, tal como definida por Garrett. Devemos também considerar mais uma propriedade dos modos infinitos que estabelecemos com Melamed, a unicidade por grau de mediação. Além disso, nos será útil o estatuto lógico dos modos que estabelecemos

[149] Já elaboramos este tema em 2.3.4.1.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

com Douglas e a noção de simplicidade que acabamos de expor a partir das considerações de Gleizer. Enfim, recorreremos à explicação a respeito das leis da natureza que demos, contra a interpretação de Curley. Assim, mostraremos que nossa interpretação segue tão coerente quanto era antes. Se isso é suficiente, cabe ao leitor julgar.

A noção escolástica de essência elaborada por Garrett em seu artigo sobre o necessitarismo radical serve apenas para separar a compreensão de Spinoza da ideia de mundos possíveis e para mostrar como o filósofo adotava a tripartição entre essências, próprios e acidentes. Assim, temos como essência o que é fundamental em algo, como próprio aquilo que se segue necessariamente dessa essência sem se confundir com ela e, por fim, como acidentes, aquilo que se segue da interação do objeto que possui a essência com outros objetos. Ora, se cada modo infinito é uma essência de um modo finito, devemos concluir que ele apresenta sua propriedade fundamental. Entretanto, poderíamos nos questionar, dizendo que os modos finitos são complexos e que possuem muitas propriedades, ao passo que as suas essências, se fossem modos infinitos, segundo depreendemos de Gleizer, deveriam ser simples. Podemos encontrar duas vias para mostrar essa complexidade.

Primeiramente, como consideramos que existem infinitos modos infinitos por atributo, então deve haver infinitas propriedades para cada essência. Afinal, os modos infinitos têm uma essência idêntica a existência, não por si mesmos, mas por sua causa, que é infinita, seja esta causa a natureza divina tomada absolutamente, seja um outro modo infinito. Assim, aquilo que se segue de modos infinitos, segue-se de maneira imanente e necessária. Essas propriedades são, portanto, seus próprios, os quais não se confundem com eles mesmos. Como mostramos com Douglas, cada modo pode ser tanto uma propriedade como um sujeito de propriedades. Em suma: os próprios de um modo infinito são todos os modos infinitos que se seguem dele.

Quando um modo finito existe na duração, vemos sua essência atual exemplificando pelo menos algumas dessas infinitas propriedades simultaneamente. Elas devem conviver num mesmo grau de mediação, o que não ocorre com suas contrapartes eternas. Afinal, como mostramos com Melamed, é preciso que haja apenas um modo infinito por grau de mediação, o que, aliás, se coaduna com a propriedade da simplicidade que agora vemos que esses modos infinitos – essências, ou noções comuns – devem ter. Essa é uma via que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

compatibiliza a essência eterna e simples com a existência duracional e complexa dos modos finitos.

A outra via diz respeito à noção de acidentes. Mais uma vez, como os modos infinitos são únicos em cada grau de mediação, eles não podem receber ações passivamente. Sua causalidade se esgota em serem causas dos modos posteriores e efeitos do modo anterior, ou de Deus, no caso dos modos infinitos imediatos. Já os modos finitos existem na ordem comum da natureza, podendo ser passivos, como já demonstramos antes. Com isso, eles adquirem propriedades acidentais, que incrementam, ou reduzem a sua complexidade[150].

Se os modos finitos não são capazes de produzir todos os efeitos que se seguem de suas essências é porque há causas exteriores que os impedem de fazê-lo. Portanto, nesse sentido, há acidentes que reduzem a complexidade dos modos finitos. Causas que não constituem sua essência e diminuem sua potência de agir e produzir efeitos, reduzindo esta complexidade. Por outro lado, também é possível que esses acidentes suscitem o aparecimento de outras propriedades, aumentando a potência de agir do modo e sua complexidade. Se nos expressamos aqui em termos de possibilidade isso não se dá porque negamos o necessitarismo radical, mas apenas porque falamos abstratamente sem considerar a história concreta de um modo finito particular, o que aliás, já demonstramos ser impossível. O ponto relevante para esta demonstração é que os modos finitos possam ter propriedades acidentais e mostramos a partir de Garrett, que isso não fere o necessitarismo.

Tendo apontado as duas vias para a complexidade dos modos finitos, mesmo considerando que eles tenham essências formais eternas e simples, ainda é preciso explicar um ponto. Como as noções comuns podem corresponder aos modos infinitos? Afinal, afirmamos que eles não têm qualquer poder causal sobre nós ao mesmo tempo em que afirmamos que usamos as noções comuns no conhecimento. Para tornarmos este ponto claro, ainda é preciso explicar uma de suas premissas. A saber: o que quer dizer que estas propriedades sejam comuns de acordo com nossa interpretação?

[150] Como pela proposição 36 da parte I (EI prop.36) de tudo o que existe se segue algum efeito, quando um acidente incrementa a complexidade de algo diremos que este algo teve sua potência de agir aumentada, e quando um acidente reduz sua complexidade, diremos que este algo teve sua potência de agir diminuída. Eis os afetos de alegria e tristeza, respectivamente (EIII def. dos afetos def.2 e def.3).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Ora, se os modos infinitos se seguem uns dos outros, um só por grau de mediação, podemos dizer que o primeiro modo infinito mediato é um próprio do modo infinito imediato, na mesma medida em que podemos dizer que o modo infinito imediato é um próprio do atributo do qual se segue. Dessa forma, podemos dizer que o primeiro modo infinito mediato é um próprio de Deus, enquanto ele está modificado pelo modo infinito imediato. Já o modo infinito imediato é um próprio de Deus absolutamente. O segundo modo infinito mediato será um próprio do modo infinito imediato enquanto ele está modificado pelo primeiro modo infinito mediato e assim sucessivamente. Aqui, adotamos a noção de "enquanto", a qual demonstramos a partir de Douglas que Spinoza aderiu, e que não implicava os problemas lógicos supostos por Bayle.

Dessa maneira, podemos dizer que o modo infinito mediato é uma propriedade comum a Deus e ao modo infinito imediato. Generalizando esta conclusão, temos que cada modo infinito é uma propriedade comum tanto a Deus como a todos os modos que lhe são anteriores, mas não aos que lhe são posteriores. Afinal, com relação a estes ele é sujeito e não propriedade, causa e não efeito. Isso, entretanto, não impede que seu conceito esteja envolvido no deles, afinal: "O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último" (EI ax.4). Assim, por um lado, cada modo infinito compartilha do envolvimento das causas em seu conceito com todos os que lhe são posteriores e, por outro lado, compartilha das propriedades, ou próprios, com todos os modos infinitos e com o atributo do qual deriva, os quais lhes são anteriores.

O ponto é que, quanto mais próxima de Deus está a essência formal de uma realidade, mais propriedades em comum ela terá com ele e, nesse sentido, mais perfeita será. Já, ao contrário, quanto mais distante de Deus estiver, menos propriedades em comum com Deus e menos perfeita ela será. Isso se coaduna à propriedade que Melamed observou que Spinoza atribui aos modos infinitos no apêndice da parte I. A saber: a perfeição decrescente, tese pela qual se torna óbvio que Deus não age movido pela causalidade final, posto que seus efeitos posteriores são menos perfeitos que os anteriores. Além disso, se coaduna ao corolário da proposição 39 da parte II que estabelece que quanto mais propriedades comuns com as coisas tivermos, mais realidades seremos capazes de conhecer. No caso de Deus e dos modos infinitos, podemos dizer que quanto mais próximas de Deus são as premissas, maior poder explicativo têm, isto é, mais consequências/efeitos elas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

terão. Já, quanto mais distantes, menos consequências/efeitos, portanto, menos poder explicativo, logo menos conhecimento.

Expliquemos enfim, como tudo isso ilumina a forma de conhecimento dos modos finitos pelas noções comuns, ainda que os modos infinitos não interajam conosco. Ora, enquanto modos finitos, temos a expressão finita de nossas essências infinitas. Cada modo finito pode ser dito objeto de uma essência infinita não porque seja causado por ela, mas porque sua essência, em sua simplicidade, coincide com um modo infinito específico. Que ele não seja infinito na duração, se deve apenas aos acidentes que o impedem de se expressar completamente, ou seja, se deve à ordem comum da natureza. Entretanto, na medida em que esses acidentes permitem que ele se torne mais complexo, ele produzirá por sua essência as propriedades que dela se seguem e que, portanto, correspondem a outros modos infinitos específicos. As quais, por sua vez, não se apresentam como infinitas na duração pelo mesmo motivo, isto é, pelos limites impostos pela ordem comum da natureza.

A depender dos outros objetos com os quais um modo finito se relacione, essas propriedades serão ou não noções comuns, isto é, propriedades das quais ele partilha. Quanto mais próximo a Deus estiver a essência formal de um modo, mais propriedades comuns com as demais coisas ele terá e mais acidentes serão ocasião para a formação de noções comuns, isto é, de ideias adequadas, de próprios de sua essência. Quanto mais distante estiver sua essência formal de Deus, menos propriedades em comum ele terá com outros modos finitos e, portanto, menos acidentes serão ocasião para a formação de noções comuns. Que elas possam existir finitamente, como já dissemos, não implica que percam seu poder explicativo. Afinal, dada sua absoluta simplicidade e indivisibilidade, serão sempre adequadas. Assim, mostramos como as noções comuns ocorrem na finitude e não dependem de uma relação causal entre o infinito e o finito, nem para explicar seu potencial epistêmico, nem para explicar sua ocorrência metafísica como entrando na composição da existência dos modos finitos.

Por fim, convém retomar a compreensão que apresentamos acerca das leis naturais contra a interpretação de Curley. A partir dela, mostraremos como as noções comuns podem influir no conhecimento adequado, mesmo que as tomemos como modos infinitos que não têm qualquer poder causal sobre a finitude.

Naquele momento mostramos que Spinoza não diz que as leis naturais determinam nosso comportamento enquanto são infinitas e eternas, mas apenas que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

a compreensão correta de nosso comportamento, na medida em que é explicado unicamente por nossa essência, corresponde à maneira pela qual as essências eternas implicam umas às outras. Ora, o mesmo se dá com as noções comuns. Na medida em que elas são propriedades de nossas essências, estão exemplificadas adequadamente em nossas existências finitas. Entretanto, como são essenciais, terão um correspondente nos modos infinitos. Assim, não recorremos diretamente aos modos infinitos para compreender a realidade finita, nem, o que é o mesmo, às próprias leis da natureza. Recorreremos apenas àquilo que está inscrito em nossas existências finitas. Isto é, às noções comuns.

Podemos, assim, dizer que as noções comuns são os correlatos finitos das leis da natureza. Correlatos precisos, pois dada a simplicidade de ambas, coincidem em natureza ainda que divirjam no grau de expressão. As leis naturais, como modos infinitos e eternos, estão sempre expressando toda a sua potência, produzindo eternamente seus próprios como efeitos adequados. Já as noções comuns, como ocorrem na ordem comum da natureza, dependem de acidentes favoráveis para se exprimirem tanto quanto permitir o aumento de sua potência tal como se encontra limitada pelas causas exteriores[151].

Disso também podemos depreender que, assim como as leis naturais, as noções comuns não são universais, pelo menos não no sentido de universais compreendidos como realidades abstratas, ou entes de razão que formamos a partir da percepção de várias realidades que concordam sobre certo aspecto. Aliás, o escólio da proposição 40 da parte II que usamos para mostrar que Spinoza rejeita uma tal compreensão dos universais como adequada começa justamente dizendo: "Expliquei, assim, a causa das noções ditas comuns e que constituem os fundamentos de nossa capacidade de raciocínio" (EII prop.40 esc.1). Assim, se são os fundamentos de nosso raciocínio e se a isso se segue uma crítica aos universais, é evidente que comum e universal para Spinoza podem ter sentidos diferentes. Enquanto o comum é concreto, simples e adequado, o universal, tal como criticado

[151] Este tema foge ao escopo deste trabalho, mas vale considerar que nossa interpretação fornece uma demonstração positiva e mais completa da tese do *conatus*. Ora, este nada mais é que o esforço de algo por perseverar na existência, aumentando, tanto quanto puder, sua potência. Ora, aumentar a potência é o mesmo que ter uma essência mais complexa, aumentar o poder de afetar e ser afetado. Isso equivale ao processo de adquirir novas propriedades, o que mostramos ser uma tendência de nossa essência atual finita, na medida em que ela corresponde precisamente ao conteúdo de um modo infinito específico. Mostramos também que essa tendência é apenas refreada pelas causas exteriores. Tudo isso está afim à compreensão ética de Spinoza, mas este não é o espaço para desenvolvê-lo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

no trecho referido acima, é abstrato, complexo e inadequado. Com isso, concluímos o que pretendíamos demonstrar a respeito da relação entre as noções comuns e os modos infinitos.

Para passarmos à próxima seção, recapitulemos o que aprendemos aqui. A tese de que as essências formais dos modos finitos são os modos infinitos é compatível com a tese das noções comuns. Afinal, a leitura dos modos infinitos como essências formais permite mostrar em que consiste a complexidade dos modos finitos e como as noções comuns podem estar igualmente na parte e no todo mesmo sendo finitas. Também pudemos mostrar como há algumas noções comuns mais ou menos universais, e como o procedimento de aquisição ou perda delas implica, respectivamente, enriquecimento ou empobrecimento de nossa essência atual finita. Isso não é ameaçado pela proposição 37 da parte II, posto que esta proposição se refere apenas às essências atuais finitas e não às essências formais. Ora, as essências atuais finitas estão sempre inseridas na ordem comum da natureza e, portanto, não apresentam a infinitude de seus correlatos formais e eternos.

Compreendemos também, a partir desta interpretação, que não é preciso recorrer aos modos infinitos em si para a compreensão adequada, posto que eles não interagem conosco. Contudo, mostramos que, assim como no caso das leis naturais, quando compreendemos adequadamente isso se dá de maneira correspondente à forma pela qual os modos infinitos implicam outros modos infinitos. Enfim, vale ressaltar que também pudemos explicar por que Spinoza atribui às realidades infinitas um decréscimo progressivo na sua perfeição à medida em que se afastam de Deus. Mostramos, ademais, como isso é correlato, na finitude, de essências que possuem mais ou menos noções em comum com as demais, tornando-as mais ou menos aptas ao conhecimento adequado.

Adicionaremos apenas mais uma conclusão de tudo isto para fechar esta seção. Quando nos voltamos contra a interpretação de Gueroult a respeito da suposta finitude das essências formais, vimos que a única vantagem de sua explicação era mostrar em que sentido Spinoza se referia ora ao modo infinito mediato, ora ao imediato, pelo mesmo nome, como ideia de Deus e outros nomes equivalentes. O comentador julgava ser porque um modo era essência e o outro existência de uma mesma realidade. Já mostramos que este não pode ser o caso. Seja como for, temos outra razão a oferecer para explicar porque essas duas realidades podem possuir o mesmo nome: por metonímia. Afinal, uma é

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

propriedade da outra. Dessa maneira, também esta maneira de falar de Spinoza faz sentido, de acordo com nossa interpretação.

Finalmente, concluída esta etapa, devemos retornar à questão da verdade como adequação. Mostraremos, com Gleizer, como este critério é suficiente e como as noções comuns não introduzem uma nova condição da verdade. A partir disso, poderemos compreender melhor em que consistem as demonstrações para Spinoza. Isso nos permitirá, enfim, demonstrar qual a relação entre as duas condições da verdade e porque elas são suficientes para garantir nossa possibilidade de conhecimento verdadeiro, encerrando, enfim, os pressupostos deste trabalho.

2.5.8
Adequação e verdade analítica

Mesmo já tendo demonstrado que só é possível perceber as noções comuns verdadeiramente e que elas podem servir como embasamento para nossos raciocínios, resta ainda uma questão. Ora, primeiramente vimos que a verdade como correspondência é insuficiente para estabelecer o conhecimento correto da realidade. Em segundo lugar, vimos, pela noção de adequação, que a verdade deve estar acompanhada de sua justificativa para ser tomada como adequada. Entretanto, ao alcançarmos a ideia das noções comuns, vimos que elas são verdadeiras, ainda que não conheçamos a sua justificativa. Haveria um terceiro critério de verdade do qual não estávamos cientes antes?

Não se trata disso. Como mostraremos nesta seção, com ajuda de Gleizer, as noções comuns, mesmo sem que conheçamos suas premissas, podem ser ditas adequadas. É que há uma compreensão mais fundamental de adequação que pode ser compreendida tanto na forma da justificação como na forma da verdade das noções comuns. Trata-se da compreensão da ideia adequada como proposição analítica. O comentador avalia este conceito a partir de um exemplo fornecido por Spinoza no *Tratado da Reforma da Inteligência*. Vamos ao exemplo:

> Por exemplo, para formar o conceito de esfera, crio arbitrariamente uma causa, a saber, um semicírculo que gira sobre o seu centro e dessa rotação como que nasce a esfera. Claro que esta é uma ideia verdadeira; ainda que saibamos que na Natureza jamais uma esfera se formou desse modo, este é, entretanto, um pensamento verdadeiro e o modo mais fácil de formar o conceito de esfera. É de notar, desde já, que esta percepção afirma que o semicírculo gira, afirmação que seria falsa, se não estivesse ligada ao conceito de esfera ou da causa que determina esse movimento;

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> isto é, seria falsa em absoluto se essa afirmação fosse nua; pois nesse caso a mente tenderia a afirmar apenas um movimento do semicírculo, que não está contido no conceito de semicírculo, nem surge do conceito da causa que determina o movimento. A falsidade, pois, só nisto consiste – que de uma coisa se afirme algo que não está contido no conceito que dela formamos, como o movimento ou o repouso ditos do semicírculo. Donde se segue que as ideias não podem deixar de ser verdadeiras, como a ideia simples de semicírculo, de movimento, de quantidade. O que quer que estas ideias contenham de afirmação é adequado ao conceito delas e não vai além; pelo que podemos formar ideias simples à vontade e sem medo de errar. (SPINOZA, 2004, p.44)

Inicialmente é preciso notar que Spinoza indica no próprio texto que o exemplo fornecido não conta como um caso da verdade por correspondência. Isso se torna evidente quando ele diz "que na Natureza jamais uma esfera se formou desse modo". Ou seja, o conceito de verdade que está em jogo não remete a uma correspondência entre o enunciado e alguma realidade na extensão ao qual ele pudesse corresponder. Feita essa ressalva, vamos ao exemplo propriamente dito.

Ele diz: "para formar o conceito de esfera, crio arbitrariamente uma causa, a saber, um semicírculo que gira sobre o seu centro e dessa rotação como que nasce a esfera". O ponto aqui é que a trajetória descrita pela rotação do semicírculo descreve uma esfera e é evidente tratar-se de uma afirmação verdadeira. Mas em que consiste essa verdade? Spinoza não o diz diretamente, mas, como observa Gleizer, faz observações sobre a falsidade, a partir das quais podemos depreender o conceito de verdade que está aí envolvido.

> Ele nos diz que a afirmação do movimento de um semicírculo seria falsa se ela não estivesse ligada ao conceito da esfera ou da causa que determina um tal movimento, isto é, se ela fosse isolada, e isso porque o conceito de movimento não está contido no conceito de semicírculo. Assim, a afirmação isolada: "um semicírculo gira em torno do seu diâmetro" é falsa. A partir dessa consideração Espinosa enuncia a definição de falsidade: "A falsidade consiste apenas em que, de uma coisa, é afirmado algo que não está contido no conceito que dela formamos(...)". A partir daí é possível explicitar a seguinte definição de verdade (definição essa que Espinosa não enuncia explicitamente): "A verdade consiste apenas em que, de uma coisa, é afirmado algo que está contido no conceito que dela formamos". (GLEIZER, 1999, p.104)

Assim, dizer que um semicírculo gira é falso pois não há causa para um tal movimento. Neste caso, afirmamos algo para além do que está contido no conceito de semicírculo, ele não envolve o movimento. Já quando descrevemos uma esfera como tendo sido produzida pela rotação do semicírculo sabemos ser verdade. Mesmo que não saibamos por que o semicírculo se moveu, podemos dizer com segurança que a esfera foi formada. Isso porque, o conceito de movimento do

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

semicírculo está envolvido no conceito da esfera. Lembremos, aliás, do quarto axioma da parte I da *Ética*: "O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último" (EI ax.4).[152]

Vemos, portanto, que a noção de verdade como adequação está intimamente ligada ao princípio de razão suficiente, posto que ambos encontram neste axioma da parte I uma descrição. Entretanto, não estaríamos ainda presos à concepção da verdade adequada como justificativa causal? E o caso das noções comuns? Ocorre que, além de poder ser lida desta maneira, a formulação que Gleizer constrói a partir de Spinoza também remete a outro conceito de verdade, outro que veremos ser apenas mais uma face do mesmo conceito de adequação.

Dizer que a "verdade consiste apenas em que, de uma coisa, é afirmado algo que está contido no conceito que dela formamos" é dizer que a proposição verdadeira é sempre uma proposição analítica. Ou seja, uma ideia é verdadeira quando ela mostra como um predicado está envolvido no seu sujeito. Ora, por esta formulação vemos como o efeito é concebido como um predicado da causa, que, com relação a ele, é o sujeito. Trata-se exatamente da relação que mostramos haver entre Deus e o modo infinito imediato, entre o modo infinito imediato e o primeiro modo infinito mediato e assim, sucessivamente. O posterior é sempre um efeito/propriedade do anterior, enquanto o anterior é sempre a causa/sujeito do posterior.

Nesse caso, o que garante que o efeito se segue adequadamente da causa é o fato de que esses efeitos são compreendidos como próprios. Ou seja, são propriedades que se seguem necessariamente da essência de algo, sem que se confundam com a realidade desta própria essência. No caso de Deus e dos modos infinitos, não há causalidade exterior, mas apenas causalidade imanente. Nesse sentido, não pode haver acidentes, os quais só poderiam ser descritos por proposições sintéticas. Isto é, proposições que afirmam mais de um sujeito do que se pode depreender só de seu conceito. É por essa razão que todos os modos infinitos são efeitos adequados. Já o próprio Deus também pode ser concebido assim, pois é tomado como causa de si. Nesse sentido, sua essência envolve a

[152] Apesar de termos baseado esta consideração a respeito da noção de adequação no *Tratado da Reforma da Inteligência* e de nosso escopo ser principalmente a *Ética*, acreditamos que a remissão ao axioma 4 da parte I e a conexão que já elaboramos entre ele e o princípio de razão suficiente, demonstram que a noção de verdade aí envolvida é pertinente para descrever também o que se passa nessa obra.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

existência e o fato de que ele existe, portanto, também está envolvido analiticamente, ou seja, adequadamente, em seu conceito.

Mas por que devemos considerar que a adequação das noções comuns, tais quais ocorrem na finitude, devem remontar a este mesmo critério de verdade? Em que sentido uma noção comum pode ser concebida como uma verdade analítica? É que, como indicamos, as noções comuns são absolutamente simples. É isto que garante que existam "igualmente na parte e no todo". Portanto, quando concebemos a verdade como afirmar de algo apenas o que está envolvido em seu conceito, se aplicamos isso a algo simples, veremos que este algo será sempre verdadeiro quando afirmado isoladamente. Afinal, a afirmação de algo simples é a afirmação de uma realidade que não possui acidentes ou qualquer complexidade. Afirmar qualquer noção comum individualmente, portanto, é afirmá-la independente de quaisquer acidentes, de qualquer composição. É, enfim, afirmá-la adequadamente, como uma verdade analítica.

Com isso, alcançamos mais uma precisão a respeito da noção de demonstração ou justificação para Spinoza. Uma demonstração verdadeira deve ser compreendida, em última instância, como alcançando uma proposição analítica. Esta demonstração deve apresentar uma causa, tal como ela está envolvida em seu efeito. Ou seja, mostrar como algo é constituído causalmente. As premissas desta proposição devem ser ideias simples, das quais só podemos ter conhecimento completo. Ou, pelo menos, ideias derivadas adequadamente destas[153]. Uma vez partindo dessas ideias seguras e simples, e as encadeando corretamente, chegaremos adequadamente a seus efeitos.

É por esta razão que no parágrafo em que abrimos esta seção a respeito do conhecimento em Spinoza que Gleizer define como propriedade da verdade adequada que "aquele que afirma *p* sabe completamente que *p* é o caso" (GLEIZER, 1999, p.137). Ora, esse saber completo pode se dar de duas maneiras distintas. O primeiro caso ocorre quando sabemos todas as causas que estão envolvidas na produção de algo, razão pela qual o conhecimento que temos dele está plenamente justificado. O segundo caso se refere ao conhecimento das noções comuns, ou

[153] Spinoza demonstra que ideias assim produzidas por nós são adequadas na seguinte proposição da parte II: "*40.* Todas as ideias que, na mente, se seguem de ideias que nela são adequadas, são igualmente adequadas." (EII prop.40)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

realidades simples. Quando algo é simples só podemos conhecê-lo inteiramente e não parcialmente. Isto é, na medida em que consideramos cada noção comum individualmente, sempre teremos conhecimento completo a seu respeito.

O leitor atento, poderia, entretanto, levantar uma objeção contra nossa leitura. No final do parágrafo citado do *Tratado da Reforma da Inteligência*, Spinoza refere aos conceitos apresentados como simples. Ora, não parece o caso de que eles possam ser tomados como noções comuns. Como poderia a esfera, por exemplo, estar igualmente na parte e no todo de algo? A esse respeito, vale citar uma nota de Gleizer:

> Cabe observar que nessa passagem Espinosa apresenta como exemplos de ideias simples as ideias de semicírculo, de movimento e de quantidade. Dessas, apenas a ideia de quantidade é absolutamente simples, as outras duas sendo formada a partir dela (ver §108.II), sendo, portanto, dotadas de um mínimo de complexidade interna. (GLEIZER, 1999, p.104)

A ideia absolutamente simples de quantidade, justamente por ser absolutamente simples, pode ser concebida como uma noção comum, estando igualmente na parte e no todo. As demais, sendo formadas a partir dela, não seriam propriamente noções comuns, mas ainda assim, ideias adequadas, na medida em que são construídas a partir de uma noção comum de maneira justificada. Não serão, entretanto, plenamente verdadeiras, por não corresponderem a algo de real na natureza. Aliás, o que o próprio Spinoza reconhece no parágrafo que citamos. Enfim, o exemplo segue de acordo com nossa interpretação. Que o filósofo chame estas ideias de simples não implica que sejam noções comuns, mas apenas que possuem um mínimo de complexidade, como enuncia Gleizer. A seguir, consideraremos os gêneros de conhecimento e poderemos ver como a descrição da formação da esfera pode ser lida como um caso de segundo gênero do conhecimento, um conhecimento adequado.

Entretanto, isso não parece ainda garantir que às proposições assim construídas corresponda algo na extensão. Por enquanto, sabemos ao menos que a afirmação que fizemos a respeito do nexo causal que as constitui é adequada. Para mostrar como a adequação e a correspondência se relacionam, será preciso ainda mais um desenvolvimento, o qual levaremos a cabo em breve. Mas, como sinalizamos, antes de terminarmos esta seção, e enfim mostrarmos como se conectam as duas condições da verdade, discorreremos a respeito das definições

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

dos gêneros de conhecimento para Spinoza e veremos como elas são afins ao que descobrimos até aqui.

2.5.9
Os gêneros de conhecimento

No segundo escólio à proposição 40 da parte II da *Ética*, Spinoza explicita em que consistem os três gêneros de conhecimento. Após isso, ele oferece como ilustração diferentes maneiras de aplicar a regra de três, do que já tratamos antes. Recortaremos esse escólio, avaliando inicialmente como cada gênero de conhecimento é definido e se isso está de acordo com o que estabelecemos até aqui. Por fim, retomaremos a ilustração citada e procederemos ao mesmo exame. Antes de tratarmos dos gêneros de conhecimento, entretanto, convém oferecer ao leitor um pouco mais de contexto sobre o ponto da *Ética* em que surgem suas definições.

No primeiro escólio da proposição 40, anterior a esse, é criticada a noção de universal. Trata-se de um trecho que citamos ao discorrermos sobre o sentido em que as leis naturais são universais. Como vimos naquele momento, Spinoza tomava o universal como uma realidade falsa. Neste caso, o universal é produto de retirarmos de vários elementos da experiência sensível apenas aquilo em que eles concordam. Esta concordância entre os elementos sensíveis é, entretanto, obtida por abstração e difere da comunidade de propriedade descrita pela noção comum, que, em sendo simples, não se presta a nenhum procedimento de abstração, seja como matéria, seja como produto de um tal processo.

A noção comum não pode ser matéria de abstração, pois estando igualmente na parte e no todo, deve ser simples. Sendo simples, não têm mais de uma qualidade. Portanto, abstraí-la seria o mesmo que eliminá-la, nada restaria do processo. Além disso, por esta mesma simplicidade, a noção comum não pode ser alcançada por um processo de abstração. Afinal, como ela está igualmente na parte e no todo, o que se elimina com a abstração são sempre acidentes. Mas nos acidentes que foram eliminados, foi eliminada junto sua porção de noção comum. Assim, no que resta, restará tanta noção comum quanto antes, pois ela está igualmente na parte e no todo. Dessa forma, enquanto restar algo complexo numa abstração, ela não terá alcançado a noção comum. Apenas eliminando todos os acidentes se poderia alcançar a noção comum.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Ora, os universais abstratos são ainda complexos, por remeterem às imagens das coisas das quais são formados[154]. Ou seja, ainda envolvem acidentes. Vemos com isso que a noção comum não se relaciona ao procedimento da abstração. Até porque, demonstramos que quando as conhecemos o fazemos de maneira adequada diretamente, sem depender de um procedimento por etapas. Disso decorre também que podemos conhecê-las sem dependermos de premissas. Assim, devemos ter em mente que, quando Spinoza qualifica as noções comuns ou as leis naturais como universais, não é a estes universais que remetem ao procedimento de abstração que ele se refere. Enfim, tendo feito essa ressalva, tratemos do primeiro gênero de conhecimento.

> De tudo o que foi anteriormente dito conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (veja-se corol. da prop. 29). Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (veja-se o esc. da prop. 18). Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. (EII prop.40 esc.2)

Neste escólio, Spinoza divide os gêneros de conhecimento a partir da maneira pela qual se formam noções "universais". No primeiro gênero, vemos que essas noções são formadas de duas maneiras, que acabam por constituir uma única forma de conhecer. Aqui se enquadra o processo de abstração que descrevemos antes. Estamos recebendo ideias dos sentidos, tanto quando formamos noções universais por abstração, pela percepção mutilada e confusa, quanto quando as formamos a partir de signos, isto é, de interações linguísticas. Essas ideias nos aparecem como novidades quando as recebemos, ou seja, não são proposições analíticas, mas sintéticas. Introduzem em nós uma complexidade cuja causa desconhecemos. Nesse sentido, não são adequadas e não as conhecemos plenamente. Ao misturarem em

[154] Pode-se chegar à mesma conclusão por sabermos que as imagens nem sempre são igualmente vívidas, assim como por causas análogas, que não é preciso explicar aqui, pois, para o nosso propósito, basta considerar apenas uma delas. Com efeito, todas as causas vêm a dar no mesmo: que esses termos designam ideias extremamente confusas. Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão etc. (EII prop.40 esc.1)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

nós a realidade que nos afeta com nossa própria realidade, este primeiro gênero de conhecimento é a única causa de falsidade.[155] Vamos ao segundo gênero.

> Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (vejam-se o corol. da prop. 38, a prop. 39 e seu corol., bem como a prop. 40). A este modo me referirei como razão e conhecimento de segundo gênero. (EII prop.40 esc.2)

O segundo gênero de conhecimento é o que Spinoza chama de razão. Ele aparece em nós quando formamos noções universais adequadas, isto é, comuns. São noções simples e não abstratas, que podemos conhecer inteiramente, porque estão igualmente na parte e no todo. Além disso, como demonstramos, são propriedades das coisas finitas. A maneira como este conhecimento simples e concreto opera, se tornará mais patente ao relembrarmos o exemplo da regra de três. Antes disso, porém, vamos ao terceiro gênero.

> Além desses dois gêneros de conhecimento, existe ainda um terceiro, como mostrarei a seguir, que chamaremos de ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas. (EII prop.40 esc.2)

Aqui está definido o terceiro gênero de conhecimento, a ciência intuitiva. Ele se coaduna perfeitamente à descrição que demos a respeito das noções comuns e de sua afinidade aos modos infinitos compreendidos como essências formais das coisas singulares. Como mostramos, a essência formal de cada atributo é idêntica à sua existência. Isso se deve ao fato de os atributos constituírem a essência de Deus, e ao fato de que Deus é causa de si, ou seja, sua essência envolve a existência. Dessa maneira, não há nos atributos, como não há em Deus, distinção entre essência e existência.

Além disso, vimos que os atributos divinos, ou seja, o próprio Deus, também por ser causa de si, é a primeira noção comum, que tira sua adequação de si própria. Vimos também, que conhecer algo adequadamente pode ser compreendido como conhecê-lo por suas causas. Ora, na ciência intuitiva, partimos do conhecimento dos atributos e passamos ao conhecimento da essência das coisas. Como vimos, o conhecimento que se segue dos atributos é o conhecimento dos modos infinitos.

[155] "*Proposição 41*. O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo gênero e o de terceiro é necessariamente verdadeiro." (EII prop.41)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Ora, também estabelecemos que esses modos infinitos não são outra coisa que as essências formais e eternas dos modos finitos. Portanto, nossa interpretação está em pleno acordo com a definição fornecida por Spinoza do terceiro gênero de conhecimento.

Entretanto, ainda cabe aqui avaliar uma questão. Se dissemos que há infinitos modos infinitos, não seria o caso de que o conhecimento do terceiro gênero implicaria um nexo infinito de causas e, por isso, seria impossível para nós? Ora, não é este o caso e podemos demonstrar a partir de uma propriedade dos modos infinitos que já consideramos.

Suponhamos que queiramos, a partir desse gênero de conhecimento, saber em que consiste a essência do décimo modo infinito de um dado atributo. Ora, as premissas para este raciocínio começam com a compreensão de uma das noções mais comuns, isto é, da ideia deste dado atributo de Deus. Além disso, como só há um modo infinito por grau de mediação, partindo de Deus até que se possa deduzir a existência do décimo modo infinito, precisaremos apenas passar por nove premissas. Um número finito.

O objetor poderia, então, perguntar se poderíamos conhecer qualquer um dos modos infinitos desta maneira. Ora, como já dissemos, há apenas um modo infinito por grau de mediação. Dessa maneira, a série dos modos infinitos pode ser compreendida como a série dos números naturais. Assim, não importa qual deles escolhemos, sempre haverá um número finito de passos entre eles e o primeiro da série, isto é, Deus. Assim, em princípio, se pode conhecer qualquer modo infinito assim, pois esta operação sempre envolverá um número finito de etapas. Se, entretanto, somos finitos e, eventualmente, há um número de etapas grande demais para que possamos alcançar, isso não se deve a uma impossibilidade de direito, mas a uma impossibilidade de fato.[156] Deus poderá e de fato conhece, todos os seus

[156] Naturalmente tudo o que é possível para Deus de direito ocorre de fato, mas nem tudo o que é possível de direito é possível de fato para nós. Que usemos a palavra possível depois de defendermos o necessitarismo radical em Spinoza não deve ser um problema. Aqui, falamos de conhecimento e, portanto, "possível" tem apenas estatuto epistêmico. Sobre este uso do termo possível convém recordar: "Com efeito, uma coisa sobre a qual não sabemos que a sua essência envolve contradição ou, então, sobre a qual sabemos muito bem que a sua essência não envolve nenhuma contradição, mas sobre cuja existência, entretanto, por nos escapar a ordem das causas, nada de certo podemos afirmar, essa coisa, repito, não pode nos parecer nem necessária nem impossível, e por isso dizemos que é ou contingente ou possível" (EI prop.33 esc.1). Nessa acepção de possível, é possível que conheçamos qualquer das essências formais pelo terceiro gênero de conhecimento. Entretanto, dados os constrangimentos que a ordem comum da natureza nos impõe, não podemos estar seguros se chegaremos a conhecer uma essência sequer.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

modos infinitos a partir deste procedimento. Nós, na medida em que pudermos ter acesso ao conteúdo de algum atributo, também poderemos conhecer aquilo que dele se segue. Entretanto, limitados por nossas condições finitas, não poderemos avançar até o infinito. Contudo, cabe ressaltar, que não há ponto dessa série que não possa ser alcançado por um número finito de passos. Tendo respondido a esta questão vejamos, enfim, de que maneira estes gêneros de conhecimento são exemplificados no caso da regra de três:

> Sejam dados três números, com base nos quais quer se obter um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Os comerciantes não hesitam, para isso, em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro; ou porque não esqueceram ainda o que ouviram seu professor afirmá-lo, sem qualquer demonstração, ou porque experimentaram-no, frequentemente, com números mais simples, ou, ainda, por causa da demonstração da prop. 19 do Livro 7 dos Elementos de Euclides, isto é, por causa da propriedade comum dos números proporcionais. Ora, no caso dos números mais simples, nada disso é necessário. Por exemplo, dados os números 1, 2 e 3, não há quem não veja que o quarto número da proporção é 6, e muito mais claramente do que pelas razões anteriores, porque ao perceber, de um só golpe de vista, a proporção evidente que existe entre o primeiro e o segundo, concluímos imediatamente qual será o quarto. (EII prop.40 esc.2)

Quando fazemos a regra de três por lembrarmos da explicação do professor ou por termos testado ela várias vezes e resolvido adotá-la, estamos operando no primeiro gênero de conhecimento. De fato, aí nossas ideias dependem em último caso da percepção e da memória, portanto, de ideias inadequadas, que misturam o conhecimento do nosso corpo com o conhecimento dos corpos exteriores, ao mesmo tempo em que excluem a causa dessa mistura. Mesmo que acertemos a conta, o conhecimento não é analítico. "A regra de três é tal porque meu professor disse" não é uma proposição analítica, assim, mesmo que seu professor estivesse lhe falando a verdade, isso não seria suficiente para garanti-la. Da mesma forma, a experiência reiterada não alcança uma proposição analítica. Vemos que podemos construir com Spinoza a crítica da indução que será formulada mais claramente em Hume.

Já o segundo gênero de conhecimento parte das noções comuns tal como se encontram nas coisas finitas. Partindo de algumas delas, podemos fazê-las interagir e, com isso, concluir quais efeitos delas se seguem necessariamente. É como procede a demonstração euclidiana segundo Spinoza. Partindo de noções primeiras e comuns, das quais não é preciso pedir demonstração, se opera para produzir outras noções, adequadas porque demonstradas a partir das primeiras que são simples. Este

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

também é o caso da formação da esfera que analisamos antes. Com efeito, ao dispormos das noções comuns na finitude, não precisamos nos restringir a seguir a ordem à qual elas correspondem como modos infinitos. Podemos, entretanto, organizá-las segundo quisermos. Se o fizermos cuidadosamente, evitando os acidentes e os preconceitos, produziremos sempre conhecimentos adequados.

O terceiro gênero de conhecimento, enfim, parte da percepção correta do atributo da extensão, para a compreensão das essências formais dos números envolvidos. Ora, o atributo da extensão não é mais que a noção comum de quantidade. Com isso, pode-se compreender a relação de proporção que deve haver entre os números considerados. Trata-se de essências que se seguem necessariamente da noção de quantidade. Percebendo estas essências é possível perceber suas relações, e, com isso, determinar o número subsequente.

Nosso objetivo aqui não é defender que o exemplo dado por Spinoza é adequado para ilustrar a aplicação dos três gêneros de conhecimento. Talvez, o mais correto fosse considerar os números como entes de razão, motivo pelo qual sua relação ao conhecimento adequado deveria ser estabelecida com mais cuidado. Em todo caso, o que pretendíamos era apenas ilustrar em linhas gerais o que está em jogo em cada gênero de conhecimento e como isso não é contrário ao que estabelecemos até aqui.

Assim, vimos que o primeiro gênero é a única forma de falsidade, envolve proposições sintéticas, abstratas e inadequadas que misturam a natureza de muitos corpos sem que possamos compreender o porquê. A razão, conhecimento de segundo gênero, não se confunde com a abstração. Ela parte de propriedades simples que estão igualmente na parte e no todo das coisas finitas – seja em maior seja em menor grau. Com isso, a razão nos permite que as organizemos para deduzir ainda outras propriedades do mesmo tipo. Por fim, há a ciência intuitiva, definida por Spinoza de forma a dar lugar aos modos infinitos como as essências formais que se seguem dos atributos, tal como defendemos. Concluída então esta etapa, passemos ao final desta seção sobre o conhecimento em Spinoza para responder a última pergunta a que nos propusemos para este momento: como se relacionam as duas condições da verdade?

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.5.10
O acordo entre correspondência e adequação

Como vimos anteriormente, para que uma ideia seja verdadeira para Spinoza ela deve satisfazer duas condições. Em primeiro lugar, tratamos da condição enunciada pelo axioma 6 da parte I da *Ética*. Trata-se da noção de verdade como correspondência. Ela se baseia no aspecto representativo das ideias e no paralelismo epistemológico. Este momento do paralelismo é aquele no qual o atributo pensamento exprime cada realidade modal contida nos outros atributos. Em segundo lugar, tratamos da noção de verdade como adequação. Vimos que ela pode ser identificada como a consecução de um conhecimento completo acerca de algo. Isso pode se dar de duas formas. Primeiramente, pelo conhecimento das causas que justificam a existência desse algo. Em segundo lugar, pela percepção imediata de algo que está na parte e no todo, ou seja, por meio de noções comuns, as quais, por sua simplicidade, só podem ser conhecidas completamente, isto é, adequadamente. Vimos, enfim, que essas duas formas de adequação remontam a uma mesma concepção: a da verdade analítica, pela qual uma proposição é verdadeira quando afirma de seu sujeito apenas o predicado que já está contido nele.

A pergunta que falta responder é a seguinte: como se articulam estas duas condições da verdade? Há alguma superior à outra? Como garantir que uma ideia adequada corresponde ao objeto e como garantir que uma ideia que corresponde ao objeto é adequada? Ora, perguntas de tal natureza transcendem o escopo da teoria do conhecimento e nos devolvem às águas da metafísica, das quais nunca propriamente saímos. Mais uma vez, nos valemos das observações de Gleizer, que percebe na articulação entre os dois momentos do paralelismo a chave para responder a estas questões.

Talvez o leitor atento já tenha sido capaz de responder a essas questões, pois todos os elementos que são necessários para tal já foram fornecidos nesta etapa a respeito do conhecimento. O que garante a concordância entre as duas condições da verdade é o próprio paralelismo epistemológico. Vejamos como Gleizer coloca a questão:

> Assim, com a tese do paralelismo, Espinosa estabelece a identidade causal entre as séries dos modos dos diversos atributos da substância absoluta, o que impõe, por sua vez, uma *correspondência regrada* entre os elementos de cada série que ocupam a mesma posição na cadeia. A partir daí, é demonstrado (...) que as relações causais

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> entre os modos têm sua expressão no pensamento através das relações de dedutibilidade entre as ideias, a ideia que representa a causa sendo a causa da ideia que representa o efeito. O encadeamento logicamente necessário das ideias reproduz, desta forma, o encadeamento causal dos objetos representados por essas ideias. (GLEIZER, 1999, p.133)

O ponto deste parágrafo é mostrar como é necessário que as duas condições da verdade acabem por convergir se compreendermos o paralelismo. Como vimos, a partir de Deleuze, Gleizer, e a correspondência entre Spinoza e Tschirnhaus, há um aspecto epistemológico no paralelismo. Este aspecto implica que cada modo que existe em cada um dos atributos deve ter sua realidade formal integralmente e verdadeiramente representada objetivamente no atributo pensamento. Entretanto, dada a simplicidade dos atributos, cada um deles deve ser concebido por si mesmo. Isto é, o conceito de um não envolve o conceito do outro e, portanto, eles não podem interagir entre si. Dessa maneira, é impossível que a própria realidade formal de um modo seja a causa de sua representação objetiva no pensamento.

Mas então o que causa uma determinada ideia? Ora, vimos por seu aspecto lógico-expressivo, que cada ideia deve ser causada por outra ideia. Mais que isso, vimos que cada cadeia causal de ideias pode ser compreendida como uma demonstração, uma justificativa adequada da ideia que é por ela produzida. Temos, enfim, a outra condição da verdade. Mas como elas se conjugam?

Ora, é pelo paralelismo ontológico que a ordem e conexão das ideias deve ser a mesma que a ordem e conexão das coisas. Mas, como Gleizer aponta, a ordem e conexão das ideias é precisamente o seu procedimento de justificação, a maneira pela qual elas se tornam adequadas. Assim, toda ideia é adequada na medida em que é derivada de suas premissas. Mas ao mesmo tempo, toda ideia representa de maneira regrada, o seu objeto em outro atributo. O paralelismo epistemológico garante que cada objeto corresponda a uma ideia verdadeira. O paralelismo ontológico garante que também às causas desse objeto correspondam às ideias que justificam, ou demonstram a ideia correspondente a este objeto. Com isso, vemos que não é possível que uma ideia seja adequada sem que ela já esteja em correspondência com seu objeto. A condição da verdade como adequação implica a condição da verdade como correspondência e a envolve necessariamente, dada a tese do paralelismo e seus dois momentos, ontológico e epistemológico.

A implicação, entretanto, não vale no sentido contrário. Isso porque, como vimos, Spinoza admite que possamos alcançar uma ideia que de fato corresponde à

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

verdade por motivos que não são suficientes para torná-la justificada. Por exemplo, quando fazemos a regra de três por lembrarmos do que disse um professor e não por compreendermos o que está aí em jogo. Neste caso, o resultado parece verdadeiro, na medida em que corresponde ao seu objeto, mas é inadequado, na medida em que as causas que o fizeram chegar até nós nos são desconhecidas e estão fora de nossa mente. Se compreendêssemos as causas, nesse exemplo, concluiríamos que chegamos a um tal número porque o professor disse que o número era esse. Ora, isso implica que chegamos a um tal número, o que é verdade, mas não implica que o procedimento adotado seja correto para resolver o problema matemático em jogo. Assim, há momentos em que ocorre uma aparente correspondência, mas é apenas pelo conhecimento adequado que se pode avaliar se estamos compreendendo a correspondência verdadeira. Assim, é justificada uma assimetria entre as duas condições de verdade e, devido a esta diferença, Gleizer afirma que: "Além disso, a satisfação da primeira condição, isto é, o encadeamento dedutivo das ideias, ligadas à tese do paralelismo, garante a satisfação da segunda condição, funcionando, para nós, como norma da verdade" (GLEIZER, 1999, p.137).

Confirmamos, enfim, a importância do paralelismo na determinação desta convergência entre as duas condições da verdade. Nenhuma delas pode ser pensada isoladamente, porque o paralelismo é um dado ontológico para Spinoza. Por um lado, a correspondência isoladamente é insuficiente para determinar a verdade de uma ideia. Entretanto, ainda que a adequação apareça como condição necessária da verdade, por sua vinculação ao paralelismo, veremos que ela sempre implicará a verdade como correspondência, que deverá sempre acompanhá-la como condição da ideia verdadeira.

Afinal, como vimos, ao tratarmos do paralelismo e da natureza dos atributos, ainda que realmente distintos, os atributos se diferenciam apenas formalmente. Isso implica que a ideia verdadeira de um modo não é nada além desse mesmo modo, mas concebido sob uma natureza diferente, a do pensamento. Portanto, além de representarem os seus objetos, as ideias em certo sentido são esses mesmos objetos e esta identidade numérica, não só entre a ideia e seu objeto, mas entre o encadeamento das premissas que conduzem até uma ideia e as causas que produzem determinado objeto nos demais atributos, garantem a concordância das duas condições de verdade para Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Passemos, enfim, para concluir esta etapa epistêmica de nosso trabalho, a uma recapitulação das teses que avançamos aqui. Inicialmente vimos que ter conhecimento é ter uma ideia verdadeira. Para compreender isso, vimos que ser uma ideia é ser um modo do atributo pensamento, produzido por outras realidades igualmente mentais. Vimos também que esses modos mentais possuem dois aspectos. Um deles é o representativo, pelo qual o pensamento, por sua natureza, representa objetivamente o que existe formalmente nos demais atributos. O outro aspecto é o lógico expressivo, pelo qual as ideias exibem seu poder causal produzindo outras ideias, que se justificam a partir delas como de suas premissas. Para compreender estes dois aspectos recorremos aos dois momentos do paralelismo, ontológico e epistemológico e a partir deles, demos uma razão positiva para não conhecermos mais de dois atributos.

Após isso, vimos que esses dois aspectos remetem cada um a uma das condições da verdade. A verdade por correspondência preconiza que cada ideia verdadeira corresponde a seu objeto. Entretanto, não se trata de uma noção realista de verdade. Isso ocorre porque Spinoza nega o princípio do conhecimento. Uma ideia não pode ser tomada como verdadeira antes que alguém de fato a conheça. Isso nos conduz, como que pela mão, à segunda condição da verdade. Trata-se da verdade como adequação, que mostra como uma ideia é justificada por suas causas, as demais ideias que a implicam como suas premissas. Isso, aliado à tese spinozista de que a mente é parte do intelecto divino, nos fez compreender melhor a noção de adequação e inadequação. Uma ideia é adequada para uma mente se suas justificativas estão nessa mesma mente e inadequada, quando elas estão apenas na mente divina. Mas, como todas as ideias se encontram justificadas na mente divina, isso nos levou à tese da relatividade do conteúdo de algumas ideias, o que sugeriu a tese do holismo semântico.

Examinando essa tese, vimos que ela implica a impossibilidade do conhecimento pelos modos finitos. Vimos também que Spinoza concebe que o conhecimento é sim possível para os modos finitos, o que descarta a tese holista radical. Em todo caso, isso serviu para vermos que o conhecimento para nós, finitos, não pode depender de uma infinidade de causas. Com isto, chegamos ao conceito das noções comuns. Ocorre que elas são simples e indivisíveis. Assim, sempre que as conhecemos, o fazemos de maneira completa. Dessa maneira, nosso raciocínio tem premissas que não necessitam de outras premissas para sabermos que são

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

verdadeiras. Esta simplicidade das noções comuns nos permitiu assimilá-las aos modos infinitos e, com isso, fortalecemos nossa interpretação de que eles constituem a essência formal dos modos finitos.

Entretanto, como as noções comuns pareciam admitir um critério de verdade distinto tanto da correspondência quanto da adequação, nos encaminhamos para investigar se haveria um denominador comum entre as condições de sua verdade e as demais condições já apresentadas. Nesse momento, pudemos constatar que elas são verdades adequadas e que o sentido comum de adequação para elas e para as ideias por elas justificadas é que proposições adequadas são verdades analíticas. Após isso, para fortalecermos nossa posição, mostramos como ela permitia uma interpretação coerente das definições dos três gêneros de conhecimento propostos por Spinoza na *Ética*. Por fim, mostramos como as duas condições da verdade convergem para uma mesma, na medida em que tomamos a condição da adequação como mais fundamental, a qual, por meio do paralelismo sempre deve vir acompanhada da condição da verdade como correspondência, concluindo enfim esta etapa de nosso trabalho.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

2.6
Recapitulando

Finalmente poderemos encerrar este capítulo. Enfim concluímos a exposição do que nos pareceu relevante para a colocação de nosso problema, que cada vez mais se aproxima. Antes que possamos delimitá-lo, convém relembrar algumas das teses capitais de Spinoza, de acordo com as visões que defendemos até aqui.

Inicialmente consideramos o ser de Deus. Trata-se de uma substância que existe necessariamente, é absolutamente infinita, constando de infinitos atributos, sendo eterna, única, indivisível e imutável. Sua essência é distinta daquela dos seus modos, mas é idêntica à sua própria potência, sendo simples e devendo seu conceito e sua causa apenas a si mesma e a nada mais.

Os atributos desta substância são sua própria essência. Embora sejam infinitos, conhecemos apenas dois deles, o pensamento e a extensão. O que nos permite contar essas realidades entre os atributos divinos é que são simples e podem ser considerados infinitos em seu gênero sem contradição. Como são numericamente idênticos entre si e à substância, sua mesma potência se exprime numa marcha paralela, pela qual tudo o que ocorre num atributo deve ocorrer em

todos os demais, segundo a mesma ordem e necessidade. Sendo numericamente idênticos, mas formalmente distintos, também se segue que não podem interferir um no outro. Sendo independentes entre si, tanto do ponto de vista de sua conceptibilidade, quanto de sua causalidade, são simples como a substância que são. Além disso, estabelecemos que existem verdadeiramente, e não de modo ilusório: ainda que sua definição mencione o intelecto, é ao intelecto infinito de Deus que ela se refere. Intelecto este que compreende objetiva e verdadeiramente todas as coisas que existem, como também vimos.

Após isso, tratamos dos modos. Mostramos que eles devem ser interpretados como propriedades da substância, como inerindo nela. Mostramos também, como esta leitura consegue desvencilhar Spinoza dos ataques dirigidos ao filósofo pelo crítico Bayle. Para isso, foi preciso recorrer a Douglas e Melamed. O primeiro mostrou que a lógica utilizada por Spinoza dá aos modos um estatuto de sujeitos moduláveis, que podem tanto ser compreendidos como propriedades de algo, como sujeitos de suas próprias propriedades. Com isso, as críticas de Bayle deixam de poderem ser resolvidas apenas pela lógica abstrata, mas tem como seu foro adequado a metafísica. É neste segundo terreno que Melamed apresenta os subsídios materiais para desbancar tanto as referidas críticas como a tese da não inerência dos modos em Deus, proposta por Curley. Discordamos de Melamed apenas num ponto: enquanto esse comentador via a imutabilidade divina de modo deflacionado, mostramos como ela deveria ser compreendida como se predicando realmente de tudo o que existe. Isso não implica, entretanto, que Spinoza concebia que a mudança não exista, mas apenas que ela é concebida como tendo um estatuto modal e não substancial.

Em seguida, mostramos que os primeiros efeitos divinos são modos infinitos. Mostramos que deve haver uma infinidade deles em cada atributo, que eles são tão eternos quanto a substância divina e que se seguem de Deus da mesma maneira que cada um deles dá à luz o próximo, prenunciando a tese da univocidade. Também mostramos que, partindo do modo imediato, seu grau de perfeição é decrescente, que há apenas um modo infinito por grau de mediação, que Spinoza considerava ao menos alguns deles divisíveis, ainda que não tenhamos sido capazes de demonstrar porque e que seus efeitos podem ser apenas outros modos infinitos. Por fim, mostramos que Spinoza fornece como exemplos de modos infinitos imediatos o intelecto divino no pensamento e o movimento-e-repouso na extensão. Já como

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

exemplos de modos infinitos mediatos, Spinoza considera a forma do universo inteiro na extensão e o amor divino no pensamento.

Ademais, tratamos dos modos finitos. Mostramos como neles a essência e a existência se distinguem. Que suas essências formais têm uma atualidade própria, compreendidas eternamente a partir dos modos infinitos e imediatos de cada atributo, como modos igualmente infinitos. Já suas existências ocorrem quando são determinadas por alguma causa externa, e são distintas das essências sempre existentes por serem compostas por um grande número de partes extensivas. Mostramos, também, que a composição de partes dos modos finitos não atenta contra a indivisibilidade divina. No caso do atributo da extensão, as partes modais formam um indivíduo quando transmitem entre si uma proporção característica de movimentos. Spinoza concebe que dessa maneira se pode construir até a unidade do universo inteiro, compreendido pelo filósofo como um indivíduo. Assim, os modos finitos aparecem como partes de modos infinitos, independentemente do atributo no qual estejam inseridos.

Enfim, alcançamos a seção na qual tratamos do princípio de razão suficiente. Mostramos como este é um princípio central para a filosofia de Spinoza, por estar inserido em quase todos os axiomas da primeira parte da *Ética*. Consideramos, em seguida, a pervasividade desse princípio e seu respeito ao paralelismo. Fizemos isso reforçando a coextensividade entre causalidade e conceptibilidade, mostrando contra Della Rocca que nenhuma delas deve ser tomada como um fato bruto, sem justificação. Após isso, consideramos como o princípio de razão suficiente está envolvido na identidade entre a potência e a essência divinas, o que nos levou ao estabelecimento do necessitarismo radical de Spinoza. Ou seja, o filósofo deve ser considerado como aderindo à tese segundo a qual tudo o que existe, existe necessariamente e não poderia ser de outro modo. O ponto fraco dessa tese é a atribuição de contingência apenas à série infinita dos modos finitos. Ainda que não tenhamos conseguido mostrar taxativamente sua necessidade, mostramos que em princípio só há uma forma de necessidade na metafísica de Spinoza. Mesmo as leis naturais, que mostramos não interagirem com a realidade finita e que devem ser compreendidas como entes singulares e não universais abstratos, não introduzem um novo tipo de necessidade na metafísica de Spinoza. Após isso, mostramos como este necessitarismo acarreta a univocidade do ser para o filósofo, pelo que se pode dizer que existir é produzir efeitos. Nesta metafísica há um mesmo sentido de ser

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

para todas as coisas, e ele não passa da transmissão dessa necessidade metafísica adiante.

Aí então, passamos, aos últimos pressupostos que pretendíamos apresentar, aqueles vinculados à noção de verdade. Vimos que a verdade é um predicado que se aplica a ideias. Estas, por sua vez, são modos do pensamento que comportam dois aspectos, o representativo, pelo qual todo pensamento reproduz objetivamente o que há nos demais atributos, e o lógico-expressivo, pelo qual cada ideia é também parte do poder divino, sendo efeito de outras ideias e causa de ainda outras. Isso nos permitiu dar uma razão positiva para nosso desconhecimento dos demais atributos: é que enquanto o pensamento os representa objetivamente ele não pode envolver a ideia de nosso corpo, que se segue apenas das ideias de outros modos extensos como nós. Chegamos até aí por um aprofundamento da tese do paralelismo, adicionando ao momento anterior, agora chamado ontológico, outro momento, o epistemológico, que justifica o caráter representativo da ideia. Partimos, assim, rumo à primeira condição da verdade, a correspondentista. Vimos que Spinoza não a interpretou de maneira realista e que ela era insuficiente para garantir o conhecimento verdadeiro. Isso nos remeteu à segunda condição da verdade: a adequação. Neste ponto ela se afigurou como a necessidade de justificar um conhecimento para torná-lo verdadeiro e essa justificativa se assimilava às causas que o produziam. Como essas causas poderiam ou não estar presentes na mente humana, mas estão sempre presentes na mente divina, isso sugeriu que há uma relatividade nos conteúdos mentais, conforme suas relações com outras ideias. Examinar essa tese culminou na concepção do holismo semântico radical. Entretanto, numa análise mais detida, a defesa desse holismo se mostrou um erro. Apesar disso, foi útil cometer este erro. Ele nos mostrou a necessidade de conhecermos a partir de ideias que não necessitam de premissas.

Estas ideias são as noções comuns, ideias sempre adequadas que se encontram na parte e no todo dos objetos que as compartilham. Por serem simples e indivisíveis só podemos conhecê-las completamente e elas servem de fundamento para nosso raciocínio. Por uma sugestão de Gleizer, vimos como esta ideia de noções comuns era afim ao conceito dos modos infinitos. Avaliando esta posição tivemos ocasião de reforçar nossa compreensão das essências formais dos modos finitos como modos infinitos. Mostramos como esta interpretação está de acordo não só com a noção de conhecimento em Spinoza, mas também com a noção de leis naturais e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

como ela pode mostrar em que consiste a complexidade da finitude, e até mesmo dá indicações para uma compreensão dos temas propriamente éticos da *Ética*, que fogem ao nosso escopo. Tendo compreendido melhor a natureza das noções comuns por sua aproximação aos modos infinitos, pudemos entender em que consiste sua adequação sem premissas e como ela não introduz uma nova condição da verdade. É que tudo o que é simples pode ser compreendido como predicável de si mesmo, formando uma proposição analítica. Ora, as proposições analíticas também se formam quando compreendemos algo mais complexo, deduzindo-o, justificando-o, a partir de algo mais simples. Assim, compreendemos melhor em que consiste a segunda condição da verdade: adequação é analiticidade.

De posse deste conceito, passamos a um exame dos três gêneros de conhecimento e vimos como suas definições se coadunam perfeitamente ao que vínhamos defendendo. Mostramos, enfim, que as duas condições da verdade devem estar sempre unidas, sob o comando da noção de adequação, a qual implica a correspondência, embora o contrário não seja o caso. Isso se dá porque o paralelismo ontológico ao mesmo tempo em que garante que cada ideia esteja justificada, na medida em que deriva de outras ideias como de suas premissas, envolve o paralelismo epistemológico, pelo qual cada uma dessas premissas e conclusões representa objetivamente um modo de outro atributo, garantindo a verdade por correspondência. Se o oposto não ocorre, é porque para nós, que somos finitos, é possível estarmos apartados das causas de uma dada ideia, não sabendo julgar corretamente qual é a realidade de outro atributo à qual ela corresponde.

Agora que temos uma compreensão daquilo que Spinoza entende por substância divina, seus atributos, seus modos infinitos e finitos, do princípio de razão suficiente pelo qual eles operam, do necessitarismo que esta operação implica, do papel que têm aí as leis naturais, da univocidade que a tudo isso envolve e das condições pelas quais se pode avaliar se tudo isso deve ser dito verdadeiro, poderemos, enfim, colocar melhor nosso problema. Mas qual é ele mesmo? Passaremos, finalmente, no próximo capítulo, à sua delimitação e, com isso, pretendemos responder a esta pergunta.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

3
Delimitação do problema

Neste capítulo, apresentaremos com mais clareza qual o problema que julgamos encontrar na filosofia de Spinoza. Tal como anunciamos na introdução, nosso problema diz respeito à impossibilidade de demonstrar a existência tanto do movimento quanto dos modos finitos a partir do sistema da *Ética*. Pelo que vimos até aqui, segundo Spinoza, o movimento seria um dos elementos que compõem o modo infinito imediato da extensão, em conjunto com o repouso. Além disso, a respeito dos modos finitos, vimos que o filósofo os supõe existirem como partes de um modo infinito mediato – no caso da extensão: a forma do universo inteiro; no caso do pensamento: a ideia de Deus. Vimos que todas estas realidades devem ser ditas necessárias num mesmo sentido, pois há apenas uma modalidade verdadeira na filosofia de Spinoza. Também pudemos constatar que, para realizar uma demonstração, devemos proceder das noções comuns, derivando apenas o que delas se segue analiticamente, isto é, necessariamente. Desta maneira, se não for possível, ao menos em princípio, demonstrar a existência destes modos de maneira adequada, analítica e necessária, parece que não haveria razões – no sistema da *Ética* – para que os tomemos como realmente existentes. Afinal, dado o princípio de razão suficiente, se algo não tem razões suficientes para existir, então, este algo não existe.

Antes que possamos balizar tudo isto com ainda mais precisão, convém afastar um outro problema que se imputa à filosofia de Spinoza, o qual, a nosso ver, aparece como um falso problema, dado que parece julgar esta filosofia não por um critério imanente a ela mesma, mas por critérios que não lhe são próprios. Trata-se da identificação da filosofia desenvolvida na *Ética* com a posição denominada acosmismo. Dessa maneira, para que nosso problema não seja confundido com este, e também para que ele se torne mais claro por seu contraste ao acosmismo, nos dedicaremos inicialmente a apresentar este que julgamos como um falso problema. A seguir, mostraremos por que ele não é adequado para compreender a filosofia de Spinoza. Tendo, enfim, demonstrado qual não é nosso problema, poderemos, enfim, colocá-lo com mais precisão.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Isso será feito em duas etapas. Primeiramente, localizaremos na troca de correspondências entre Spinoza e Tschirnhaus a primeira formulação de nossos problemas da qual temos notícia. Trabalharemos sobre esta formulação a partir dos pressupostos que até agora desenvolvemos, tornando-a mais explícita. Após isso, como segunda etapa, apresentaremos as considerações de dois comentadores contemporâneos que julgariam nossas questões como impertinentes. Mostraremos, em cada caso, como, apesar disso, a pertinência dessas dificuldades permanece.

3.1
Acosmismo

Para apresentar de que se trata a tese do acosmismo da filosofia de Spinoza, bem como para criticá-la, nos baseamos, principalmente, em referências colhidas a partir de um artigo de Melamed a respeito desse tema. Vejamos, segundo o comentador, quem foi o primeiro a ler a obra de Spinoza desta maneira e em que ela consiste:

> Um ímpeto crucial para a propagação dessa visão foi o novo entendimento de Spinoza como um pensador religioso radical, cuja posição era o completo oposto do ateísmo. De acordo com esse entendimento – primeiramente sugerido por Salomon Maimon em 1792 – Spinoza não nega a realidade de Deus, mas antes a realidade do mundo ("cosmos"). das coisas finitas e da diversificação. (MELAMED, 2010, p.79)[157]

Por este trecho, podemos ver qual o conceito de acosmismo e onde ele se origina. Trata-se de uma leitura difundida por Maimon. O acosmismo seria a tese complementar do ateísmo. Enquanto o segundo afirma a realidade do mundo, mas nega a realidade divina, o primeiro afirma a realidade divina, mas nega a realidade do mundo. Assim, conceber a filosofia de Spinoza como acosmista é conceber o Deus spinozista como a única realidade, condenando ao não ser tudo o mais em sua teoria. O leitor, atento ou não, esperamos já estar persuadido da falsidade dessa tese, a se considerar apenas seu enunciado e o percurso que nos trouxe até aqui. Entretanto, é preciso averiguar como um de seus maiores difusores a apresentou, para ver se haveria algum bom argumento para tomá-la como uma interpretação

[157] Tradução nossa; no original: A crucial impetus to the propagation of this view was the new understanding of Spinoza as a radical religious thinker, whose position was the complete opposite of atheism. According to this understanding—first suggested by Salomon Maimon in 1792 – Spinoza does not deny the reality of God, but rather the reality of the world ("cosmos") of finite things and diversification.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

cogente. Falamos aqui de Hegel, cuja perspectiva sobre o pensamento spinozista teria grande impacto em sua recepção:

> As teses de Maimon iniciaram uma mudança radical na percepção sobre Spinoza e, nas quatro décadas seguintes, as encontramos ecoadas repetidas vezes. A pessoa que, ao longo do século XVIII, foi inquestionavelmente tomada como um ateu condenado, se tornou um "homem intoxicado de Deus", em cujo sistema há "Deus demais". O apoio de Hegel à interpretação acosmista de Spinoza teve um enorme e duradouro impacto nas percepções do século XIX e começo do século XX a respeito de Spinoza, tanto no continente como na Inglaterra. (MELAMED, 2010, p.80)[158]

Antes de avaliar a contribuição de Hegel a esse respeito, convém notar como a percepção da filosofia spinozista passa ao longo dos séculos de um extremo a outro. Afinal, ateísmo e acosmismo são duas teorias complementares e opostas. Avaliamos mais cedo, neste trabalho, as críticas que Bayle fazia a Spinoza em seu *Dicionário*. Estas, se fossem bem sucedidas, acabariam por demonstrar que não haveria Deus além do próprio mundo no spinozismo. O crítico concebia, então, a substância divina como contraditória, mutável e diretamente responsável pelo mal do mundo. Ora, fossem estes predicados corretamente atribuíveis a Deus do ponto de vista spinozista, não haveria sequer motivo para considerar a palavra "Deus" como mais que uma figura de linguagem na *Ética*. Como esperamos ter demonstrado, não é esse o caso. Posteriormente, entretanto, o foco da crítica se inverte. Vejamos uma passagem onde Hegel exprime sumariamente esta leitura da filosofia spinozista:

> Quando a olhamos com mais atenção, a acusação de ateísmo levantada contra a filosofia de Spinoza se reduz ao ponto de que a filosofia dele não dá ao princípio de diferença (ou finitude) o seu devido lugar; e isso quer dizer que esse sistema deveria ser chamado, não ateísmo, mas "acosmismo". Pois não há, propriamente falando, nenhum mundo nele (no sentido de algo que positivamente é). (HEGEL, 1991, p.226)[159]

[158] Tradução nossa; no original: Maimon's claims initiated a radical change in the perception of Spinoza and, in the next four decades, we find them echoed time and again. The person who, throughout the eighteenth century, was unquestionably taken as a damned atheist became a "God intoxicated man" in whose system there is "too much God" (zu viel Gott). Hegel's endorsement of the acosmist interpretation of Spinoza had an enormous and lasting impact on nineteenth- and early twentieth-century perceptions of Spinoza, both on the continent and in England.)

[159] Tradução nossa; na obra consultada: When we look at it more closely, the charge of atheism levelled against the philosophy of Spinoza reduces to the point that his philosophy does not give the principle of difference (or finitude) its due; and this means that this system should be called, not atheism, but "acosmism" instead. For there is not, properly speaking, any world at all in it (in the sense of something that positively is).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Por este trecho se torna claro tanto o rechaço, por parte de Hegel, de considerar o spinozismo como um ateísmo, como a atribuição de acosmismo a este sistema de pensamento. Nesta passagem, são formuladas duas justificativas para esta atribuição. Inicialmente, ela se funda na tese de que a filosofia de Spinoza não dá à finitude o seu devido lugar. Ora, tal como anunciamos no início deste capítulo, também acreditamos que a finitude não se encontra plenamente posta na filosofia de Spinoza. Entretanto, como pretendemos deixar claro, não dizemos isto pelos mesmos motivos que levaram Hegel a dizê-lo. Em segundo lugar, a atribuição de acosmismo se baseia na ideia de que numa tal filosofia "não há, propriamente falando, nenhum mundo". Isso equivaleria a dizer que não há nada além de Deus na metafísica de Spinoza. Ora, como Deus é causa imanente de todas as coisas, há um certo sentido para esta afirmação com o qual, o próprio Spinoza concordaria[160].

Dessa maneira, para que consigamos não só demarcar com clareza nosso problema daquele proposto por Hegel, como também mostrar que esta perspectiva hegeliana não se sustenta, será preciso considerá-la em mais detalhe. Avaliando alguns trechos onde o pensador apresenta esta crítica, pudemos identificar três formas pelas quais ela se exprime. Ela se dirige, alternadamente, à tríade categorial da filosofia de Spinoza. Isto é, ora à substância, ora aos atributos, ora aos modos. A partir de algumas citações, mostraremos como Hegel compreendeu cada uma dessas realidades, demonstrando o que há de inadequado em suas posições.

Após isso, nos valemos de Melamed para apresentar um diagnóstico do problema, isto é, uma ideia de por que Hegel via o pensamento spinozista desta maneira. Com isso, teremos conseguido compreender melhor o que é o acosmismo, o que nos permitirá, a seguir, delimitar nosso problema com mais clareza. Passemos, pois, à compreensão hegeliana da substância de Spinoza.

3.1.1
A substância é indeterminada?

> A substância, tal como é apreendida imediatamente por Spinoza sem uma mediação dialética prévia – sendo o poder universal da negação – é apenas o abismo escuro e informe, por assim dizer, no qual todo conteúdo determinado é engolido como

[160] "*Proposição 15.* Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido." (EI prop.15)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> radicalmente nulo e vazio, e que não produz nada de si mesmo que tenha uma subsistência positiva própria. (HEGEL, 1991, p.227)[161]

Neste trecho, Hegel descreve a substância de Spinoza como uma realidade sem qualquer determinação positiva. Aí, ela é compreendida como uma realidade indiferenciada, não só em si mesma, mas que impede qualquer diferença de se manifestar. Dizemos que a própria substância é concebida aí como indiferenciada pois ela é remetida a um abismo escuro e informe. Ora, dizer que a substância não tem formas seria o mesmo que negligenciar seus atributos. Como vimos, eles são infinitos e, dada a tese da univocidade, são compartilhados como formas de tudo o mais que existe e que deles se segue. Portanto, não só a substância possui forma, como possui infinitas formas. Sobre os atributos trataremos mais detidamente no ponto seguinte. Por enquanto, basta mostrar que a substância não é compreendida como informe, mas que suas formas são infinitas e compreendidas como realidades positivas. Ora, é precisamente o que está em jogo na demonstração da proposição 16 da parte I:

> *Proposição 16.* Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino). *Demonstração.* Esta proposição deve ser evidente para qualquer um, desde que se considere que, da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui um grande número de propriedades, as quais, efetivamente, se seguem necessariamente dessa definição (isto é, da própria essência da coisa), número que é tanto maior quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. Como, entretanto, a natureza divina tem, absolutamente, infinitos atributos (pela def. 6), cada um dos quais também exprime uma essência infinita em seu gênero, de sua necessidade devem se seguir necessariamente, portanto, infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto infinito). C. Q. D. (EI prop.16)

Nesta demonstração, a realidade da essência divina está diretamente vinculada à realidade de seus infinitos atributos. Assim, eles são compreendidos como determinações positivas da substância, pela qual ela é capaz de produzir uma infinidade de efeitos. Além disso, esta diversidade que é derivada da substância por meio da realidade de seus atributos é dita derivar de sua própria definição. Ora, não se trata, portanto, de algo exterior ao suposto "abismo escuro", mas são as próprias luzes que constituem um Deus concebido como infinitamente positivo.

---

[161] Tradução nossa; na obra consultada: Substance, as it is apprehended immediately by Spinoza without preceding dialectical mediation – being the universal might of negation – is only the dark, shapeless abyss, so to speak, in which all determinate content is swallowed up as radically null and void, and which produces nothing out of itself that has a positive subsistence of its own.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Além disso, ao fim dessa passagem, Hegel afirma que nada com uma subsistência positiva própria pode ser produzido a partir da substância. Num certo sentido, deveríamos crer que Spinoza concordaria com esta frase. Afinal, tudo o que se segue da substância são modos e cada modo é "aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido" (EI def.5). Dessa maneira, de fato, tudo o que se segue da substância tem uma subsistência dependente e derivada dela, não existindo por si mesmo. Entretanto, pela própria proposição 16 que acabamos de mencionar, não se pode supor que a substância divina engula cada conteúdo nela produzido como algo "radicalmente nulo e vazio". Esta proposição que citamos mostra como Spinoza acredita que uma diversidade real e infinita deve se seguir de Deus. Ora, se "infinitas coisas de infinitas maneiras" se seguem de Deus, não é o caso que Spinoza afirme que todo conteúdo determinado é engolido pela substância. Ao invés disso, esse conteúdo é por ela produzido, colocado necessariamente na existência.

Vejamos mais um trecho onde Hegel critica a noção spinozista de substância.

> "A realidade simples de Spinoza" é a substância absoluta; apenas a substância absoluta é verdadeiramente, ela sozinha é o atual ou é atualidade. "Ela é" a unidade de pensamento e ser, ou aquilo cujo conceito contém a existência em si mesmo. (HEGEL, 1990, p.153-154)[162]

Ora, apesar de tomarmos a substância spinozista como atual e simples, ela não esgota em si mesma a atualidade. Como vimos, a partir da tese do necessitarismo radical, há apenas uma modalidade verdadeira para Spinoza: a necessidade. O que diferencia a necessidade dos modos daquela da substância é que os modos a retiram de algo distinto de suas essências, já a substância, a retira de sua própria essência. No entanto, a fonte dessa necessidade é exatamente a mesma: a substância divina. Vimos também, pela tese da univocidade, que Deus é causa dos modos no mesmo sentido em que é causa de si. Ademais, justamente por ser sua própria causa e dos modos é que Deus é tão necessário e tão atual quanto eles. Entretanto, esta comunidade de ser e de necessidade não deve ser entendida como suprimindo a distinção – tanto de essência quanto de existência – entre os modos e Deus. Aliás, é justamente por essa distinção que os modos não são substâncias e,

[162] Tradução nossa; na obra consultada: 'Spinoza's simple reality' is absolute substance; only absolute substance truly is, it alone is actual or is actuality. 'It is' the unity of thinking and being, or that whose concept contains its existence within itself.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

portanto, se conectam necessariamente a Deus para ganhar sua atualidade. Não fosse esta distinção, teriam a mesma essência que a substância e, com isso, sequer poderiam ser seus modos.

Com esses argumentos, já pudemos demonstrar que Deus não é informe, não é a única realidade atual e nem que seus efeitos não tenham conteúdo determinado. Entretanto, os equívocos de Hegel a respeito de Spinoza não param por aí. Vejamos o que ele diz a respeito dos atributos da substância divina.

3.1.2
De onde vêm os atributos?

> De onde vem que o entendimento aplica essas duas formas à substância absoluta, e de onde vêm essas duas formas? Aqui a unidade de ser (extensão) e pensamento é posta, portanto, de uma tal maneira que o pensamento é em si mesmo a totalidade e da mesma forma o que é extenso é a mesma totalidade. Então temos duas totalidades. Em si mesmas, elas são a mesma, e as distinções são apenas atributos ou determinações do entendimento, o qual é um fator adicional. Isso é a visão geral, de que os atributos não são nada em si mesmos, eles não são distinções em si mesmos. (HEGEL, 1990, p.159)[163]

É útil considerar este trecho pois ele condensa em si uma série de quatro enganos a respeito dos atributos. O primeiro é supor que os atributos são *aplicados* à substância pelo entendimento. O segundo é supor que os atributos tenham uma origem como qualquer realidade finita. O terceiro é supor que os atributos constituam duas totalidades, isto é, totalidades numericamente distintas. O quarto é tomar os atributos como não sendo nada em si mesmos, nem distintos em si mesmos. Avaliemos cada um desses erros, indicando não só a sua origem, como a compreensão adequada que se deve ter para corrigi-los.

Ora, vemos que Hegel supõe que os atributos são aplicados à substância pelo entendimento. Dizemos isto pela maneira como está formulada a primeira frase da passagem acima. Isso implica que o pensador concebe os atributos como distintos apenas por uma distinção de razão, distinção aplicada pelo entendimento à substância, mas que não corresponderia a nada de real na própria substância.

[163] Tradução nossa; na obra consultada: Whence comes it that the understanding applies these two forms to the absolute substance, and whence come these two forms? Here the unity of being (extension) and thinking is therefore posited in such a way that thinking is in itself the totality, and likewise what is extended is the same totality. So we have two totalities. In themselves they are the same, and the distinctions are only attributes or determinations of the understanding, which is an added factor. This is the general view, that the attributes are just nothing in themselves, they are no distinctions in themselves.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Provavelmente, o que leva Hegel a uma tal interpretação é a menção ao intelecto na definição dos atributos[164], o qual aqui traduzimos por entendimento.

Ocorre que, e já o demonstramos, o intelecto, ou entendimento, mencionado na definição de atributos não é o intelecto humano e finito. Não se trata de um intelecto capaz de operar distinções de razão, trata-se do intelecto infinito de Deus. Ora, como vimos, pela tese do paralelismo epistemológico, de tudo o que se segue da essência divina há uma ideia correspondente no atributo pensamento. Portanto, ao incluir o intelecto na definição dos atributos, Spinoza está simplesmente atestando que, quando concebidos como constituindo a essência da substância, os atributos são concebidos adequadamente. Isto é, tal como são em si mesmos.

Dessa maneira, os atributos não são *aplicados* à substância, como sugere Hegel. Pelo contrário, os demais atributos, são logicamente anteriores ao pensamento, o qual, por sua função representativa, compreende objetivamente suas essências formais. Com isso, os atributos sempre existiram como realidades independentes do entendimento e não resultam de qualquer operação dele.

O segundo engano é supor que os atributos tenham uma origem exterior, como se fossem uma realidade finita. Hegel parece supor isto quando se pergunta: "de onde vêm estas duas formas?". Ora, como vimos, os atributos constituem a essência divina. Além disso, em Deus, não há distinção entre essência e existência. Assim, os atributos não são produzidos por Deus como uma outra realidade qualquer, mas são, diretamente, o próprio ser de Deus. Desta forma, são em si mesmos e concebidos por si mesmos, são causa de si e não têm origem numa realidade exterior qualquer.[165] Mais uma vez, nos parece que o erro de Hegel vem de supor que o entendimento cria os atributos como predicados de Deus. Entretanto, não pode ser este o caso, na medida em que eles constituem a essência divina a qual se identifica diretamente a eles.[166]

O terceiro erro é supor que os atributos constituem duas realidades distintas. Hegel deve ter suposto ser este o caso porque os atributos são qualitativamente

---

[164] "Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência." (EI def.4)

[165] "*Proposição 10.* Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo. *Demonstração.* Com efeito, o atributo é aquilo que, da substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência (pela def. 4). Portanto (pela def. 3), o atributo deve ser concebido por si mesmo. C. Q. D." (EI prop.10)

[166] "(...) Segue-se, em segundo lugar, que Deus, ou dito de outra maneira, todos os atributos de Deus são imutáveis (...)" (EI prop.20 corol.2). Donde se pode depreender que os atributos divinos e Deus são diretamente a mesma realidade.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

distintos e, normalmente, uma distinção qualitativa implica uma distinção numérica. Como notamos ao analisar este tema, Descartes concebia a distinção real como implicando a distinção numérica e, de fato, Spinoza concebe a distinção entre os atributos como uma distinção real. Entretanto, a distinção real que cabe no monismo de substância spinozista é a distinção formal. Tal como mostramos a partir de Deleuze, trata-se de uma distinção real, porém não numérica.[167] O paralelismo ontológico demonstra como todas as realidades produzidas pela substância podem ser compreendidas ora sob o ponto de vista de um dos atributos, ora sob o ponto de vista de outro deles. Entretanto, também mostra que estas realidades são numericamente a mesma, ainda que sejam qualitativamente distintas. Tal é a distinção formal e, portanto, não há duas, nem três, mas apenas uma totalidade na filosofia de Spinoza.

Por fim, o último dos quatro erros apresentados por Hegel no trecho anterior, consiste em supor que os atributos não sejam nada em si mesmos, nem distintos em si mesmos. Ora, como vimos acima, pela distinção formal, os atributos são realmente distintos, portanto, são sim concebidos por Spinoza como distintos em si mesmos. Além disso, tomá-los como "nada em si mesmos" parece remeter à ideia que vimos antes, de que Hegel concebia a substância como um vazio informe que a tudo engole. Ora, não é este o caso, a própria definição de Deus afirma que ele "é uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita" (EII def.6). Os atributos, portanto, exprimem essências distintas e que imediatamente se identificam a Deus, fazem parte de sua definição e não lhe são adicionados posteriormente de qualquer maneira que seja. Mais uma vez, parece que este erro advém de uma má compreensão por parte de Hegel, do papel do entendimento – ou intelecto – na definição dos atributos.

A compreensão da distinção entre os atributos como uma distinção formal – e não objetiva – funciona para corrigir todos estes problemas da perspectiva hegeliana. Afinal, ela mostra que a distinção entre os atributos é real e não numérica. Além disso, a distinção formal mostra que ainda que o entendimento a

[167] A distinção formal é mesmo uma distinção real, porque ela exprime as diferentes camadas de realidades que formam ou constituem um ser. Nesse sentido, ela é dita *formalis a parte rei* [formal por parte da coisa] ou *actualis ex natura rei* [atual da natureza da coisa]. Mas ela é um mínimo de distinção real, porque as duas quididades, realmente distintas, coordenam-se e compõem um ser único. *Real e todavia não numérico*, é esse o estatuto da distinção formal. (DELEUZE, 2017, p.67-68)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

represente objetivamente, ele é posterior à própria constituição dos atributos. Esses, aliás, como constituintes da essência divina, são anteriores a todas as outras realidades. Vejamos se há ainda alguma má compreensão de Hegel a respeito dos atributos:

> A coisa principal é que Spinoza diz que a substância consiste de infinitos atributos. Isso parece significar que deveria haver infinitamente muitos atributos. Mas Spinoza apenas fala de dois atributos, de forma que "infinito" deve referir a seu caráter. Ele não indica como esses dois procedem da única substância, embora, também não diga por que ele fala apenas de dois. (HEGEL, 1990, p.158)[168]

Ora, como vimos, Tschirnhaus também perguntou a Spinoza por que só conhecíamos dois atributos. Entretanto, o interlocutor do filósofo demonstrou uma compreensão mais aguçada de sua filosofia que Hegel. Como vimos, Spinoza dá razões positivas e negativas para que conheçamos apenas dois atributos, além de uma razão positiva para que compreendamos que Deus não deve ter dois, mas sim, infinitos atributos, tal como afirma sua definição.

A razão negativa para que conheçamos apenas dois atributos está no fato de que não percebemos nada além de corpos e ideias.[169] Portanto, não conhecemos nenhuma outra realidade que possa ser levada ao infinito sem supor nenhum outro conceito. Qualquer atributo deve passar neste teste, afinal, sendo a essência da substância, estes devem ser concebidos por si mesmos, sem requerer qualquer outro conceito. Entretanto, por uma resposta de Spinoza a Tschirnhaus, encontramos também uma razão positiva para nosso desconhecimento das formas dos demais atributos.

Isso se dá por uma conjugação do paralelismo epistemológico ao ontológico. Ocorre que, como cada atributo deve ser concebido por si mesmo, quando eles são objetivamente representados no pensamento, como requer o paralelismo epistemológico, eles são representados por ideias distintas. Estas, por sua vez, pelo paralelismo ontológico, seguem a mesma ordem e conexão que os seus ideados. Estes, por serem simples, não interagem causalmente entre si. Com isso, nossa

[168] Tradução nossa; na obra consultada: The main thing is that Spinoza says that substance consists of infinite attributes. This seems to mean that there should be infinitely many attributes. But Spinoza only speaks of two attributes, so that "infinite" must refer to their character. He does not indicate how these two proceed from the one substance, however, nor say why he speaks only of two.

[169] Não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos do pensar. (EII ax.5)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

mente é ideia apenas de nosso corpo e não pode ser ideia de nenhum outro atributo. Portanto, não podemos conhecê-los.

Ainda assim, podemos compreender por que razão Spinoza concebe que Deus tenha infinitos atributos. Ele próprio o explica, logo abaixo de sua definição de Deus:

> *Explicação*. Digo *absolutamente infinito* e não *infinito em seu gênero*, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação. (EI def.6 exp.)

Spinoza concebe a existência divina como *absolutamente infinita*, portanto, ela não envolve qualquer negação. Ora, se houvesse um número menor de atributos, a essência de Deus não poderia ser dita absolutamente infinita. Afinal, neste caso, ela conteria a negação de todos os demais atributos possíveis. Os quais, aliás, superariam em muito a potência divina, a qual, nesta suposição, teria apenas dois atributos. Entretanto, seria absurdo supor uma realidade mais potente que Deus, sem o qual nada pode existir ou ser concebido. Portanto, dada a infinitude absoluta da potência divina, é necessário que ele tenha infinitos atributos.

Afastada, enfim, a má compreensão de Hegel a respeito dos atributos divinos, vejamos o que ele tem a dizer a respeito da realidade dos modos.

3.1.3
Os modos são irreais?

> Agora não é difícil demonstrar que o particular ou o singular é alguma coisa completamente limitada, que o seu conceito depende inteiramente de outro, que ele é dependente, que ele não existe verdadeiramente em si mesmo e não é verdadeiramente real. No que diz respeito ao determinado, Spinoza estabeleceu esta tese: *omnis determinatio est negatio* [toda determinação é negação]. Então apenas o não particularizado ou o universal é. Somente o universal é o que é substancial e é, portanto, verdadeiramente real. (HEGEL, 1990, p.154)[170]

Neste trecho, o objetivo de Hegel parece ser concluir pela irrealidade das existências singulares e particulares na filosofia de Spinoza. Segundo esse autor, o

[170] Tradução nossa; na obra consultada: Now it is not hard to demonstrate that the particular or the singular is something altogether limited, that its concept altogether depends upon an other, that it is dependent, does not truly exist for itself, and so is not truly actual. With regard to the determinate, Spinoza established this thesis: omnis determinatio est negatio [all determination is negation]. Hence only the non-particularized or the universal is. It alone is what is substantial and therefore truly actual.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

"verdadeiramente real" se aplicaria apenas ao que é "substancial", ou seja, a Deus. Trata-se, portanto, mais uma vez, da defesa do acosmismo. Deus é real, mas não o *cosmos*. Enquanto a remissão à noção de "substancial" deixa claro que é Deus quem escapa do não ser, por outro lado não está claro se os condenados seriam os modos finitos, os infinitos, ou mesmo os atributos. Provavelmente, pelos trechos de Hegel que já avaliamos, ele teria em mente tudo isso. Entretanto, como já tratamos dos atributos e vimos que eles se identificam a Deus, não seria possível tomá-los como irrealidades em favor de uma realidade divina superior. Assim, trataremos esta passagem como concernente à irrealidade dos modos em geral. Ademais, se Hegel diz dos modos que "o seu conceito depende inteiramente de outro", devemos conceder que Spinoza concordaria com esta tese. Tal como já dissemos anteriormente, o conceito do modo depende do conceito da substância. A única realidade que pode ser concebida por si mesma no spinozismo é Deus. Isso, entretanto, não é suficiente para condenar os modos ao não ser.

Para estabelecer esta condenação o argumento deste trecho pode ser compreendido como se segue. Se toda determinação é uma negação e a realidade universal não é determinada, então ela é a única que não envolve negação; logo, ela é a única verdadeiramente real. Já a realidade particular, por ser constituída por sua particularidade, é constituída apenas negativamente e, dessa maneira, não têm existência positiva, real ou verdadeira. O ponto chave deste argumento é a tese de que "toda determinação é negação", a qual é colocada por Hegel na pena de Spinoza. Se o filósofo realmente defender esta tese, tal como o objetor a compreende, ficará mais difícil explicar por que não seria o caso de relegar tudo que não for Deus ao não ser dentro do sistema da *Ética*. Mas, como veremos a seguir, não é bem isso o que Spinoza diz. O trecho que parece estar em causa, no estabelecimento desta premissa, é o seguinte parágrafo da carta numerada 50:

> No que diz respeito à ideia de que a forma é uma negação, mas não qualquer coisa de positiva, é evidente que a pura matéria, considerada como indefinida, não pode ter forma, só havendo forma em corpos finitos e limitados. Quem diz que percebe uma forma, mostra por isso que concebe uma coisa limitada, e de que maneira ela é. Essa determinação não pertence à coisa enquanto ela é, mas ao contrário, indica a partir de onde a coisa não é. A forma, portanto, não é outra coisa senão uma limitação e, toda limitação sendo uma negação, a forma não pode ser, como disse, outra coisa que uma negação. (SPINOZA, 2014c, p.219)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Ora, neste trecho fica evidente que a "determinação" – ou mais precisamente a "limitação" – que é compreendida como "negação" não é qualquer propriedade particular, tal como Hegel quer fazer crer. Aqui, Spinoza trata especificamente das realidades finitas da extensão e de seus limites espaciais. Dizemos isso devido ao seguinte trecho: "a pura matéria, considerada como indefinida, não pode ter forma, só havendo forma em corpos finitos e limitados". Ora, trata-se de realidades extensas, pois o filósofo se refere a corpos. Assim, fica evidente que a fórmula "toda determinação é uma negação" está longe de possuir o alcance que Hegel lhe dá quando a aplica para versar sobre toda e qualquer determinação. Pelo contrário, o que está em jogo aqui é uma questão precisa a respeito de limites entre realidades e não de formas como quaisquer propriedades particulares que algo pudesse vir a ter.

Aliás, como vimos ao estudarmos o conceito de conhecimento verdadeiro, Spinoza concebia todas as realidades como singulares e particulares. Os sentidos de universal em seu pensamento eram dois, mas apenas um deles se opunha à singularidade. O universal oposto ao singular é aquele produzido de maneira inadequada por abstração, e por uma sobreposição de imagens. Este produz apenas entes de razão e conhecimento inadequado. Já o universal verdadeiro, não é dito assim por seu caráter abstrato ou geral, por oposição ao particular, mas por sua presença "igualmente na parte e no todo". Ou seja, o que constitui a universalidade adequada para Spinoza não é o vazio de uma abstração, mas a positividade de uma forma simples. É esta simplicidade que a permite estar igualmente na parte e no todo, isto é, de maneira indivisível, inteiramente em cada ponto em que é exemplificada como propriedade.

Como vimos, as noções mais comuns correspondem aos próprios atributos, os quais, já reafirmamos neste ponto sobre a leitura de Hegel, são formas inteiramente positivas. O mesmo deve ser dito das noções menos comuns que delas se seguem, as quais correspondem às essências formais dos modos finitos, os modos infinitos. Estes são compreendidos como próprios, ou seja, propriedades que se seguem necessariamente da essência divina sem se confundirem com ela. Nesse sentido, são realidades igualmente particulares e positivas, cada um tendo uma individualidade bem delimitada pelo grau de mediação que ocupa em relação a seu atributo de origem. Se algo é dito como negação aqui, é apenas o limite que há nas realidades finitas. Para avaliar se esta negação implica conceber os modos finitos como irreais, convém nos lembrarmos do que consiste a sua finitude e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

compreendermos como Spinoza se utiliza da palavra negação. Comecemos pela negação, seguindo uma esclarecedora tipologia do negativo em Spinoza elaborada por Jaquet:

> Na carta XXXI[171] datada de junho de 1666, Spinoza responde a Hudde o sentido da palavra imperfeição: "Ela significa que falta a um ser aquilo que, entretanto, lhe pertence por natureza". Ao contrário, a negação, segundo a carta XXI endereçada a Blyenbergh, não exprime uma falta na natureza de um ser. Há negação quando é negado de um objeto aquilo que não pertence à sua natureza. Há privação quando é negado de um objeto aquilo que nós cremos pertencer à sua natureza. (JAQUET, 1997, p.148)[172]

Assim, vemos a diferença entre imperfeição, negação e privação para Spinoza. Isto é bem explicado por exemplos que tiramos do mesmo artigo de Jaquet (1997, p.148). Quando se considera a extensão, dizemos que ela não pensa. Isto é uma negação, mas não uma imperfeição. Afinal, o pensamento não pertence à extensão por natureza e por isso, é dela negado. Entretanto, ela não deixa de ser perfeita em seu gênero, pois o que é negado dela não constitui sua natureza. Desta maneira, perfeição e negação são compatíveis. Já a cegueira de Tirésias nos parece uma imperfeição quando o comparamos com outros humanos que enxergam, entretanto, se compreendêssemos a ordem comum da natureza, pela qual foi necessário que ele se tornasse cego, compreenderíamos que seria contraditório que ele enxergasse e, portanto, saberíamos que a visão não faz parte de sua natureza. Ou seja, tomamos a cegueira de Tirésias por uma imperfeição, mas na verdade trata-se de uma privação, ente de razão que formamos por comparação e que está vinculado mais às nossas crenças sobre as coisas do que sobre a natureza das próprias coisas.

Cabe reter daí que negação e perfeição são compatíveis, pois a negação é apenas afirmar que um objeto não tem algo que não está em sua natureza. Dessa maneira, entender a determinação (limitação) como uma negação é entendê-la como algo que não pertence à natureza do objeto. De fato, é o que Spinoza afirma na carta 50: "Essa determinação não pertence à coisa enquanto ela é, mas ao contrário,

[171] Convém notar que, apesar de referir à carta 31, a carta correta é a de número 36.
[172] Tradução nossa; no original: Dans la Lettre XXXI datant de juin 1666, Spinoza rappelle à Hudde le sens du mot imperfection: 'Il signifie qu'il manque à un être ce qui cependant lui appartient par nature. Au contraire, la négation, selon la Lettre XXI adressée à Blyenbergh, n'exprime pas un manque dans la nature d'un être. Il y a négation quand est nié d'un objet ce qui n'appartient pas à sa nature. II y a privation quand est nié d'un objet ce que nous croyons appartenir à sa nature.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

indica a partir de onde a coisa não é". Portanto, o que o filósofo pretende com a ideia de "toda determinação é uma negação" é que nada é limitado por si próprio, mas por outras coisas. Ora, isso é inteiramente coerente com sua definição de coisa finita, logo no início da parte I da *Ética*:

> Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (EI def.2)

O limite, portanto, não é algo que pertence à própria natureza das coisas, mas lhe é imposto de fora por sua relação às outras coisas. Ora, isso está perfeitamente de acordo com nossa interpretação a respeito das essências formais como modos infinitos. Em sua natureza íntima todos os entes, mesmo os modos finitos, seriam infinitos. Entretanto, como coexistem entre si, devem limitar-se uns aos outros, tornando-se passivos e, com isso, adquirindo propriedades acidentais[173], dentre as quais está a forma. Esta, porém, não deve ser compreendida como uma propriedade positiva da natureza íntima do próprio modo. Ainda assim, deve ser compreendida como o efeito positivo e real de um outro modo sobre ele.

Portanto, tomar "toda determinação como negação", dentro de seu contexto, não implica pensar os modos finitos como irreais. Muito menos pensá-los como sendo definidos por uma falta ou ausência qualquer. Os modos finitos em seu conceito mais íntimo, suas essências formais, são eles mesmos infinitos, sendo definidos por uma propriedade essencial positiva. Se, entretanto, ocorrem de maneira finita na duração, isso se deve aos encontros, igualmente reais, positivos e necessários, que esta essência formal deve ter com outros modos, igualmente reais, positivos e necessários. Estes encontros, eventualmente[174], têm sobre os envolvidos o efeito de uma negação. Por via deles, os modos padecem e sua essência atual é constituída como diversa de sua essência formal. Ou como abrindo mão de sua qualidade positiva, simples e individual – caso da destruição do modo – ou

[173] Dizemos que a forma como limite é uma propriedade acidental do ponto de vista das essências eternas dos modos finitos, do ponto de vista de suas essências atuais na duração, não é este o caso, cf. def. 2 da parte II.

[174] Dizemos eventualmente não por que um modo finito pudesse deixar de sê-lo, afinal, ele está sempre coexistindo com os demais e submetido a eles. Entretanto, há encontros que expandem a potência do modo finito, aproximando-o de sua essência formal. São aqueles pelos quais ele apreende adequadamente uma noção comum, tal como elaboramos anteriormente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

modulando-a e complexificando-a, num processo real, positivo e necessário, ocasionado pelas pressões exteriores.

Mesmo que todo limite do finito seja pensado como negação, este não implica nenhum não ser e nenhuma imperfeição real na filosofia de Spinoza. Pelo contrário, esta negação é fruto de encontros necessários e reais entre realidades perfeitas, isto é, positivas e singulares, como é o caso de todas as coisas segundo a metafísica da *Ética*. Afinal, como diz a sexta definição da segunda parte: "Por realidade e por perfeição compreendo a mesma coisa" (EII def.6). Enfim, vejamos o que mais Hegel tem a dizer a respeito da irrealidade dos modos.

> Então podemos dizer que com o spinozismo, tudo vai para o abismo, mas nada emerge dele. Em Spinoza o particular é adotado da representação sem ser justificado. Para ser justificado Spinoza teria de deduzi-lo ou derivá-lo da sua substância, mas isso não é o que acontece. O que diferencia e forma o particular é dito ser apenas uma modificação da substância absoluta e nada real no seu próprio ser. (HEGEL, 1990, p.155)[175]

Ora, já vimos repetidas vezes que o ser dos modos é real. Na verdade, graças à tese da univocidade, sabemos que este é o mesmo ser da própria substância. Entretanto, Hegel neste trecho se pergunta pela justificação dos modos, ou pelo menos de qualquer realidade particular. Diz ele que "Spinoza teria de deduzi-lo ou derivá-lo de sua substância". Ora, já citamos a este respeito a proposição 16 da parte I da *Ética*. Por ela sabemos que devem se seguir infinitas coisas de infinitas maneiras de Deus. Mas, se Hegel pede uma demonstração mais precisa, que deriva um modo particular de Deus, de maneira dedutiva, estabelecendo as suas propriedades, podemos remetê-lo à proposição 21 da parte I, pela qual ficamos sabendo como o modo infinito imediato se segue da substância divina. Não analisaremos mais uma vez esta demonstração que é longa, entretanto, relembremos seu enunciado e a reconstruamos: "*Proposição 21*. Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito" (EI prop.21).

[175] Tradução nossa; na obra consultada: So we can say that with Spinozism everything goes into the abyss but nothing emerges from it. In Spinoza the particular is adopted from representation without being justified. For it to be justified he would have to deduce or derive it from his substance, but this is not what happens. What differentiates and forms the particular is said to be just a modification of the absolute substance and nothing actual in its own self.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Após este enunciado, encontramos uma demonstração da necessária infinitude e eternidade do que se segue da natureza absoluta de um atributo divino. Resumidamente, o argumento consiste em mostrar que se algo não infinito se seguisse absolutamente de Deus, então deveria seguir-se algo limitado. Assim, esse algo limitado, seria limitado por outra realidade igualmente limitada, dada a definição de coisa finita. Ora, mas se esse algo se seguisse de maneira limitada, então ele não se seguiria absolutamente de Deus, mas de Deus e da realidade que o limitou. Portanto, seria impossível que algo se seguisse absolutamente de Deus e fosse limitado. Além disso, algo que se segue absolutamente de Deus se segue de um de seus atributos, os quais são todos eternos e simples. Logo, não há tempo em que eles não estejam produzindo todos os efeitos que podem produzir. Portanto, este modo que se segue absolutamente de Deus também deve ser eterno. Vemos, assim, que há na *Ética* uma dedução da realidade dos modos a partir da realidade da substância. A acusação de Hegel, portanto, mais uma vez, não se sustenta de acordo com o texto de Spinoza.

Findo este ponto a respeito dos modos, acreditamos já termos demonstrado suficientemente que a filosofia de Spinoza não pode ser descrita como um acosmismo. Para concluir este tema e recapitular o que aprendemos aqui, convém apresentar uma hipótese que explicaria por que Hegel via o pensamento spinozista dessa maneira. É o que faremos a seguir.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

3.1.4
A justificativa injustificada de Hegel

Neste momento, nos voltaremos para a contribuição de Melamed. Ao fim de seu artigo a respeito do acosmismo, o comentador nos ilumina a respeito do que poderia estar em jogo na crítica hegeliana a Spinoza. Vejamos como ela é interpretada:

> De fato, Hegel credita Spinoza pela descoberta crucial da importância da negação através da alegada doutrina "toda determinação é uma negação", e ele fica desapontado pela falha de Spinoza em reconhecer e empregar sua própria descoberta. Mas é altamente improvável que Spinoza teria muita simpatia com a dialética autonegativa de Hegel, na medida em que a última conflita fortemente com a doutrina do conatus e a insistência de Spinoza de que a definição de uma coisa qualquer afirma e não nega a essência da coisa (E3p4d). Hegel, de sua parte, dá pouca ou nenhuma atenção à doutrina do conatus ao longo de sua razoavelmente extensa discussão do sistema de Spinoza. Já que, para Hegel, a dialética autonegativa

> é o veículo principal para a transição do infinito ao finito, podemos agora entender melhor sua queixa a respeito da ausência de uma derivação dos modos da substância. Segundo Hegel, Spinoza falhou ao não usar sua própria descoberta ("determinação é negação") e derivar as coisas finitas e determinadas da substância infinita por meio da negação dialética. Spinoza, entretanto, simplesmente rejeitaria a dialética hegeliana, devido ao seu conflito com a doutrina fundamental do conatus. Parece, portanto, que a queixa de Hegel a respeito da ausência de uma derivação dos modos é injustificada – Spinoza deriva os modos da essência da substância como seus próprios – e com isso cai a principal justificativa de Hegel para ver os modos como entidades irreais. (MELAMED, 2010, p.83)[176]

Tal como atesta Melamed, a discordância fundamental entre Hegel e Spinoza se daria a respeito do estatuto da negatividade e do papel que esta desempenha no sistema. Enquanto Spinoza rejeita qualquer negatividade real e concebe Deus e tudo o que dele se segue de maneira inteiramente positiva, Hegel dá à negatividade um papel operatório importante. Para este último, segundo Melamed, "a dialética autonegativa é o veículo principal para a transição do infinito ao finito". Ora, se Hegel concebe que a única maneira correta de explicar esta passagem é por meio de uma autonegação, de fato, ele não a encontrará em Spinoza.

Como bem salienta Melamed, a doutrina do *conatus* spinozista contrasta com a proposta hegeliana da negação. Contaminado por seus próprios princípios ao avaliar a doutrina de Spinoza, Hegel vê na carta 50 um prenúncio de sua própria filosofia. Entretanto, como demonstramos por uma análise mais detida de seu contexto, não se deve interpretar aquele trecho como um hegelianismo prematuro de Spinoza. Não tratamos aqui diretamente da doutrina do *conatus*, cujo interesse é prioritariamente ético, ao passo que nossa indagação se situa sobretudo no terreno da metafísica e um pouco no da epistemologia. Cabe, assim, apresentar esta doutrina sumariamente, apenas para que se compreenda em que ela é incompatível

[176] Tradução nossa; no original: Indeed, Hegel credits Spinoza with the crucial discovery of the importance of negation through the alleged "every determination is negation" doctrine, and he is disappointed by Spinoza's failure to recognize and employ his own finding.29 But it is highly unlikely that Spinoza would have much sympathy with Hegel's self-negating dialectic, insofar as the latter strongly conflicts with the doctrine of the conatus and Spinoza's insistence that the "definition of any thing affirms and does not deny the thing's essence" (E 3p4d).30 Hegel, for his part, pays little if any attention to the doctrine of the conatus throughout his rather extensive discussion of Spinoza's system. Since, for Hegel, the self-negating dialectic is the main vehicle for the transition from the infinite to the finite, we can now better understand his complaint about the lack of derivation of modes from substance. According to Hegel, Spinoza failed to use his own insight ("determination is negation") and derive finite or determinate things from infinite substance through dialectical negation. Spinoza, however, would simply reject the Hegelian dialectic, due to its conflict with the pivotal doctrine of the conatus. It therefore seems that Hegel's complaint about the lack of derivation of modes is unjustified—Spinoza derives modes from the essence of substance as substance's propria—and that with it falls Hegel's main justification for viewing modes as unreal entities.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

com o pensamento de Hegel e, portanto, porque as críticas baseadas em pressupostos que lhe são contrários não se justificam contra as ideias de Spinoza.

Uma das fontes que estabelece o *conatus* é a demonstração da proposição 4 da parte III, citada por Melamed; vejamos o seu conteúdo:

> *Proposição 4.* Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior. *Demonstração.* Esta proposição é evidente por si mesma. Pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência; ela não a retira. Assim, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la. (EIII prop.4)

Nesta proposição vemos que Spinoza concebe toda essência e toda definição como afirmativa. Como já vimos ao longo deste trabalho, a definição de algo, segundo Spinoza, envolve sua causa, a qual o coloca na existência. Portanto, qualquer essência e qualquer definição são plenamente afirmativas para o filósofo, e se alguma coisa é negada, só o pode ser do exterior e não por sua própria natureza. Em última instância, a intuição de Spinoza parece ser que se uma realidade negasse sua essência por si mesma, então ela não chegaria sequer a existir. Aliás, este parece ser o caso das contradições, pois, como afirma Spinoza:

> Para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe. Por exemplo, se um triângulo existe, deve-se dar a causa ou a razão pela qual ele existe; se, por outro lado, ele não existe, deve-se também dar a razão ou a causa que impede que ele exista, ou seja, que suprima a sua existência. Ora, essa razão ou causa deve estar contida na natureza da coisa ou, então, fora dela. Por exemplo, a própria natureza do círculo indica a razão pela qual não existe um círculo quadrado, pois, evidentemente, admiti-lo envolve uma contradição. (EI prop.11 dem. alt.)

Aqui, vemos como o círculo quadrado é concebido como inexistente. A natureza do círculo é contraditória com a do quadrado, o que suprime a existência de um círculo quadrado. Ora, o contraditório é o avesso da causa de si, suprime a si próprio e, portanto, aponta com palavras para algo que sequer pode existir. Portanto, quando Hegel busca em Spinoza uma negatividade imanente à substância pela qual ela se negaria dando luz aos atributos, os quais por sua vez seriam igualmente negativos e dariam luz aos modos infinitos, os quais por sua vez também envolveriam uma negatividade, de maneira a originarem os modos finitos, Hegel procura o que nunca poderá achar.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

A produção das realidades para Spinoza segue o princípio de razão suficiente, o qual é concebido de maneira inteiramente positiva. Cada causa contém realidade suficiente para explicar justamente os efeitos que têm, nada a mais e nada a menos. Isso se traduz no pensamento pela noção de adequação, pela qual cada ideia se origina de maneira justificada pelas ideias que a antecederam, sendo por isso verdadeira e mais que isso, analiticamente verdadeira. O conceito de analiticidade aqui se coaduna ao *conatus* na medida em que exprime que qualquer ideia só pode originar aquilo que de alguma maneira nela está desde sempre contido e não introduzir qualquer negação do que veio antes, o que, para Spinoza acabaria por remeter à falsidade e em última instância à contradição, que ele não vê como legítima, ou sequer possível. Dessa maneira, se a justificativa última de Hegel para não reconhecer a verdade e a realidade do *cosmos* para Spinoza é que ele não se segue de Deus por meio da operação da negatividade, esta não passa de uma justificativa injustificada.

Assim, encerramos nossa apreciação da acusação de acosmismo, a qual, apesar de mal fundada, nos permitiu compreender melhor e reafirmar diversos pontos de nossa interpretação da filosofia spinozista. Além disso, o estudo deste caso nos serve de modelo negativo, sobre o que não devemos fazer ao apresentarmos nosso problema para a filosofia de Spinoza. Não devemos conceber qualquer realidade afirmada pelo filósofo como envolvendo essencialmente qualquer negatividade. Além disso, vemos que não podemos pedir uma demonstração de como se deduzem de Deus seus atributos, posto que estes se identificam a ele exatamente. Também não podemos conceber nosso problema como pretendendo mostrar que Spinoza rejeitava a existência seja do movimento seja dos modos finitos. Por nossas análises está claro que o filósofo atribui realidade e atualidade genuína a estes conceitos.

Outro ponto relevante, surgiu da consideração do contexto da afirmação de que “toda determinação é uma negação”. Por aí, pudemos reafirmar nossa leitura dos modos infinitos como as essências formais. Tivemos uma perspectiva sobre o que deve ocorrer para que os modos finitos ocorram como tais na duração. É preciso que todos, ou pelo menos alguns deles, coexistam numa mesma realidade, de maneira a limitarem-se entre si. Esta relação transitiva entre eles, garantirá que sejam modos finitos, capazes de padecer e de existirem de maneira complexa, por oposição à sua realidade formal que é simples e sempre ativa. Também pudemos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

reforçar que tudo é atual e necessário numa mesma e única medida para Spinoza, que o ser unívoco e afirmativo se diz igualmente de tudo o que é e que ele implica sempre realidades singulares e concretas, nunca abstratas gerais e vazias.

Se tivermos o cuidado de levar tudo isso em conta, a posição de nosso problema será muito mais adequada e poderá julgar a filosofia de Spinoza desde uma perspectiva verdadeiramente imanente e não como fez Hegel, projetando sobre o filósofo teses que lhe são alheias. Com isso, podemos dar um passo a mais na colocação de nosso problema. Neste momento, cabe lembrar que não fomos nós os primeiros a percebê-lo. Já no tempo de Spinoza um de seus amigos encontrou a mesma dificuldade que agora apontamos. Trata-se de Tschirnhaus, o mesmo que perguntou pela razão de conhecermos apenas dois atributos e que demonstrava uma compreensão da filosofia de Spinoza superior àquela de Hegel. Vejamos como ele elabora seu questionamento e como esta questão se relaciona à nossa.

3.2
O questionamento de Tschirnhaus

Segundo a tabela apresentada por Domínguez (1988, p.59), há entre Spinoza e Tschirnhaus uma correspondência de nove cartas. Cinco delas de autoria do segundo e quatro de autoria do primeiro. Aquelas enviadas pelo interlocutor são as de número 57, 59, 65, 80 e 82. Já as respostas enviadas pelo filósofo são as de número 60, 66, 81 e 83[177]. Esta correspondência se inicia na carta 57, no ano de 1674 (SPINOZA, 2014c, p.239) e finda, na carta 83 no ano de 1676 (SPINOZA, 2014c, p.299), pouco menos de um ano antes do falecimento do filósofo. Todas as cinco cartas enviadas por Tschirnhaus a Spinoza procuram esclarecer um ou outro ponto de sua doutrina que não lhe parecia evidente. Entre essas cinco cartas, três delas tocam no problema que nos interessa: 59, 80 e 82. Apesar de Spinoza ter respondido a todas essas cartas de Tschirnhaus, ele nunca chegou a responder a contento ao problema que o interlocutor lhe propunha. As cartas em que o filósofo alude ao problema, sem, entretanto, solucioná-lo, são: 60, 81 e 83. Acompanhemos um breve recorte desta correspondência, no que ela tem que pode explicitar não só este questionamento, como a atitude do filósofo diante dele.

[177] Para lê-las integralmente em português, ver SPINOZA, 2014c.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Se tiverdes a liberdade e a ocasião se apresentar, peço-vos respeitosamente a verdadeira definição do movimento e também como ele se explica e de que maneira podemos, pois que a extensão concebida em si mesma é invisível[178], imutável etc., deduzir *a priori* o nascimento de uma tão grande variedade de objetos, e, consequentemente, a existência da forma própria às partículas de um corpo determinado, as quais diferem em um corpo qualquer das partes constituintes de outro corpo. (SPINOZA, 2014c, p.246)

Neste trecho da carta 59, Tschirnhaus pede a Spinoza que lhe comunique como se pode definir o movimento e, também, como se pode "deduzir *a priori* o nascimento de uma tão grande variedade de objetos" partindo da extensão. A simples colocação da questão mostra como sua resposta não parecia evidente ao interlocutor. De fato, ele ressalta a dificuldade que a questão tem para si ao mencionar que a extensão é por si mesma imutável e indivisível, o que parece ser justo concluirmos a partir da filosofia de Spinoza. Como vimos, a essência de Deus é imutável e indivisível[179] e a extensão, como um atributo divino, constitui essa essência, devendo ser igualmente imutável. Ao aludir a uma variedade de objetos, poderíamos pensar que o interlocutor poderia ter em mente a existência dos modos infinitos que derivam da extensão. Entretanto, ele prossegue, se referindo à "existência da forma própria às partículas de um corpo determinado". Está claro, portanto, que ele se refere aos modos finitos. Como esses se derivam de Deus enquanto extenso? O que é e como se explica o movimento, pelo qual estes corpos finitos poderiam ser deduzidos? Vejamos a resposta de Spinoza.

Na carta seguinte a essa, numerada 60, a resposta do filósofo é menos do que insatisfatória. "Acerca do movimento e do método, falarei em outra ocasião, não tendo posto por escrito a ordem conveniente do que com eles se relaciona" (SPINOZA, 2014c, p.249). Entretanto, parece subsistir uma esperança de que Spinoza tenha alguma resposta a esses questionamentos, não tendo apenas a escrito.

Talvez motivado por esta esperança, Tschirnhaus volta a questionar o filósofo, na carta numerada 80. Nesta carta o interlocutor apresenta uma série de questões, mas a primeira é a que nos interessa e que, até então, a julgar pela insistência na pergunta, não lhe havia sido respondida, nem mesmo pessoalmente.

---

[178] Na edição brasileira, o termo que se lê é invisível, embora, como sugere o contexto, o correto seria indivisível, o que se pode confirmar em DOMÍNGUEZ, 1988, p.340.

[179] "Esta prop. é evidente, além disso, em razão das outras propriedades da substância, a saber, que a substância é, por sua natureza, infinita, imutável, indivisível etc., como qualquer um pode facilmente ver" (EII prop.10 esc.).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Em primeiro lugar, me é extremamente difícil conceber como se pode demonstrar *a priori* a existência de corpos que têm movimentos e formas, uma vez que nada disso se encontra na extensão quando a consideramos absolutamente. (SPINOZA, 2014c, p.295)

Aqui o interlocutor adiciona mais uma camada de explicitação ao seu questionamento. O que torna difícil a concepção de que os corpos com seus movimentos e formas possam ser demonstrados *a priori* a partir da extensão, é que para tal se deva considerar a extensão absolutamente. Entretanto, esta condição não pode deixar de ser observada por seu questionamento. Afinal, Tschirnhaus pergunta sobre uma demonstração *a priori*, ou seja, uma demonstração que vá das causas para os efeitos e não dos efeitos para as causas. Afinal, como vimos, Spinoza afirma que o conhecimento verdadeiro parte das causas para os efeitos, em conformidade com sua adesão ao princípio de razão suficiente e ao conceito de verdade como adequação. Não é por outro motivo que iniciamos este trabalho pela exposição do conceito de substância, tal como o próprio filósofo inicia sua *Ética*. Vejamos como ele responde a mais este questionamento de Tschirnhaus.

> Agora, da extensão tal como a concebe Descartes, isto é, como uma massa em repouso, não é somente difícil, mas completamente impossível tirar por demonstração a existência dos corpos. A matéria em repouso, com efeito, perseverará em seu repouso tanto quanto nele estiver, e não será posta em movimento senão por uma causa externa mais poderosa. Por essa razão, não tive medo de afirmar outrora que os princípios das coisas da natureza admitidos por Descartes são inúteis, para não dizer absurdos. (SPINOZA, 2014c, p.296)

Spinoza neste momento toma a pergunta de Tschirnhaus como referida à filosofia de Descartes e não à sua própria. Compreendendo a pergunta dessa maneira, ela possui uma resposta clara e contundente. Ora, da extensão em repouso "não é somente difícil, mas completamente impossível" deduzir a existência dos corpos. Para justificar esta impossibilidade, Spinoza recorre ao princípio da inércia, segundo o qual a matéria em repouso assim permanecerá, a menos que uma causa de movimento mais poderosa atue sobre ela. É válido lembrar que Spinoza segue concordando com este pensamento na *Ética*, pois, na "pequena física" lemos que:

> Disso se segue que um corpo em movimento continuará a se mover até que seja determinado ao repouso por um outro corpo; e que, igualmente, um corpo em repouso continuará em repouso até que seja determinado ao movimento por um outro. Isso também é sabido por si mesmo. Se suponho, com efeito, que um corpo, por exemplo, A, está em repouso, e não levo em conta outros corpos que estejam em movimento, nada posso dizer do corpo A, a não ser que está em repouso. Se ocorrer,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> posteriormente, que o corpo A se ponha em movimento, isso certamente não pôde ter se dado porque ele estava em repouso; dessa última situação, com efeito, nada poderia se seguir senão a permanência em repouso do corpo A. Se, ao contrário, supõe-se que o corpo A se move, sempre que levo em conta apenas A, nada poderemos afirmar sobre ele, a não ser que se move. Se ocorrer, posteriormente, que A esteja em repouso, isso, certamente, também não pôde tampouco ter se dado por causa do movimento que ele tinha, pois nada poderia se seguir do movimento senão a permanência em movimento de A. O repouso ocorre, pois, por algo que não estava em A, a saber, por uma causa exterior, pela qual ele foi determinado ao repouso. (EII prop.13 lem.3 corol.)

Vemos nesse corolário a adesão de Spinoza ao princípio da inércia, o que permite a ele condenar como "inúteis" os princípios cartesianos. Pela argumentação fornecida neste trecho, percebemos que para o filósofo a inércia resulta do princípio de razão suficiente. Ora, se algo está em repouso, nada se segue daí a menos que uma causa externa produza neste algo movimento. Simetricamente, se algo está em movimento, nada se segue daí, a menos que uma causa externa aja sobre este algo, fazendo com que pare, acelere ou desacelere. Portanto, à luz desse princípio, que o filósofo defende em sua *Ética*, definida por nós como *locus* de nosso questionamento, deduzir da extensão concebida como massa em repouso o movimento e a existência dos corpos finitos é impossível.

Acontece que a pergunta que Tschirnhaus enviara a Spinoza não era a respeito da filosofia de Descartes. O que nos permite chegar a esta conclusão é que o interlocutor insiste na pergunta, repetindo-a em mais uma de suas cartas, a de número 82.

> Ilustríssimo senhor,
> Eu vos ficaria obrigado dando-me a conhecer como a variedade das coisas pode ser deduzida *a priori* da extensão concebida em conformidade com vossas meditações, pois vós me lembrais que, segundo Descartes, esse efeito não pode produzir-se na extensão, a não ser supondo-se um movimento criado por Deus. Ele não deduz, portanto, segundo a minha opinião, a existência dos corpos de uma matéria em repouso, a menos que não queirais ter em nenhuma conta a suposição de um Deus motor. Vós mesmo não haveis mostrado como a existência dos corpos devia seguir necessariamente *a priori* da essência de Deus, dedução que Descartes julgava estar acima da compreensão humana. Daí por que eu vos coloco esta questão, sabendo bem que tendes outros pensamentos, a menos que haja alguma outra razão pela qual não quisestes até agora explicar-nos claramente, e, julgando como não hesito a crê-lo, que não era necessário dá-la a conhecer. Vós vos limitastes a oferecer algumas indicações obscuras. Mas ficai bem certo de que em todos os casos os meus sentimentos a vosso respeito restarão sempre os mesmos, quer vós expliqueis abertamente ou quer julgueis dever me ocultar vossa opinião. (SPINOZA, 2014c, p.296-297)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Salta aos olhos o cuidado com que Tschirnhaus indaga Spinoza nessa carta. Primeiramente porque situa o problema em sua filosofia e não na cartesiana. Além disso, atesta o tamanho da dificuldade, pelo que seria compreensível que o filósofo não a respondesse. Afinal, o próprio Descartes considerava que responder a essa questão estava "acima da compreensão humana". O interlocutor também mostra que entende que deve haver neste ponto uma discordância entre Spinoza e a filosofia cartesiana, o que evidencia que ele leu com atenção e compreendeu a última resposta que o filósofo lhe enviou. Por fim, sabendo de como as visões de Spinoza em geral o colocavam em risco, por ser tomado como herege, Tschirnhaus ainda dá ao filósofo o direito de reservar-se a não lhe comunicar sua visão, afirmando que não haveria quaisquer ressentimentos quanto a isso. Assim, se Spinoza tivesse uma resposta que deveria permanecer oculta, bastaria dizer, no que seria respeitado. Ou, pelo menos, assim o interlocutor lhe promete. Por fim, cabe considerar que as indicações que poderiam servir de iluminação a esse respeito não passaram de "obscuras". Enfim, questionado com tanto cuidado e ao mesmo tempo tanta contundência, vejamos como Spinoza responde, na carta numerada 83:

> Em relação ao que perguntais, a saber, se a variedade das coisas pode ser estabelecida *a priori*, partindo-se da exclusiva ideia da extensão, creio já haver demonstrado assaz claramente que é impossível. Eis por que eu penso que a definição dada por Descartes da matéria, que ele reduz à extensão, é má, e que a explicação deve ser necessariamente procurada em um atributo que exprima uma essência eterna e infinita. Mas eu vos falarei disso mais claramente, talvez, um dia, se bastante vida me for concedida, pois até agora me foi impossível dispor com ordem este assunto. (SPINOZA, 2014c, p.298)

Aqui, Spinoza repete a resposta a respeito da filosofia cartesiana. É impossível deduzir a variedade dos corpos e o movimento a partir da extensão em repouso. Ele dá, entretanto, uma dica de por onde se poderia encontrar sua resposta. A extensão deve ser tratada como "um atributo que exprima uma essência eterna e infinita". De fato, isso está em conformidade com o que o autor diz na *Ética*. Dessa maneira, parece que os princípios necessários para responder à pergunta já estão dados. Ora, se é assim, por que não há resposta? Por fim, Spinoza afirma que até aquele momento lhe "foi impossível dispor com ordem este assunto". Ele o faria "se bastante vida" lhe fosse concedida. Infelizmente, como sabemos, o filósofo veio a falecer não mais que um ano após enviar esta carta. O questionamento de Tschirnhaus permaneceu sem uma resposta satisfatória.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Estaria o interlocutor imputando a Spinoza um falso problema? Seria esta questão, também guiada por uma interpretação acosmista do pensamento spinozista? Podemos formular este problema de maneira mais evidente? É o que avaliaremos a seguir.

3.2.1
Polindo a questão de Tschirnhaus

É preciso ressaltar que este não é um falso problema do ponto de vista de Spinoza. Fosse este o caso, o filósofo teria respondido a seu interlocutor indicando isto. Ademais, pela própria formulação que a questão recebe de Tschirnhaus, podemos ver como ela não se confunde com a atribuição de acosmismo ao pensamento de Spinoza. Avaliemos isso por meio da colocação mais explícita desta dificuldade:

> Se tiverdes a liberdade e a ocasião se apresentar, peço-vos respeitosamente a verdadeira definição do movimento e também como ele se explica e de que maneira podemos, pois que a extensão concebida em si mesma é in[di]visível, imutável etc., deduzir *a priori* o nascimento de uma tão grande variedade de objetos, e, consequentemente, a existência da forma própria às partículas de um corpo determinado, as quais diferem em um corpo qualquer das partes constituintes de outro corpo. (SPINOZA, 2014c, p.246)

O principal indício de que a acusação de acosmismo era infundada consiste no fato de que seu estabelecimento estava baseado numa série de pressupostos que não correspondiam ao que era realmente afirmado por Spinoza. Analisemos, assim, o trecho acima, em busca do que ele pressupõe a respeito da metafísica spinozista. Se os pressupostos forem admitidos pelo filósofo, o problema será verdadeiro.

Inicialmente, vemos que Tschirnhaus pede a definição do movimento. Ora, pressupor que uma dada realidade tenha definição não é inadequado. Pelo contrário. Como vimos, a noção de verdade adequada consiste justamente em afirmar a realidade de algo partindo de suas causas ou premissas. Também vimos que a definição de qualquer coisa deve envolver estas causas e premissas. Portanto, partindo da ideia de que Spinoza toma o movimento como algo real e verdadeiro, é legítimo perguntar por sua definição, isto é, pela maneira segundo a qual a sua causa o coloca na existência com a essência que lhe cabe.

Spinoza poderia argumentar que, pelo segundo gênero de conhecimento, ele possui uma ideia adequada do movimento sem que fosse preciso qualquer

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

justificativa. Essa ideia adequada seria uma noção comum. Entretanto, ainda que este fosse o caso, dada a definição do terceiro gênero de conhecimento, seria legítimo pedir uma definição do movimento. Afinal, esse "gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas" (EII prop.40 esc.2). Ora, dado o paralelismo epistemológico, a essência de todas as coisas, inclusive a essência formal de todos os atributos, está contida no atributo pensamento. Portanto, também estão contidas todas as ideias que dela se seguem, adequadamente encadeadas, tais como estão na natureza do próprio atributo por elas representado. Assim, é possível para nós, ao menos em princípio, obter uma definição do movimento a partir do terceiro gênero de conhecimento.

Talvez o único pressuposto problemático até aqui seja tomar o movimento isoladamente. Afinal, quando Spinoza a ele se refere, sempre o adiciona ao repouso, tomando o "movimento-e-repouso" como uma realidade só, que constitui o modo infinito imediato da extensão. Em todo caso, podemos interpretar a interrogação de Tschirnhaus pela definição do movimento como uma pergunta pela definição do movimento-e-repouso. Assim, como vimos, o terceiro gênero de conhecimento e o paralelismo epistemológico implicam que um tal questionamento é válido e, de fato, deve ter uma resposta verdadeira e adequada no pensamento, de acordo com os princípios de Spinoza. Sigamos analisando o trecho da carta.

Tschirnhaus prossegue apresentando algo que ele toma como um obstáculo para que Spinoza fosse capaz de respondê-lo. Ele considera "pois que a extensão concebida em si mesma é in[di]visível, imutável". Primeiramente, devemos notar que é correto pressupor que esta resposta deve ser buscada no conceito da extensão. Afinal, esta corresponde ao atributo que dá origem ao movimento-e-repouso como seu modo infinito imediato. Portanto, é a partir daquele conceito que ele deve ser definido. Além disso, que a extensão seja concebida por Spinoza como em si mesma, indivisível e imutável é evidente pelas seguintes passagens:

Ora, que a extensão deva ser concebida por si mesma se segue de ela ser um atributo de Deus e de que "cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo" (EI prop.10). Já que ela é indivisível fica patente quando o filósofo diz: "que nenhuma substância e, consequentemente, nenhuma substância corpórea, enquanto substância, é divisível" (EI prop.13 corol.). Ora, a substância corpórea não é outra que o atributo da extensão. Além disso, que a extensão seja imutável é

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

o que se segue de sua eternidade, tal como diz Spinoza: “Deus, ou dito de outra maneira, todos os atributos de Deus são imutáveis” (EI prop.20 corol.2). Até agora, portanto, nada de pressuposições falsas a respeito do pensamento spinozista.

Após isso, Tschirnhaus destaca que a demonstração por ele demandada deve ser *a priori*. Ora, esta restrição implica que só se pode satisfazer a questão de Tschirnhaus por uma demonstração que proceda da causa para o efeito e não uma que vá do efeito para a causa. Podemos confirmar que a expressão se refere à anterioridade da causa, pois na resposta Spinoza reformula a questão do interlocutor como perguntando “se a variedade das coisas pode ser estabelecida *a priori*, partindo-se da exclusiva ideia da extensão” (SPINOZA, 2014c, p.298). Assim, neste trecho “partindo-se da exclusiva ideia da extensão” é identificado com a expressão *a priori*. Logo, o que estava em jogo era considerar o movimento e os corpos que dele se seguem a partir de sua causa última, isto é, o atributo da extensão. Ora, tal como já mostramos, este conhecimento é possível para nós em princípio e está de fato presente em Deus. Portanto, por meio do terceiro gênero de conhecimento ele deveria poder ser alcançado. Não é, assim, um pressuposto errôneo que Spinoza devesse poder fornecer uma demonstração com esta característica.

Por fim, Tschirnhaus conclui seu questionamento pedindo que se demonstre “o nascimento de uma tão grande variedade de objetos, e, consequentemente, a existência da forma própria às partículas de um corpo determinado”. Ora, Spinoza de fato concebia a existência de uma grande variedade de objetos. Tal como demonstramos, contra a leitura de Hegel, Spinoza concebia os modos finitos como seres verdadeiros e reais. Portanto, é justo que se peça uma demonstração deles. Sabemos que o correspondente tem em mente os modos finitos pois fala da “forma própria às partículas de um corpo determinado”. Ora, como também vimos a partir de nossa análise da perspectiva hegeliana, segundo Spinoza, os modos finitos têm sim formas, as quais, por sua vez, têm uma gênese positiva, isto é, real, ainda que o processo pelo qual as adquirem possa ser chamado de negação. Aqui, entretanto, poderia aparecer uma objeção, de cuja consideração, retiraremos um importante refinamento na posição de nosso problema.

O objetor poderia lembrar que quando analisamos a questão do conhecimento por meio das noções comuns, demonstramos ser impossível, de acordo com o sistema de Spinoza, que conhecêssemos adequadamente qualquer realidade finita.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Tudo o que podemos conhecer adequadamente, isto é, por suas causas, ou com base em noções comuns, são essências formais, isto é, realidades simples e indivisíveis. Portanto, se Tschirnhaus estiver demandando o conhecimento adequado da forma de um corpo finito singular determinado, este e não aquele, qualquer que seja, ele estará demandando algo impossível para nós. Afinal, posto que este conhecimento envolve infinitas causas, nossa mente finita seria incapaz de obtê-lo. Isso, entretanto, não o torna impossível para Deus, que de fato tem a infinitude necessária para abrangê-lo adequadamente. Portanto, se for esta nossa pergunta, ela estará mal posta e não será possível para nós, enquanto finitos, respondê-la adequadamente.

Entretanto, não é assim que interpretamos o questionamento de Tschirnhaus. Observemos mais uma vez sua interrogação:

> Se tiverdes a liberdade e a ocasião se apresentar, peço-vos respeitosamente a verdadeira definição do movimento e também como ele se explica e de que maneira podemos, pois que a extensão concebida em si mesma é in[di]visível, imutável etc., deduzir *a priori* o nascimento de uma tão grande variedade de objetos, e, consequentemente, a existência da forma própria às partículas de um corpo determinado, as quais diferem em um corpo qualquer das partes constituintes de outro corpo. (SPINOZA, 2014c, p.246)

Retirando os apostos explicativos, vemos que a questão é formulada em três etapas. Primeiramente: "como [o movimento] se explica". Em segundo lugar, "de que maneira podemos deduzir a *priori* o nascimento de uma variedade de objetos". Em terceiro lugar, enfim, como um suposto corolário desta dedução: "a existência da forma própria às partículas de um corpo determinado". Ora, da primeira etapa já tratamos. Já a segunda etapa pode ser lida como demandando uma demonstração do suposto fato de que há uma variedade de objetos. Como isto se deduz da ideia de movimento? A terceira etapa, corolário da segunda, demanda a demonstração do suposto fato de que há uma forma própria aos componentes dos corpos. Como tal suposto fato se explica?

Portanto, se interpretarmos as questões de Tschirnhaus não como direcionadas a uma realidade finita específica qualquer, mas à própria noção de finitude, isto é, à pluralidade de modos coexistindo num mesmo nível e à diferença de forma (limites) que daí deve derivar, encontraremos perguntas válidas. Afinal, mesmo que conhecêssemos adequadamente a existência de um dado modo finito, justificada por uma infinidade de premissas, não teríamos respondido à pergunta de Tschirnhaus, que agora, podemos formular mais diretamente: por que há realidades

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

finitas e não apenas as infinitas? Presumivelmente, enquanto as tomarmos como corpos, elas se derivam do movimento-e-repouso que é o modo infinito imediato da extensão. Neste escopo, cabe a pergunta: como movimento-e-repouso explicam que haja finitude? Não parece haver nenhum pressuposto falso nesta pergunta do ponto de vista de Spinoza. Ainda assim, o objetor poderia levantar um problema.

Ele nos lembraria que a finitude, ainda que seja uma propriedade real dos modos finitos, não é derivada de sua própria natureza, a qual, intimamente seria infinita, de acordo com nossa consideração a respeito das essências formais como modos infinitos. A finitude de um modo qualquer, mais uma vez, só poderia ser conhecida por sua relação a outros modos, o que, novamente, demandaria um conhecimento de infinitas causas. Ora, ainda que atual em Deus, isso é impossível para nós. Assim, se a finitude só pode ser produzida pelo jogo de infinitas causas, ela não pode nos ser dada a conhecer adequadamente. Ainda que o objetor tenha razão ao dizer que a finitude em geral se origina na dependência de um nexo infinito de causas, há ainda, duas maneiras de formular as condições da finitude que não pressupõem esta série causal.

Como vimos, Spinoza concebe os modos finitos como partes de um modo infinito, seja na extensão[180], seja no pensamento[181]. Assim, podemos demandar legitimamente de Spinoza a seguinte demonstração *a priori*, isto é, pelo terceiro gênero de conhecimento: por que os modos infinitos seriam divisíveis? A única demonstração que pudemos encontrar dessa sua suposta propriedade foi aquela fornecida por Melamed, baseando-se na carta sobre o infinito. Entretanto, como vimos, tal demonstração não se sustenta, pois supõe a divisibilidade como uma construção da razão e não uma propriedade real, o que ela deve ser para que a finitude exista de fato. Assim, perguntar por uma propriedade dos modos infinitos não envolve um nexo infinito de causas. Como afirma Spinoza no *Tratado da Reforma da Inteligência*: "Requer-se que o conceito da coisa, isto é, a definição, seja tal que considerada só, não em conjunto com outras, todas as propriedades

[180] Na "pequena física" o filósofo diz que "se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro" (EII prop.13 lem.7 esc.). Ora, na carta 64 a forma do universo inteiro é considerada como um exemplo de modo infinito mediato da extensão. Logo, é justo conceber os modos finitos como suas partes.

[181] No corolário da proposição 11 da parte II lemos que: "a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus" (EII prop.11 corol.). Ora, sabemos que a mente humana é um modo finito do pensamento e que o intelecto infinito de Deus também é considerado como um modo infinito por Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

possam ser deduzidas da mesma, como se vê nessa definição do círculo" (SPINOZA, 2004, p.57).

Vimos que esta teoria da definição se aplica ainda na *Ética*, pois exemplifica a noção de conhecimento adequado como conhecimento analítico e plenamente justificado pelas causas. Assim, se possuímos um conhecimento adequado de um atributo, deveremos ser capazes de deduzir dele, em princípio, juntamente com todas as suas propriedades, o conceito do modo infinito que dele se segue. De posse deste conceito, deveremos ser capazes de deduzir todas as propriedades do que dele se segue, e assim por diante, até onde a ordem comum da natureza o permitir. Pedir uma demonstração de que modos infinitos sejam divisíveis, portanto, é uma demanda legítima a se fazer diante de Spinoza.

Além dessa formulação, dissemos que havia outra condição da finitude. Ocorre que os modos finitos são, em sua essência formal, realidades infinitas. Sua finitude se deve ao fato de que coexistem numa mesma realidade, aparentemente um modo infinito. Com isso, suas essências formais limitam-se umas às outras e suas realidades atuais passam a ser existências finitas e limitadas. Assim, outra demanda que se pode fazer legitimamente a Spinoza é a seguinte: por que os modos infinitos passaram a coexistir num mesmo modo infinito? Esta pergunta, entretanto, está formulada de maneira ambígua.

Afinal, poder-se-ia responder a ela relembrando que todos os modos infinitos mediatos são próprios do modo infinito imediato e, nessa medida, coexistem nele. Entretanto, o que essa interpretação desconsidera é que este tipo de coexistência não requer que os modos infinitos se tornem finitos. Portanto, a pergunta correta leva em conta que, para dar origem à finitude, os modos infinitos deveriam coexistir num *mesmo grau de mediação* em relação à substância. Assim, nossa segunda questão a respeito das condições da finitude seria: por que modos infinitos devem coexistir num mesmo grau de mediação? Ora, mais uma vez, esta parece ser uma pergunta legítima a se demandar de Spinoza. Assim como a anterior, ela se refere à propriedade de um modo infinito, de conter em si os demais modos infinitos em seu exclusivo grau de mediação. Além disso, tal como demonstramos ao tratarmos do terceiro gênero de conhecimento, não importa sobre qual modo infinito estejamos nos perguntando, sempre poderemos conhecê-lo por um número finito de etapas. Trata-se, portanto, de uma demonstração que, em princípio, será sempre possível para nós.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

No momento presente, não desenvolvemos que relação há entre essas duas condições para a finitude. Isso terá seu local oportuno no que se segue. Por ora, apenas apresentaremos as formas pelas quais elas podem se relacionar, segundo nos parece: 1. pode ser que a primeira delas seja pressuposto da segunda; 2. que a segunda seja pressuposto da primeira; 3. que ambas sejam formulações distintas de uma questão idêntica; ou ainda 4. que as duas derivem como questões distintas de questões anteriores. Por enquanto, não nos pronunciaremos a esse respeito.

Apesar disso, vale ressaltar que, se demonstrarmos que essas questões não puderem ser respondidas nem mesmo pelo conhecimento divino, teremos demonstrado que elas partem de pelo menos um pressuposto impossível. Entretanto, como tomamos o cuidado de admitir apenas os pressupostos colocados por Spinoza, se este for o caso, pelo menos algum deles deve ser abandonado e o conteúdo de sua filosofia deve ser transformado. Antes que possamos avaliar isto com mais cuidado, recapitulemos as três questões que pudemos encontrar polindo o questionamento de Tschirnhaus. 1. Qual a definição adequada do movimento-e-repouso? 2. Por que os modos infinitos seriam divisíveis? 3. Por que modos infinitos devem coexistir num mesmo grau de mediação?

Ainda não chegou, entretanto, a hora de avaliar como responder a estas perguntas. Primeiro, será preciso examinar as considerações de Morfino a respeito da natureza da substância e de Jaquet a respeito da origem da duração. Caso elas se apliquem a nosso problema, talvez ele não esteja bem colocado.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

3.3
Morfino e Jaquet: duas formas de evitar o problema

O objetivo desta seção é avaliar as contribuições de Morfino e Jaquet no que elas têm que poderia desqualificar nosso problema. A consideração de Morfino a respeito da natureza da substância, se estiver correta, torna a própria colocação do problema sem sentido. Por outro lado, Jaquet lida com um problema semelhante ao nosso, o qual ela considera inadequado. Devemos avaliar, portanto, se diante dessas compreensões nosso problema segue parecendo um problema bem posto, ou se, ao invés disso, devemos abandoná-lo e considerarmos que ele possui algum vício de origem. Comecemos por Morfino.

3.3.1
Morfino e a substância como estrutura imanente de referência a outro

> Certamente, o gesto teórico sem precedentes da parte I da *Ética* é sua apresentação da substância infinita como o único *in se esse* [ser em si]. Mas esse mesmo gesto produz uma consequência importante: coisas singulares são agora conhecidas como modos, ou seja, como *esse in alio* [ser em outro]. O modo entendido como *id quod in alio* [aquilo que é em outro] é precisamente o que Paci chama de um "evento"; a existência dos modos é sempre em e para algum outro. A substância de Spinoza é, por sua vez, nada além da estrutura imanente dessa referência a algum outro – ela não é de nenhuma maneira uma substância permanente na qual modificações inerem. (MORFINO, 2014, p.58)[182]

Neste trecho vemos condensado o núcleo da leitura de Morfino a respeito da filosofia de Spinoza. Basicamente, sua ideia é que a substância não possuiria uma realidade própria para além dos modos que há nela. Assim, se sua posição estiver correta, devemos dizer que os problemas que colocamos para a filosofia de Spinoza não têm força. Afinal, se a realidade da substância se reduz à estrutura de referência dos modos uns aos outros, então não faz sentido nos perguntarmos como a substância produz os modos, sejam eles finitos ou infinitos, afinal, a substância se identificaria a eles diretamente. É preciso, portanto, avaliar esta leitura de Morfino; se ela for adequada, nosso problema se dissolverá. Começando por este trecho, já encontramos dois problemas com esta interpretação. Um deles diz respeito à definição dos modos e outro à relação entre modos e substância.

Quando vai reconstruir a definição oferecida por Spinoza, Morfino adiciona algo que não estava nela. Lembremos da definição de modo da *Ética*: "Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido" (EI def.5). Já no trecho acima, Morfino trata o modo como: "em e para algum outro". A ideia de ser *para algo* não estava na definição oferecida por Spinoza. A partícula "para" parece indicar uma relação transitiva, que um modo teria com relação a outro modo, portanto, uma relação que poderíamos denominar passional, na medida em que a interação transitiva entre modos produz passividade em ambos. Ora, se esta noção de paixão não é proibida pela definição de modos, ela também não é implicada diretamente

[182] Tradução nossa; na obra consultada: To be sure, the unprecedented theoretical gesture of Part One of the Ethics is its presentation of infinite substance as the sole in se esse. But this same gesture produces an important consequence: singular things are now known as modes, that is, as esse in alio. The mode understood as id quod in alio est is precisely what Paci calls an 'event'; the mode's existence is always in and for some other. Spinoza's substance is, in turn, nothing other than the immanent structure of this reference to some other – it is in no way a permanent substance in which modifications inhere.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

por ela. Aliás, isso vai ao encontro de nossa interpretação, a qual toma o conhecimento adequado como a produção de próprios a partir de uma essência, e o conhecimento inadequado, passivo e imaginativo, como acidentes que lhe vêm do exterior. Se a definição de modo envolvesse a causalidade transitiva, todos os modos deveriam ser limitados por outros de mesma natureza. Esses outros modos seriam a fonte desse "ser para". Com isso, todos os modos seriam finitos e nosso problema, nem de fato, nem de direito, se colocaria.

Entretanto, a definição de modo de Spinoza não envolve esta transitividade. Mais do que isso, o filósofo afirma a existência de modos infinitos, com relação aos quais não faz sentido supor que padeçam. Portanto, esta redefinição dos modos, tal como operada por Morfino, não nos parece afim ao pensamento de Spinoza. Passemos, então, ao próximo problema que há neste trecho. Ali, o comentador afirma que o ser da substância não é "nada além da estrutura imanente dessa referência a algum outro – ela não é de nenhuma maneira uma substância permanente na qual modificações inerem".

Assim, a leitura de Morfino se apresenta como solidária à de Curley, no sentido de não atribuir à noção de inerência um papel relevante na relação entre substância e modos. Entretanto, tal como estabelecemos a partir de Melamed, temos bons motivos para considerar que a relação que Spinoza concebia haver entre substância e modos era sim uma relação de inerência. Além disso, a posição de Morfino é mais radical que a de Curley, pois o último atribui realidade à substância e aos modos infinitos. Embora Curley os considere como seres abstratos e leis naturais, ele acredita que a substância é importante na causalidade dos modos finitos. Já Morfino compreende o tema de tal maneira que não faz sentido pensarmos a substância como uma realidade em si mesma, sendo, na verdade, algo que dizemos apenas da relação entre os modos. Ora, se esse fosse o caso, seria contraditório definir a substância como: "aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado" (EI def.3). Afinal, ela exigiria o conceito dos modos e seria concebida a partir deles, não seria, portanto, algo que satisfaz à definição que Spinoza lhe oferece.

Além disso, ao explicitarmos o conteúdo da noção de univocidade para Spinoza, segundo a interpretação de Deleuze, mostramos que para ser causa dos modos a substância divina deve diferir deles tanto em essência como em existência.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Assim, podemos elaborar um argumento sólido contra a leitura de Morfino. Como sabemos pela proposição 20 da parte I[183], não há distinção entre a essência e a existência divinas. Além disso, a essência atual de um modo finito, é algo que se é posto, a coisa é posta e, se retirado a coisa é retirada. Ora, todos os modos finitos existem na duração, não sendo, portanto, eternos. Logo, todos os modos finitos que existem agora, em algum momento deixarão de existir. Admitamos ainda que a substância não é nada além da "estrutura de referência de um modo a outro". Assim, quando chegar o momento em que todos os modos finitos que existem agora forem destruídos, a substância que existe agora deveria deixar de existir. Mas Spinoza afirma expressamente que a substância é eterna[184]. Logo, os modos finitos não devem constituir a essência ou a existência divinas, que aliás são o mesmo nesse caso. Pois eles podem ser retirados e ela se manter.

Essas observações, entretanto, dizem respeito apenas ao primeiro parágrafo onde Morfino apresenta sua interpretação. Vejamos o que mais o comentador tem a dizer em defesa de sua leitura. Para construir seu argumento de que a substância não passaria de uma estrutura de relações de modos finitos, o comentador busca pelas ocorrências do termo "relação" na *Ética*, buscando alguma ocorrência em que o termo encontre alguma consistência ontológica e, pelo qual, possamos compreender melhor seu sentido. Assim, ele acaba por citar a seguinte passagem, da definição dos afetos:

> De resto, pelas definições dos afetos que acabamos de explicar, fica claro que todos eles provêm do desejo, da alegria ou da tristeza, ou melhor, que não são senão estes três afetos, designados habitualmente por nomes diferentes, em função de suas diferentes relações e denominações extrínsecas. (EIII def. dos afetos def.48 exp.)

Vemos, portanto, que a definição de um afeto envolve relações e denominações extrínsecas. Ou seja, seu ser é constituído pela maneira como interagem entre si entes diferentes e que não poderia ser deduzido de qualquer um deles considerado em isolamento do outro. Afinal, fosse este o caso, o afeto em questão seria uma "denominação intrínseca" e não uma "denominação extrínseca" como Spinoza coloca nessa passagem. Assim, Morfino mapeia a noção de denominação intrínseca como dizendo respeito às propriedades de algo, enquanto

[183] "*Proposição 20.* A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa." (EI prop.20)
[184] "*Proposição 11.* Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente." (EI prop.11)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

as denominações extrínsecas diriam respeito às suas relações (MORFINO, 2014, p.59) que possuem consistência ontológica.[185]

Como este tema da distinção entre denominações intrínsecas e extrínsecas não é abordado diretamente na *Ética*, Morfino recorre ao *Tratado da Reforma da Inteligência*. Nesta obra, o comentador encontra uma partição entre dois "planos" da realidade, um dos quais apresenta a existência intrínseca, vinculada às essências e suas propriedades, já outro apresenta a existência extrínseca, vinculada às existências e suas relações. Em suas palavras:

> O conhecimento, portanto, tenta reproduzir a ordem das coisas fixas e eternas. Na essência íntima dessas coisas eternas descobrimos as leis "que governam o vir a ser e a ordem de todas as coisas singulares", não a série ou ordem da existência das coisas singulares e mutáveis, a qual apenas nos fornece "denominações extrínsecas, suas relações, ou, no máximo, suas circunstâncias". As distinções de Spinoza nos autorizariam a dizer que o conceito de "propriedade" é conectado à interioridade de uma essência, enquanto o conceito de "relação" é ligado à exterioridade da existência. Em outras palavras, ele nos permitiria dizer que há um plano ontológico onde as coisas são ordenadas por suas propriedades essenciais (e por relações exclusivamente lógicas entre essas propriedades) e outro plano onde essa ordem é perturbada pelas relações e circunstâncias existenciais. (MORFINO, 2014, p.60)[186]

Ora, se essa descrição for adequada do ponto de vista da *Ética*, não haverá espaço para a interpretação de Morfino. Afinal, a existência de um plano de propriedades intrínsecas e eternas, bem como de um conhecimento que ateste a verdade de tudo isso, comprometeria a interpretação da substância como não sendo nada além da estrutura de remissão dos modos finitos uns aos outros. Esta leitura, portanto, depende de confinar esta divisão entre eterno e duracional a um momento anterior dos desenvolvimentos de Spinoza. Assim, a *Ética* deveria ser lida, para Morfino, como abandonando esta distinção entre planos em favor do plano das denominações extrínsecas, isto é, das relações entre os modos finitos. Antes de

[185] Faço esta ressalva para excluir relações que pudessem ser tomadas como entes de razão, por exemplo aquelas que surgem da comparação entre duas realidades.

[186] Tradução nossa; na obra consultada: Knowledge therefore tries to reproduce the order of fixed and eternal things. In the essentia intima of these eternal things we discover the laws 'which govern the coming into existence and the ordering of all singular things', not the series or order of the existence of singular and mutable things which only ever provide 'extrinsic denominations, their relations, or, at the most, their circumstances'.Spinoza's distinctions would authorise us to say that the concept of 'property' is tied to the interiority of an essence, while the concept of 'relation' is linked to the exteriority of existence. In other words, it would permit us to say that there is one ontological plane where things are ordered by essential properties (and by the exclusive logical relations between these properties) and another plane where this order is disturbed by existential relations and circumstances.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

vermos como o comentador sustenta sua visão a respeito da *Ética*, devemos mostrar como a interpretação que oferecemos até aqui se encontra ante esses temas.

Como vimos, os modos infinitos devem ser compreendidos ao mesmo tempo como as leis naturais e as essências formais dos modos finitos. Nesse sentido, eles se identificam ao conteúdo das noções comuns. Spinoza afirma explicitamente que todos os modos infinitos são eternos. Além disso, a partir de nossa visão, o conhecimento de terceiro gênero, que começa pela ideia adequada de certos atributos e vai em direção ao conhecimento adequado de essências das coisas, é justamente um conhecimento analítico que opera no registro da dedução de propriedades intrínsecas de certas essências rumo à dedução das propriedades intrínsecas de outras essências. Aliás, a afirmação de que há uma parte eterna da mente humana, por nós concebida como sua essência formal, assim como a afirmação de que podemos ter ideias verdadeiras de modos inexistentes, apontam na direção de que o eterno não é negligenciado na *Ética*.

Isso não significa que nessa obra não haja espaço para o plano das denominações extrínsecas e das relações. Tal como mostramos, é impossível ter um conhecimento adequado de uma essência atual finita qualquer sem que recorramos a uma infinidade de causas a ela exteriores. É também devido às relações que podemos explicar os afetos e a imaginação para Spinoza. Portanto, em nossa leitura, ainda há espaço para esses dois planos na filosofia da *Ética*. Vejamos, então, o que motiva a discordância de Morfino. Ele a elabora em um parágrafo um pouco longo, o qual comentaremos por partes.

Concordamos com algumas das afirmações que Morfino faz neste parágrafo. Entretanto, acreditamos que nossas discordâncias se devem ao fato de que ele desconsidera parte dos conceitos elaborados na *Ética*. Ao restringir esta obra ao plano das denominações extrínsecas, o comentador perde de vista alguns de seus aspectos e torna inexplicáveis algumas de suas teses, tais como as que elencamos acima. Examinemos com mais cuidado o que é colocado no trecho mencionado.

> O conceito de indivíduo ou coisa singular agora perdeu sua simplicidade e unidade que no *T.R.I.* constituía sua essência íntima, i.e., uma interioridade protegida das relações exteriores e circunstâncias existenciais. (MORFINO, 2014, p.61)[187]

[187] Tradução nossa; na obra consultada: The concept of the individual or singular thing has now lost the simplicity and unity that in the TIE constituted its inmost essence, i.e., an inwardness sheltered from exterior relations and existential circumstances.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Neste primeiro momento, Morfino parece considerar que não haveria nenhuma interioridade no modo finito que não dependesse de relações exteriores. Ora, se isso fosse o caso, do ponto de vista do pensamento, seríamos levados a afirmar a tese do holismo semântico[188]. Como vimos, esta tese acaba por tornar o conhecimento para os modos finitos, como nós, impossível. Certamente, portanto, não é isso que Spinoza afirma. Para haver conhecimento verdadeiro é preciso que haja algo de invariável, independentemente de nossas relações extrínsecas, mesmo nos modos finitos. Segundo nossa interpretação, isso equivale à parte de nós que corresponde às leis de nossa natureza e à nossa essência formal: as noções comuns. Apesar de apreendermos as noções comuns por uma relação extrínseca, elas já estavam em nós antes disso, como propriedades intrínsecas. Enfim, examinemos o trecho seguinte:

> Agora, a coisa singular é caracterizada pela complexidade e pelas complicações de uma relação proporcionada na qual a essência é indistinguível do poder ou potência, ou seja, indistinguível da capacidade da coisa singular de entrar em relações com o fora (quanto mais complexas as relações, mais poderoso é o indivíduo). (MORFINO, 2014, p.61)[189]

De fato, as coisas singulares, ou modos finitos, são caracterizados na extensão por uma determinada proporção de movimento e repouso, portanto, de maneira relacional. Também é fato que a essência atual que corresponde a esta proporção não é nada além da potência divina. De nossa parte, que defendemos a univocidade do ser pela potência, vemos que isso é adequado. Entretanto, isso não deixa de se aplicar a Deus e aos modos infinitos. As realidades eternas não são inertes, mas também são inteiramente poder, embora seus efeitos sejam eternos e necessários em virtude de suas causas, igualmente eternas e necessárias. Já sobre a

[188] Apesar de não usar o termo *holismo semântico,* parece que esta interpretação deveria ser defendida por Morfino, sobretudo quando consideramos como ele compreende a mente em Spinoza: (...) Ademais, já que a mente não é uma substância mas uma pluralidade de ideias, e já que ideias são paixões, a mente não será nada além de uma pluralidade de paixões (MORFINO, 2014, p.63). Tradução nossa; no original: (...) Moreover, since the mind is not a substance but a plurality of ideas, and since ideas are passions, the mind will be nothing other than a plurality of passions. Ora, mas se a mente é inteiramente paixão, não resta espaço para as ações e, portanto, para as ideias verdadeiras e adequadas.

[189] Tradução nossa; na obra consultada: Now the singular thing is characterised by the complexity and complications of a proportioned relation in which essence is indistinguishable from power or potential, that is, indistinguishable from the singular thing's capacity to enter into relations with the outside (the more complex the relations, the more powerful the individual).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

complexidade, mostramos que a complexidade oriunda de afetos ativos, que sempre torna os indivíduos mais potentes, não deriva de relações exteriores, mas de um desdobramento da própria essência individual, pela produção/implicação de próprios que se seguem analiticamente de sua essência. De fato, ela se torna mais complexa com isso e o modo se torna mais potente, mas isso não se deve a uma relação extrínseca. Vejamos o que Morfino diz a seguir:

> A causa não tem mais a forma de uma imputação jurídica e se torna, ao invés disso, uma pluralidade estrutural de relações complexas com o fora. No *T.R.I.*, todas essas coisas foram consideradas não essenciais e, portanto, excluídas do conhecimento adequado da coisa singular. (MORFINO, 2014, p.61)[190]

Não compreendemos bem a questão jurídica apontada por Morfino, mas não julgamos que ela seja determinante para montarmos nosso caso. O ponto é que, como vimos no trecho anterior, toda complexidade advinda do fora pode ser tomada como acidente e, portanto, como não essencial, também no regime da *Ética*. Além disso, tal como ressaltamos antes, não podemos ter conhecimento adequado de nenhuma realidade na duração, tanto quanto não podemos conhecer a duração de nós mesmos. Isso apenas confirma que, para a *Ética*, as relações extrínsecas seguem possuindo um estatuto passional e não essencial. Para concluir este ponto, vejamos o trecho final do parágrafo em causa:

> É, então, perfeitamente legítimo afirmar que a *Ética* reverte a relação entre essência e existência encontrada no *T.R.I.*:a essência das coisas é agora o fato consumado das relações e circunstâncias que produziram e continuam a reproduzir sua existência. Ou seja, a essência da coisa é agora concebida depois, começando do fato de sua existência; ela é agora concebida apenas começando do seu poder de agir, seu potencial para ação, o qual sozinho revela sua verdadeira interioridade. A *Ética* demole a barreira entre o dentro [*essencia intima*] e o fora [*circumstantia*, o que "há em volta"]; o poder é agora entendido como uma relação regulada de um fora com um dentro que é constituído por essa própria relação. (MORFINO, 2014, p.61)[191]

[190] Tradução nossa; na obra consultada: The cause no longer has the form of a juridical imputation and becomes instead a structural plurality of complex relations with the outside. In the TIE, all of these things were considered inessential and therefore excluded from the adequate knowledge of the singular thing.

[191] Tradução nossa; na obra consultada: It is therefore perfectly legitimate to state that the Ethics reverses the relation between essence and existence found in the TIE: the essence of things is now the fait accompli of relations and circumstances that have produced and continue to reproduce this existence. That is, the essence of the thing is now conceived post festum, starting from the fact of its existence; it is now conceived only starting from its power to act, its potential for action, which alone reveals its true interiority. The Ethics demolishes the barrier between inside [essentia intima] and outside [circumstantia, what 'lies around']; power is now understood to be the regulated relation of an outside with an inside that is constituted in this very relation.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Isso é válido do ponto de vista das essências atuais, mas não do ponto de vista das essências formais, as quais não são abandonadas pelo texto da *Ética*. É com elas que explicamos as ideias verdadeiras de modos inexistentes, as leis naturais, a parte eterna da mente e o terceiro gênero de conhecimento. Não vemos como a leitura de Morfino daria conta destes temas presentes na *Ética*. Além disso, devemos voltar a ressaltar: se não houver, para Spinoza, uma delimitação precisa entre o que é e o que não é constituído pelas relações extrínsecas, somos levados a adotar o holismo semântico, pelo qual a verdade só poderia ser alcançada por Deus e, então, tudo o que é dito na *Ética*, inclusive as partes que interessam a Morfino, não poderia ser demonstrado pelo filósofo, ou por qualquer um de nós, seres finitos.

Após o trecho que vínhamos considerando, há algo especialmente interessante para nosso propósito. Ocorre que Morfino busca defender seu ponto de vista aludindo à questão que nos ocupa neste trabalho: aquela feita por Tschirnhaus a Spinoza. Vejamos como o comentador compreende esta questão à luz de sua interpretação:

> Não é por acaso que, no exato momento em que se demanda dele [Spinoza] que dê um exemplo de uma ideia da qual é possível deduzir as propriedades de um sujeito [*proprietates subjecti*], Spinoza proponha o círculo e Deus, ou seja, um ente de razão e um ser infinito. Nenhum desses exemplos pertence à esfera das conexões singulares, cuja ideia adequada deveria trazer à luz um tecido de relações, não propriedades. Isso é o porquê de, quando Tschirnhaus pergunta "como se pode deduzir *a priori* as muitas e variadas formas [que as coisas] podem assumir … [se] a extensão quando concebida por si mesma é indivisível, imutável, etc.?", Spinoza evitar a questão. Isso ocorre porque, em minha opinião, Spinoza pensa que a perspectiva da questão é errada. A variedade das coisas não é dedutível *a priori* da extensão, já que a essência das coisas reais é constituída em e pelas relações e conexões; a essência das coisas não pode, portanto, de nenhuma maneira preceder logicamente essas relações e conexões. (MORFINO, 2014, p.62)[192]

Vemos, portanto, que Morfino compreende nossa questão como um problema mal posto e atribui a esta suposta má colocação da questão a ausência de resposta

[192] Tradução nossa; na obra consultada: It is not by chance that, at the very moment he is asked to provide an example of an idea from which it is possible to deduce the properties of a subject [proprietates subjecti], Spinoza proposes the circle and God, that is, an ens rationis and an infinite being. Neither of these examples belong to the sphere of connexiones singulares, whose adequate idea should bring to light a tissue of relationes, not proprietates. This is why, when Tschirnhaus asks 'how can we deduce a priori the many and various forms [things] can assume . . .[if] extension when conceived through itself is indivisible, immutable, etc.?', Spinoza dodges the question.52 This is because, in my opinion, Spinoza thinks the perspective of the question is mistaken. The variety of things is not a priori deducible from extension, since the essence of real things is constituted in and by relations and connections; the essence of things can therefore in no way logically precede these relations and connections.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

por parte do filósofo. Ora, se Spinoza de fato considerasse que a questão era inadequada, por que razão ele não teria dito isso a Tschirnhaus? Não foi falta de oportunidade, afinal, o filósofo chegou a responder a três cartas contendo este questionamento, apesar de, em nenhuma delas, desqualificar o problema com relação à sua filosofia, mas apenas à de Descartes. Além disso, como demonstramos na seção anterior deste capítulo, o problema pode ser colocado de uma maneira adequada. Se pedimos a definição adequada de um modo infinito, não estamos pedindo algo cuja definição dependa de denominações extrínsecas, tanto quanto Deus e o círculo, exemplos citados por Morfino neste trecho. Também, se perguntamos por uma propriedade dos modos infinitos, sua suposta divisibilidade, a questão se justifica da mesma forma. Já a respeito de nossa terceira questão, devemos conceder que ela se refere a relações entre realidades e não às suas propriedades intrínsecas. Entretanto, como se trata de uma questão de princípio, ela não requer que conheçamos infinitas causas. Não perguntamos por que ocorrem esta ou aquela relação mas perguntamos pela razão suficiente de que as essências formais entrem em relações umas com as outras. Ora, a interpretação de Morfino poderia dar uma resposta a esta questão, a partir da definição dos modos. O problema, entretanto, é que sua definição, que inclui as relações transitivas, ao pensar que os modos não devem apenas ser *em outro*, mas também serem *para outro*, não está de acordo com o que de fato é definido por Spinoza.

Em todo caso, concordamos que não seria possível para uma mente finita responder adequadamente sobre as causas adequadas de todas as relações concretas de uma dada essência atual. Entretanto, esta não é a formulação que demos ao questionamento de Tschirnhaus. Além disso, mais uma vez, e de maneira coerente com sua leitura, a questão de Morfino compreende os modos finitos como se exaurindo em suas relações extrínsecas. Ora, ainda é possível perguntar pela causa de instanciarem uma dada essência formal. Por que seu aspecto íntimo e individual ocorre na duração? Esta é uma pergunta legítima, a qual ainda não fomos capazes de responder e que capta um aspecto da filosofia de Spinoza que é desconsiderado pela interpretação de Morfino.

Após este trecho, o comentador passa a descrever sua posição relacionando-a ao conceito de afeto e paixão, tal como elaborado por Spinoza na *Ética*. Aí, Morfino considera que as paixões são relações no sentido que ele dá ao termo, realidades que não podem ser reduzidas a uma individualidade isolada.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Concordamos com a descrição que o autor faz dessas realidades. Entretanto, mais uma vez, ele busca ampliar este caráter relacional para todas as realidades na filosofia de Spinoza. Pelos motivos que já apontamos, isso não nos parece justificado.

Na seção seguinte, o artigo de Morfino passa a discutir se as relações devem ser compreendidas como entes reais ou entes de razão segundo Spinoza. Naturalmente, o interesse de Morfino é defender que há relações reais em Spinoza. Concordamos com este ponto: os afetos nos parecem integrar o conjunto das relações reais, ao passo que certas comparações são relações abstratas e entes de razão. Entretanto, para estabelecer o ponto de que há relações reais na filosofia da *Ética*, Morfino acaba por assumir uma perspectiva hegeliana, a qual – o leitor atento poderá adivinhar – nos parece inadequada. Vejamos:

> A substância de Spinoza nunca se torna sujeito e sua causa de si nunca é elevada ao nível do conceito, porque sua estrutura é originalmente a-conceitual. Mesmo a divisão inicial entre ser em si e ser em outro que orienta a abertura das definições na *Ética* não pode ser tomada literalmente. Elas não devem ser entendidas de acordo com um modelo teleológico no qual em si e em outro assumem a forma de uma dialética da alienação e reapropriação. Essa distinção inicial é colocada apenas para ser negada: o modo como ser em outro não existe na substância como ser em si no mesmo sentido em que, por exemplo, para Locke, uma ideia está na mente, em um eu que é consciente do que é presente nele. Se o modo é estruturalmente referido ao outro, então a substância é apenas o sistema relacional dessas referências. A substância pode ser "em si mesma" apenas na forma dessa estrutura necessária de referência, e nesse sentido é que Althusser chama a totalidade de Spinoza como uma totalidade sem fechamento. (MORFINO, 2014, p.69)[193]

Inicialmente, devemos considerar que o termo "conceito" na filosofia de Spinoza pode ser pensado como equivalente à ideia, afinal, na definição de ideia o filósofo diz: "Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante" (EII def.3). Ora, nesse sentido a causa de si, como propriedade divina não deve ser "elevada ao nível do conceito", mas é, eternamente,

[193] Tradução nossa; na obra consultada:Spinoza's substance never becomes subject and his causa sui is never raised to the level of the concept, because its structure is ab origine a-conceptual. Even the initial division between esse in se and esse in alio that orients the opening definitions in the Ethics cannot be taken literally. They are not to be understood according to a teleological model in which in se and in alio assume the form of a dialectic of alienation and reappropriation. This initial distinction is posited only in order to be negated: the mode as esse in alio does not exist in substance as esse in se in the same way, for example, that for Locke an idea is in the mind, in a self that is conscious of what is present within it. If the mode is structurally referred to the other, then substance is only the relational system of these references. Substance can be 'in itself' only in the form of this necessary structure of referral, and it in this sense that Althusser called Spinoza's totality a totality without closure.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

no atributo pensamento, um conceito, aliás, o conceito do qual se originam todos os demais, o da essência de Deus. Em seguida, Morfino afirma que as definições da *Ética* não devem ser tomadas literalmente. Ora, por que razão Spinoza definiria algo de maneira não literal? Isso, aliás, contraria sua teoria da definição, que deve exprimir a causa de algo. Ora, a substância é causada por si mesma e por isso sua definição a reputa como em si, ao passo que os modos são causados por outro que não eles próprios e por isso sua definição os põem como em outro. Pensar que a definição é colocada para ser negada é importar uma noção de negação estranha ao pensamento de Spinoza, como demonstramos ao tratarmos da acusação de acosmismo.

Após negar as definições da *Ética*, Morfino critica a noção de inerência dos modos à substância. Quando tratamos especificamente deste tema mostramos que (i) a noção de inerência está na definição dos modos; (ii) que Spinoza demonstra que os modos existem em Deus; (iii) que os próprios modos possuem modos, o que Spinoza afirma na mesma linguagem que usa para falar da relação entre eles e a substância; (iv) que Deus é causa imanente deles e, portanto, eles devem existir *em* Deus; e, por fim, (v) que, para estabelecer que não há mais de uma substância de mesmo atributo, os modos tem de ser considerados como posteriores à substância, inerindo nela como suas propriedades. Negar a tese da inerência dos modos à substância não está de acordo com o sistema da *Ética*. Importar elementos de outras filosofias para ler o pensamento de Spinoza, desconsiderando elementos que de fato estão presentes em seu pensamento, não pode produzir uma interpretação cogente. Por fim, para encerrar os comentários a este trecho, cabe considerar que se o fundamento da consideração de Althusser de que a substância é uma totalidade aberta depende de admitir que ela não seja algo em si, sendo apenas a estrutura de remissão dos modos finitos uns aos outros, esta interpretação também não nos parece adequada.

Depois desse trecho há apenas uma breve conclusão onde Morfino apresenta algumas consequências de suas ideias e que não apresenta mais nenhum desenvolvimento relevante aos nossos presentes propósitos. Com isso, encerramos nosso exame das ideias de Morfino a respeito de Spinoza. Se sua leitura do filósofo fosse correta, seríamos obrigados a concordar que os problemas dos quais pretendemos tratar não passam de confusões conceituais, sem razão de ser. Entretanto, nos parece que há sim razões para tomarmos nossas questões como

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

legítimas, tal como demonstramos ao fim da seção anterior. Além disso, vimos que para estabelecer que nossos problemas não estão bem postos, Morfino precisa desconsiderar não só o que de fato está escrito nas definições de substância e modos, mas também condena ao esquecimento tudo o que é tomado por Spinoza como eterno, verdadeiro e infinito, os modos infinitos, os atributos e a natureza do conhecimento verdadeiro de terceiro gênero. Portanto, devemos concluir que se um objetor pretende desqualificar a legitimidade de nossos problemas, ele deveria fazê-lo por outro caminho; este não leva até onde promete.

Passemos, assim, à consideração de outra maneira de evitar os problemas que nos ocupam. Trataremos a seguir, da argumentação de Jaquet para considerar que nosso problema é um falso problema. Vejamos se sua argumentação tem mais sucesso que a de Morfino.

3.3.2
Jaquet: não há começo para a duração

Em sua obra a respeito dos conceitos spinozistas de tempo, duração e eternidade, Jaquet se pergunta a respeito da origem da duração. A comentadora trata desta suposta origem em diferentes obras de Spinoza, nos *Pensamentos Metafísicos*, na *carta 12*, no *Tratado da Reforma da Inteligência*, no *Tratado Teológico Político* e, por fim, na *Ética*. Ao apresentar como esta questão se dá nesta obra, que também é nosso ponto focal aqui, fica evidente como sua questão se aproxima desta que agora nos ocupa. Examinemos o trecho onde a autora coloca seu problema com a origem da duração na *Ética*:

> A duração derivaria diretamente dos atributos? Impossível, porque aquilo "que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter existido sempre e ser infinito, ou seja é eterno e infinito por via deste atributo". Ela emana então dos modos infinitos imediatos? A proposição XXII nos desvia de crer nisso, já que "toda coisa que se segue de um atributo de Deus enquanto ele está modificado, – modificação que, por esse atributo, existe necessariamente e é infinita –, deve também existir e ser infinita". Os modos infinitos mediatos aparecem como o último refúgio, mas ainda assim, é claro que eles não podem ser a causa próxima da duração na medida em que eles são eternos. Nós somos assim vítimas de uma antinomia: por um lado, a duração se segue das coisas eternas e se afigura como um efeito da potência divina; por outro lado, ela não pode decorrer diretamente das coisas eternas, caso contrário, ela seria a eternidade. (JAQUET, 2015, p.200-201)[194]

[194] Tradução nossa; no original: La durée dériverait-elle en droite ligne des attributs? Impossible, car 'ce qui suit de la nature absolue d'un attribut de Dieu a dû toujours exister et être infini, autrement dit est éternel et infini par cet attribut.' Émane-t-elle alors des modes infinis immédiats? La

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Ao procurar uma origem para a duração, Jaquet identifica – corretamente a nosso ver – que ela só poderia se dar a partir das realidades eternas. Afinal, estas realidades são ontologicamente primeiras para Spinoza. Assim, haveria três tipos de realidades das quais a duração pudesse advir: atributos, modos infinitos imediatos ou modos infinitos mediatos. Ora, como bem argumenta a comentadora, não poderia ser o caso de que a duração se originasse no atributo, afinal, todos os seus efeitos absolutos devem ser eternos e infinitos[195]. O mesmo deve ser dito dos do caso dos modos infinitos imediatos, afinal, pela proposição 22 da parte I[196], tudo o que deles se segue também deve ser eterno e infinito. Ora, por fim, poderíamos nos perguntar se o que se segue dos modos infinitos mediatos seria diferente. Entretanto, pela mesma proposição 22, somos obrigados a concluir que eles devem se comportar da mesma maneira que os modos infinitos imediatos e os atributos, não sendo capazes de produzir uma realidade duracional e finita.

Vemos como a questão que diz respeito à dimensão duracional dos efeitos da eternidade parece em tudo correspondente à questão de sua finitude. Afinal, nas proposições apresentadas como subsídio sempre se mostra que os efeitos da eternidade devem ser igualmente eternos, na mesma medida em que se mostra que os efeitos da infinitude devem ser igualmente infinitos. A diferença entre nossa questão e a de Jaquet, portanto, é apenas a dimensão à qual cada uma delas se refere. A despeito dessa diferença, estruturalmente, nos parece que se formos capazes de demonstrar qual a origem da duração, teremos igualmente demonstrado a origem da finitude. Ou, alternativamente, se tivermos sido capazes de mostrar a origem da finitude, teremos mostrado como a duração se segue das realidades eternas. De fato, a própria autora realiza uma tal aproximação, concordando com nosso raciocínio:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

proposition XXII nous détourne de le croire puisque 'toute chose qui suit d'un attribut de Dieu, en tant qu'il est modifié, – modification qui, par cet attribut, existe nécessairement et est infinie–, doit aussi exister et être infinie.' Les modes infinis médiats apparaissent comme l'ultime refuge, mais là encore, il est clair qu'ils ne peuvent être la cause prochaine de la durée en tant qu'ils sont éternels. Nous sommes ainsi le jouet d'une antinomie: d'une part, la durée suit des choses éternelles et s'avère un effet de la puissance divine; d'autre part, elle ne peut pas découler directement des choses éternelles, faute de quoi elle serait l'éternité.

[195] "*Proposição 21*. Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito." (EI prop.21)

[196] "*Proposição 22.* Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito." (EI prop.22)

> Começar a existir é começar a durar. É por isso que o problema da aparição da duração remete àquele da produção das coisas singulares e não deve ser tratado separadamente. Dessa feita, o enigma da relação entre eternidade e duração só pode encontrar sua solução no quadro mais geral do exame das relações causais entre o finito e o infinito. (JAQUET, 2015, p.204)[197]

Para fundamentar esta copertinência entre as questões da origem do finito e da duração, Jaquet afirma que começar a existir é começar a durar. De fato, a definição de duração fornecida por Spinoza na parte II, o confirma: "A duração é a continuação indefinida do existir" (EII prop.5). Dessa maneira, logo que aparecesse algo que fosse finito, teria ao mesmo tempo aparecido algo que começasse a durar. Descobrir, enfim, o elo entre a infinitude e a finitude, equivaleria, portanto, a descobrir o nexo entre a duração e a eternidade. Poderíamos esperar, então, que Jaquet apresentaria uma solução ao nosso problema, na medida em que ele também é uma solução ao seu.

Entretanto, não é assim que a autora procede. Ao procurar pela origem da finitude, Jaquet acaba chegando à proposição 28 da parte I.[198] Segundo esta proposição toda coisa finita tem origem em outra coisa finita e assim por diante, numa cadeia infinita, a qual não parece em nenhum ponto tocar a eternidade e a infinitude. Com isso, ela acaba por considerar que buscar a origem da duração não é um problema adequado. Vejamos sua argumentação nesse sentido:

> Não caímos, no entanto, de Caríbdis para Cila? Porque se a duração resulta das coisas eternas, não em virtude de sua causalidade infinita, mas na medida em que elas são afetadas por modificações finitas e determinadas, o problema de sua aparição não é resolvido, ele é simplesmente deslocado. Uma questão formidável permanece em suspenso: como uma primeira modificação finita pôde surgir de atributos e modos infinitos? A proposição XXVIII desvenda sozinha esta dificuldade, abandonando a ideia de passagem ou de salto do infinito ao finito e resolve o falso problema do começo ao mostrar que não há primeira causa finita. Uma pesquisa voltada a esse objetivo está condenada ao fracasso, porque ela metamorfoseia o pressuposto da existência de um começo numa certeza e se perde em vãs conjecturas. Nossa tendência ao antropomorfismo nos leva a crer que tudo tem um começo e um fim e a rejeitar uma hipótese contrária a este preconceito. Mas nada de começo! Toda

[197] Tradução nossa; no original: Commencer d'exister, c'est commencer de durer. C'est pourquoi le problème de l'apparition de la durée se ramène à celui de la production des choses singulières et ne doit pas être traité séparément. De ce fait, l'énigme du rapport entre éternité et durée ne peut trouver sa solution que dans le cadre plus général de l'examen des relations causales entre le fini et l'infini.

[198] "*Proposição 28.* Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito." (EI prop.28)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> modificação finita "teve de ser determinada por uma outra, que é finita e também possui uma existência determinada, e por sua vez esta última… por uma outra, e assim até o infinito". Spinoza distingue claramente dois tipos de causalidade: a infinidade de causas infinitas e a infinidade de causas finitas. Devemos evitar confundi-las sob pena de cairmos em armadilhas ligadas à interferência de elementos heterogêneos. Se toda modificação finita é produzida por uma outra que por sua vez é engendrada da mesma maneira, se torna impossível parar na cadeia de causas e assinalar um começo à duração. A duração spinozista se aproxima assim da sempiternidade, porque ela jamais começou a ser, mas era, é e será. (JAQUET, 2015, p.205-206)[199]

No começo deste parágrafo, Jaquet parece compreender que a proposição 28 da parte I seria insuficiente para explicar a origem da finitude e, portanto, da duração. Como ela ressalta, conectar o infinito ao finito pela mediação de outra causa finita não resolve o problema, mas apenas o desloca por um processo que poderia ser repetido infinitamente. Dessa maneira, uma formidável questão fica em suspenso, como teria surgido uma primeira modificação finita na substância? Formular o problema desta maneira, entretanto, expõe sua fragilidade insuperável.

Ocorre que uma pesquisa que procurasse o primeiro modo finito estaria fadada ao fracasso. Isso porque partiria de um pressuposto falso e antropomórfico: a ideia de que tudo deveria ter um começo e um fim. A partir da mesma proposição 28, a comentadora afirma que não há começo nem fim para a série de modos finitos na duração. Com isso, não há um primeiro modo finito, nem um primeiro momento da duração. Ambas as realidades, intrinsecamente conectadas, seriam sempiternas, na medida em que não teria havido momento em que já não houvesse modos finitos durando. Procurar um começo para a duração e, portanto, para a finitude, é um falso

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[199] Tradução nossa; no original:Ne sommes-nous pas toutefois tombés de Charybde en Scylla? Car, si la durée résulte des choses éternelles, non pas en vertu de leur causalité infinie, mais en tant qu'elles sont affectées de modifications finies et déterminées, le problème de son apparition n'est pas résolu, il est simplement déplacé. Une question redoutable demeure en suspens: comment une première modification finie a-t-elle pu surgir d'attributs et de modes infinis? La proposition XXVIII dénoue à elle seule cette difficulté en écartant l'idée de passage ou de saut de l'infini au fini et résout le faux problème du commencement en montrant qu'il n'y a pas de première cause finie. Une recherche rivée à cet objectif est vouée à l'échec, car elle métamorphose le présupposé de l'existence d'un commencement en certitude et s'égare en vaines conjectures.Notre tendance à l'anthropomorphisme nous conduit à croire que tout a un début et une fin et à rejeter une hypothèse contraire à ce préjugé. Mais foin de commencement! Toute modification finie 'a dû aussi être déterminée par une autre, qui est finie aussi et possède une existence déterminée, et à son tour cette dernière… par une autre, et ainsi à l'infini'. Spinoza distingue nettement deux types de causalité: l'infinité des causes infinies et l'infinité des causes finies. Il faut se garder de les confondre sous peine de se heurter aux écueils liés à l'interférence d'éléments hétérogènes. Si toute modification finie est produite par une autre qui à son tour est engendrée de la même manière, il devient impossible de s'arrêter dans la chaîne des causes et d'assigner un commencement à la durée. La durée spinoziste se rapproche ainsi de la sempiternité, car elle n'a jamais commencé d'être, mais a été est et sera.

problema. Ora, se este problema é o nosso, nossa pesquisa jamais poderá ter sucesso. Ela partiria de um pressuposto falso, a saber: que há um primeiro modo finito na duração e não um regresso infinito, o qual é afirmado explicitamente na proposição 28 da parte I por Spinoza.

Talvez o leitor atento já saiba como pretendemos responder a esta objeção. Os elementos necessários para tal já estão dados, tanto na resposta que demos a Morfino, quanto no polimento que demos às questões de Tschirnhaus. De fato, concordamos com Jaquet que a busca por um primeiro modo finito, ou por um primeiro instante na duração é uma busca vã e que jamais poderá ter resultado. O motivo é exatamente este que a autora apresenta. Não podemos eliminar o regresso infinito de causas na finitude. Isso é evidente na *Ética*, justamente pelo texto citado. Entretanto, nossa questão não deve ser confundida com esta. Qual é então nosso questionamento? Por que ele se distingue desse feito por Jaquet?

Ora, se a finitude deve ter sempre existido, então as condições de sua existência também devem ser dadas eternamente, como propriedades das realidades que têm sobre ela prioridade ontológica. Como vimos, a finitude na extensão depende do movimento-e-repouso. Não só porque este é o modo infinito imediato daquele atributo, mas também porque cada modo finito da extensão deve ser compreendido como exemplificando uma certa proporção de movimento e repouso pela qual é constituída sua forma singular. Além disso, cada modo finito é concebido como uma parte de um modo infinito. Ora, se modos infinitos existem eternamente, devem ter partes eternamente e, portanto, não faz sentido perguntar qual teria sido sua primeira parte. Faz sentido, entretanto, perguntar por que devem ter partes. Qual a razão de possuírem a divisibilidade como propriedade? Responder a essa pergunta não implica considerar que haja um primeiro modo finito. Por fim, consideramos que os modos finitos possuem modos infinitos como essências formais, às quais eles instanciam na duração, exemplificando-as como noções comuns que compõem suas essências atuais, sem se identificarem completamente com estas, que envolvem também seus acidentes e paixões. Cabe, portanto, perguntar: por que razão essas essências formais deveriam ocorrer na finitude? O que as levaria a coexistirem num mesmo grau de mediação, num mesmo modo infinito?

Nossas questões, portanto, não se confundem com a questão apresentada por Jaquet como um falso problema. Ela tem razão em considerar esta questão como

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

um falso problema. Entretanto, nos parece que isso não elimina a pergunta pela origem da duração e da finitude num sentido mais radical. Não se trata de supor um começo para algo sempiterno, mas de saber se estão dadas condições causais que permitem que este algo sempiterno ocorra desde sempre e para sempre.

O objetor poderia dizer que o processo causal deve envolver necessariamente a duração como antes e depois. Assim, procurar conexões causais que produzissem algo sempiterno seria absurdo. Entretanto, considerar os modos infinitos como eternos, e tão eternos quanto a própria substância, não impediu Spinoza de fornecer uma explicação causal para eles. A própria Jaquet admite que não há diferença entre a eternidade divina e aquela dos modos infinitos. Ainda assim, estas realidades, como tudo o mais, estão no escopo do princípio de razão suficiente. Faz sentido, portanto, demandar de Spinoza uma causa que as explique, mesmo que ela opere fora do registro da duração.

Ora, se a própria duração é sempiterna e não pode ter tido um começo, é evidente que não se pode pedir dela uma justificativa na própria duração. Isso seria uma petição de princípio. O mesmo vale para a finitude. Não faz sentido demandar uma explicação da existência dos modos finitos que os tome como dados de antemão. É por isso também, que tivemos o cuidado de formular nossas questões sem que fosse preciso supor a finitude. Afinal, para que ela tenha uma razão – e o princípio de razão suficiente torna necessário que ela tenha – essa razão deve ser distinta dela mesma, sob pena de incorrermos numa petição de princípio, ou então de confundi-la com Deus. No último caso a finitude seria compreendida como algo que pudesse ser explicado por si mesmo. Nada disso faria sentido no registro da filosofia desenvolvida na *Ética*.

Encerramos, enfim, esta seção. Consideramos que, de fato, tal como colocada por Jaquet, a pergunta pela origem da duração é um problema mal posto. Nossas questões, entretanto, não se confundem com esta formulação. Não procuramos o primeiro elemento de uma série infinita. Procuramos, no exterior desta série, algo que a torne necessária. Demandar isto de um pensador que toma todas as realidades como necessárias e explicáveis não é irrazoável, pelo contrário, é legítimo e está em acordo com seus princípios.

Concluímos, portanto, este capítulo. Nele encontramos três formulações inadequadas de nossos problemas. A primeira, apresentada a partir de Hegel, considerava Spinoza um proponente do acosmismo. Nesta leitura, Deus não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

produzia efeitos, algo inconcebível para um filósofo que pensava a essência divina como idêntica à sua potência. Depois, na leitura de Morfino, encontramos uma visão de Spinoza como um ateu. Afinal, nesta interpretação a substância não seria nada para além dos modos finitos. Seu ser em si não teria sido descrito literalmente por Spinoza. Ora, essa interpretação condena ao não ser tudo o que é em si e eterno na filosofia de Spinoza, isso, entretanto, não está de acordo com a *Ética*. Já a maneira pela qual Jaquet apresenta seu problema o torna inadequado por tomá-lo como envolvendo uma petição de princípio. A finitude é suposta na origem da finitude, assim como a duração na origem da duração. Portanto, estas realidades não teriam origem. Entretanto, ao compreendermos mais pormenorizadamente o questionamento de Tschirnhaus – aparentemente o interlocutor contemporâneo de Spinoza que melhor compreendeu sua filosofia – pudemos encontrar três perguntas legítimas. Três perguntas que não supõem nem que Deus, nem que os seus efeitos sejam apenas figuras retóricas. Três perguntas que pedem uma investigação das condições da finitude sem tomá-la como pressuposto. Três perguntas que não supõem nada que Spinoza não julgasse legítimo de acordo com a filosofia da *Ética*. Três perguntas que, infelizmente, o filósofo não foi capaz de responder antes de morrer.

Enfim, nosso problema encontra-se devidamente delimitado. Ele não é um falso problema. Se admitirmos os pressupostos de Spinoza não só deve haver em Deus uma resposta para cada uma dessas perguntas, como elas devem ser acessíveis para nós mediante um número finito de etapas. Passemos, enfim, às maneiras pelas quais se buscou solucionar o problema de Tschirnhaus. Talvez entre as respostas a ele, encontremos as respostas a nós, talvez, entretanto, encontremos motivos para crer que há pelo menos um pressuposto inadequado na filosofia de Spinoza. Vejamos, no próximo capítulo, como outros autores tentaram resolver esses problemas que nos parecem insolúveis.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4
Tentativas de solução

Tal como anunciamos na introdução deste trabalho, pretendemos demonstrar que as dificuldades que levantamos contra Spinoza são intransponíveis dentro dos parâmetros estabelecidos pelo próprio filósofo em sua *Ética*. Entretanto, antes que possamos argumentar em favor disso, devemos recordar quais são essas questões. Assim, poderemos determinar em que ordem elas devem ser tratadas. Como vimos ao fim do capítulo passado, elas são três: 1. Qual a definição adequada do movimento-e-repouso? 2. Por que os modos infinitos seriam divisíveis? 3. Por que modos infinitos devem coexistir num mesmo grau de mediação? Segundo nossa interpretação, as respostas a essas questões preencheriam as condições da existência da finitude e, com isso, poderíamos determinar se e porque deve haver realidades finitas a partir do sistema da *Ética*.

Entretanto, o objetor poderia dizer que essas perguntas não diriam respeito à finitude em geral, mas apenas à finitude no atributo da extensão, afinal, a primeira questão versa sobre o modo infinito imediato desse atributo e não de nenhum outro. Ainda que isso seja verdade, a tese do paralelismo nos permitirá ampliar as conclusões que alcançarmos a respeito da extensão para todos os demais atributos. Além disso, as outras duas questões estão formuladas numa linguagem que não privilegia qualquer atributo. Dessa maneira, a resposta dada a essas duas questões implicará diretamente a compreensão da finitude, independentemente do atributo sob o qual a consideremos. Respondida esta objeção, determinemos em que ordem trataremos desses questionamentos.

Ora, de acordo com Spinoza, para conhecermos algo adequadamente, devemos partir das causas para os efeitos. Sendo assim, devemos começar pela questão mais anterior do ponto de vista ontológico. Avaliemos as três questões sob esse prisma. A primeira questão versa sobre a definição de um modo infinito imediato. A segunda, sobre uma propriedade de modos infinitos e a terceira, sobre uma relação entre modos infinitos. Ora, a definição é uma proposição analítica que conecta a causa de algo à sua essência. Dessa essência se seguem outras propriedades analiticamente. Dessa maneira, a pergunta pela definição de um modo infinito é ontologicamente anterior às perguntas sobre suas propriedades e relações.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Sendo assim, se formos capazes de oferecer uma definição adequada do modo infinito imediato da extensão, desta definição deve se seguir sua divisibilidade, ou indivisibilidade. Assim como deve seguir-se dela a definição do primeiro modo infinito mediato e, com isso, também todas as suas propriedades e relações. Com isso se poderia responder às demais questões propostas. Resta claro, portanto, que devemos começar pela questão da definição adequada do modo infinito imediato da extensão, o movimento-e-repouso.

Além disso, é preciso considerar que não somos os primeiros a colocar essas questões. Vimos que Tschirnhaus já as havia posto durante a vida do filósofo. Dessa maneira, desde aquele momento, muitos autores buscaram as respostas que Spinoza não pôde fornecer diretamente. Levando isso em conta, devemos recensear algumas destas respostas, avaliando sua adequação e sua suficiência para lidar com as dificuldades propostas. A primeira questão que levantamos é aquela que mais se aproxima de uma questão diretamente formulada por Tschirnhaus. Já as outras duas não foram tratadas exatamente no formato em que as apresentamos. Sendo assim, antes de prosseguir, devemos explicitar seu conteúdo de outras formas. Com isso, será mais fácil procurar nas respostas fornecidas em nome de Spinoza os elementos que lidam com os temas que aparecem em nossas questões.

A questão a respeito da divisibilidade dos modos infinitos pode ser pensada como equivalente à questão que pede a razão de os modos infinitos terem partes. Ora, como vimos, as partes dos modos infinitos são tomadas por Spinoza como os modos finitos. Portanto, os autores que buscam explicar a existência de modos finitos estão, ao mesmo tempo, tentando explicar a divisibilidade dos modos infinitos. Já a terceira questão, a respeito da coexistência das essências formais num mesmo grau de mediação, equivale à questão de determinar por que razão as essências formais devem se instanciar na duração. A pergunta aqui é: o que faz com que uma essência formal se torne uma essência atual? Assim, devemos buscar na literatura pelas respostas a respeito da necessidade da instanciação das essências.

Este capítulo, portanto, terá quatro etapas além desta. Começaremos apresentando e avaliando algumas propostas de definição para o movimento-e-repouso. Nesta etapa verificaremos se alguma delas pode ser considerada uma definição adequada a partir dos critérios de definição adequada que já formulamos e também a partir de indicações da própria *Ética* a respeito desta noção. Em segundo lugar, exporemos e examinaremos algumas respostas pelas quais se busca

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

estabelecer a necessidade da existência de modos finitos. Em terceiro lugar, buscaremos os argumentos avançados para estabelecer a necessidade de que as essências formais se instanciem, verificando sua validade. Por fim, faremos uma recapitulação geral, onde tentaremos expor de maneira sistemática o que aprendemos pelas análises avançadas. Vamos à primeira questão.

4.1
Qual a definição adequada do movimento-e-repouso?

Antes que possamos avaliar diferentes abordagens a respeito da definição do movimento-e-repouso, devemos começar excluindo uma interpretação que inicialmente pode parecer razoável, embora produza uma dificuldade insolúvel para Spinoza. Trata-se da compreensão do movimento-e-repouso como propriedades de corpos.[200] Esta leitura aparentemente anódina das noções de movimento e repouso acaba por produzir uma circularidade entre os conceitos de corpo e de movimento-e-repouso. Ora, pelo que sabemos do que deve ser uma ideia adequada e do princípio de razão suficiente, não pode haver explicações circulares de modos para Spinoza.[201] A causa deve explicar seu efeito, o qual, por sua vez, deve explicar outro efeito e não a própria causa. Mas por que pensar o movimento e repouso como propriedades dos corpos ocasionaria uma circularidade?

Ocorre que, tal como já dissemos, o movimento-e-repouso é tomado por Spinoza como o modo infinito imediato da extensão. Nesse sentido, ele é a segunda noção mais comum do atributo da extensão, não tendo como propriedade apenas a natureza absoluta do atributo do qual ele segue. Ora, dessa maneira, qualquer corpo extenso deve conter o movimento-e-repouso como noção comum que compõe a sua essência e não como sendo uma de suas propriedades. Portanto, o movimento-e-

[200] Bennett chama atenção para esta dificuldade: Spinoza está em apuros, entretanto, se ele quiser dizer que toda variedade qualitativa pode ser explicada em termos de fatos sobre 'movimento' e 'repouso' tal como são comumente compreendidos, i.e., como encontrados um nível acima do nível básico. Se a metafísica de campo está certa, isso está errado; pois os conceitos comuns de movimento e repouso são aplicáveis apenas se já há coisas no espaço, e isso requer que já exista variedade. (...) Isso quer dizer que há variedade qualitativa que subjaz ao movimento e, portanto, não resulta dele. (BENNETT, 1984, p.108) Tradução nossa; no original: Spinoza is in trouble, though, if he means that all qualitative variety can be explained in terms of facts about 'motion' and 'rest' as ordinarily understood, i.e., as found one level up from the ground floor. If the field metaphysic is right, this is wrong; for the ordinary concepts of motion and rest are applicable only if we already have things in space, and that requires that there already be variety. (...) This means that there is qualitative variety that underlies the movement and therefore does not result from it.

[201] Talvez se pudesse considerar o fato de que Deus é causa de si como uma explicação circular, tese da qual não nos ocuparemos, porque não interfere na argumentação proposta.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

repouso deve ser considerado como anterior a todos os corpos extensos. Se, além disso, tomássemos o movimento-e-repouso como uma propriedade dos corpos, então ele seria posterior a eles. Pois, como sabemos, as propriedades são posteriores aos sujeitos dos quais elas se predicam[202]. Dessa maneira, não podemos considerar que o movimento-e-repouso seja uma propriedade dos corpos, pois isso violaria diretamente a afirmação de Spinoza de que se trata do modo infinito imediato da extensão.

Tendo afastado esta interpretação que ocasiona circularidade, apresentaremos quatro leituras diferentes a respeito da definição de movimento e repouso. São as leituras de Bennett, Viljanen, Garrett e Nadler. As três primeiras leituras são derivações da posição denominada "metafísica de campo". Bennett foi o autor que começou a desenvolver esta posição, influenciando os demais. Assim, as apresentaremos em sequência como constituindo três momentos distintos na formulação de uma mesma posição. Afinal, essas leituras nos parecem complementares e não antagônicas entre si. Já a posição de Nadler pensa o movimento-e-repouso como constituído apenas pelas essências formais de corpos finitos, posição influenciada pela leitura de Gueroult, a qual já avaliamos ao discutirmos a natureza das essências formais.

Começaremos, assim, avaliando primeiramente as posições de Bennett, Viljanen e Garrett. As mostraremos nesta ordem, pois assim podemos apresentar a noção de movimento-e-repouso em graus sucessivos de complexidade e completude. Após isso, apresentaremos a compreensão de Nadler, a qual se diferencia das demais por não conceber a filosofia de Spinoza como uma metafísica de campo. Passemos, então, a considerar a interpretação de Bennett.

4.1.1
Bennett e a metafísica de campo

Nesta etapa mostraremos não só o que Bennett considerava como o modo infinito imediato da extensão, mas também nos dedicaremos a apresentar seu conceito de metafísica de campo. Comecemos, portanto, pela noção da metafísica

[202] "*Proposição 1.* Uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções." (EI prop.1) O mesmo deve se dizer dos modos enquanto sujeitos de propriedades, como primeiro em relação a elas, afinal, estas existem neles e, portanto, dependem deles para existirem e serem concebidas, já o inverso não é o caso.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

de campo, pois é a partir dela que emergirá a compreensão do comentador a respeito do que é o modo infinito imediato da extensão.

Assim como nós, Bennett discorda da interpretação de Curley a respeito da relação entre modos e substância[203]. Dessa maneira, uma das motivações do comentador para introduzir a noção de metafísica de campo é que ela apresentará a relação entre substância e modos como uma relação entre um sujeito e suas propriedades. Não nos deteremos em apresentar as justificativas de Bennett para sua posição, posto que não é ela que nos interessa aqui diretamente. Fazemos esta observação apenas para ilustrar que, ao menos com relação a este pressuposto – que os modos se predicam da substância – temos acordo com sua posição.

Vemos, portanto, que Bennett deve fornecer uma interpretação dos modos da extensão que não tome o movimento no sentido ordinário do termo, para evitar o problema da circularidade, ao mesmo tempo em que precisa predicar os modos finitos da substância. Para atender a estas duas restrições, o comentador concebe a substância – enquanto extensa – como o próprio espaço e os modos, como qualificações que se predicam diretamente do espaço-tempo. Com isso, nem o movimento em sentido ordinário, nem os corpos estariam no nível básico da realidade. Eles seriam logicamente construídos a partir dessas realidades fundamentais: espaço-tempo e alguma qualidade. Vejamos como o comentador descreve sua posição:

> Então devemos associar cada objeto, ao invés disso, com um conjunto contínuo de lugares-momentos espaço-temporalmente contínuos, os quais chamarei de uma sequência deles. Se há uma sequência R1-T1, R2-T2... tal que cada Ri é qualitativamente diferente de seus vizinhos espaciais em Ti, e é qualitativamente como outras regiões da sequência, então essa corrente define a trajetória do que nós chamamos um objeto no espaço; e o objeto é uma construção lógica a partir da sequência que satisfaz a essas condições. Informalmente a ideia é essa: para encontrar a sequência associada ao objeto x, encontre aquela sequência de lugares-momentos R1-T1, tal que (para colocar numa linguagem spinozista) x ocupa exatamente Ri em Ti para cada i na sequência. Mas nossa abordagem do mundo não começa com objetos e suas localizações e então passa para falar sobre sequências de lugares-momentos. Ao invés disso, começamos com fatos sobre sequências de

[203] "Se eu estiver certo sobre Spinoza defender a metafísica de campo (...) então ele poderia dizer que a relação de coisas extensas com a substância extensa é em grande medida 'como a relação de um sujeito a seu predicado' ou (para sairmos da forma de expressão de Curley) a relação de uma coisa com uma propriedade que ela tem" (BENNETT, 1984, p.93). Tradução nossa; no original: If I am right that Spinoza espoused the field metaphysic (...) then he could say that the relation of particular extended things to the one extended substance is enormously 'like the relation of a subject to its predicate' or (to move out of Curley's linguistic idiom) the relation of a thing to a property that it has.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> lugares-momentos, e a partir delas construímos logicamente "objetos" e uma relação de "ocupação" entre eles e as regiões. Isso não adiciona objetos físicos à nossa ontologia básica; tudo que isso contém é a única substância, o espaço. (BENNETT, 1984, p.89)[204]

A ideia é um pouco abstrata, por isso tentaremos torná-la mais clara. O primeiro ingrediente desta ontologia é a substância extensa, ou o atributo da extensão, que Bennett denomina de espaço, mas poderia se chamar espaço-tempo. Este espaço-tempo possui regiões R e tempos T. Para individuar essas regiões e tempos, adicionamos a elas um número, como por exemplo: R1-T1, R2-T2 e assim por diante. Cada uma dessas regiões do espaço, num dado momento, pode apresentar uma certa qualidade. Se essa qualidade é possuída por uma região e não pelas regiões vizinhas, num momento Ti, essa diferença de qualidade exprime os limites espaciais de um objeto. Se essa qualidade passa a se predicar de regiões sucessivas com a passagem do tempo, na mesma medida em que deixa de se predicar de outras regiões, podemos dizer que aí há um objeto se movendo. E quando essas qualidades estão numa certa região, num certo tempo, diremos que o objeto está ocupando o espaço-tempo na região tal, no momento tal. Todavia, não se trata diretamente de um objeto no espaço. Mas de certas qualidades, que estão inerindo naquela porção do espaço, naquele dado momento. Como a descrição continua abstrata e não é fácil visualizar o que está em jogo, citemos uma imagem elaborada por Bennett para ilustrar sua posição:

> Spinoza atribui ao mundo extenso algo que ele chama "movimento e repouso". Se isso é afirmado no nível metafísico mais básico, tal como parece, ele não pode querer dizer por "movimento" e "repouso" o que nós queremos dizer com eles. Apenas coisas no espaço podem se mover; e no nível básico de Spinoza não há ocupantes, mas apenas espaço, suas diferentes regiões se alterando de maneiras ordenadas. Poder-se-ia falar de uma qualidade como "se movendo" através do espaço, tal como

[204] Tradução nossa; no original: So we must associate each object rather with a spatio-temporally continuous set of place-times, which I call a string of them. If there is a string R1-T1, R2-T2, ... such that each Ri is qualitatively unlike its spatial neighbours at Ti, and is qualitatively like the other regions on the string, then that string defines the trajectory of what we call an object in space; and the object is a logical construction out of the string which satisfies those conditions. Informally, the idea is this: to find the string associated with object x, find that string of place-times R1-T1, such that (to put it in un-Spinozistic language) x snugly occupies R; at T; for each i on the string. But our account of the world does not start with objects and their locations and then move on to talk about strings of place-times. Rather, we start with facts about strings of place-times, and out of them we logically construct 'objects' and a relation of 'occupancy' between them and regions. This does not add physical objects to our basic ontology; all that that contains is the one substance, space.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> se fala de um degelo "se movendo" através do campo; mas isso não é movimento literalmente falando. (BENNETT, 1984, p. 106)[205]

Neste trecho, vemos que Bennett afirma que no nível mais básico não pode haver coisas no espaço. Para formular isso em termos mais spinozistas, aí o comentador quer dizer que não há corpos quando consideramos apenas a natureza absoluta da substância. Esta, então, se modifica como movimento-e-repouso em seu nível mais básico, ou seja, temos o modo infinito imediato. Como este é o nível mais básico e neste nível não há corpos, então, movimento e repouso não podem ser compreendidos aqui como propriedades dos corpos. É o problema da circularidade que abordamos antes. Mas então, de que maneira os corpos se constituiriam nessa interpretação? Ora, eles se derivam de regiões do próprio espaço apresentando certas qualidades "de maneiras ordenadas". Ou seja, ora certa região tem certa característica, ora outra região tem essa mesma característica. Assim, algo nos aparece como um corpo que se moveu, mas em realidade, trata-se apenas do espaço possuindo diferentes propriedades em diferentes regiões suas em diferentes momentos do tempo.

Para enfim ilustrar esta descrição Bennett completa o trecho pelo exemplo do "degelo 'se movendo' através do campo". Vamos expandir essa descrição para tornar mais claro o que ele tinha em mente. Imagine uma montanha coberta de grama. Após uma nevasca durante a noite, ela se torna coberta de neve. No dia seguinte, o sol começa a incidir sobre a montanha a partir do leste. Olhando apenas para a montanha veremos que ela estava inteiramente branca, e depois "o branco vai andando" saindo do leste em direção a oeste, conforme o dia avança, até, finalmente, deixar a montanha. Nesta imagem, temos a impressão de que a qualidade branca foi caminhando para outras regiões da grama. Entretanto, não houve um movimento real desta qualidade. Na verdade, ela apenas deixou de estar numa região, por exemplo a leste, e continuou na região oeste. Para um desavisado, ela poderia parecer ter se movido, mas, na verdade, não foi isso que ocorreu. O que

[205] Tradução nossa; no original: Spinoza attributes to the extended world something he calls 'motion and rest'. If this is asserted at his most basic metaphysical level, as it seems to be, he cannot mean by 'motion' and 'rest' what we mean by them. Only things in space can move; and at Spinoza's basic level there are no occupants but only space, its different regions altering in orderly ways. One could speak of a quality as 'moving' through space, as one speaks of a thaw as 'moving' across a countryside; but that is not movement literally so called.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

houve foi apenas uma certa região do espaço que perdeu uma qualidade. Considerando esta ilustração seria possível objetar a Bennett que sua imagem ainda envolve movimento, se esse for o caso, talvez sua posição não possa escapar do problema da circularidade. Vejamos a objeção de Manning:

> Alguém poderia objetar que essa analogia não é claramente persuasiva. Mudanças de temperatura levam a um degelo apenas porque corpos – cristais de gelo e seus agregados – derretem quando a temperatura sobe, e suas fronteiras recuam ao longo da superfície de uma paisagem bastante corpórea. De fato, degelar é apenas passar de estado sólido para líquido, e a solidez é a marca da corporeidade. Se retirarmos esses aspectos corporais da analogia, não se torna claro quanto de sua força explicativa permanece. Mas então não é claro como variações qualitativas de campos podem explicar o aparecimento de corpos. (MANNING, 2021)[206]

Alguém que fizesse essa objeção não teria entendido que a analogia é uma analogia e não uma descrição adequada do que Bennett propõe. Não se trata de pensar o gelo como composto de corpos, mas apenas de ver uma região do espaço com certa qualidade e, em seguida, vê-la sem ela, gerando a aparência de movimento. De fato, se o fenômeno do degelo fosse o objeto direto da descrição de Bennett sua concepção de movimento-e-repouso seria circular.

Assim, para tentar ilustrar melhor o que ele pretendia dizer, podemos pensar em outra imagem: uma televisão. Nela vemos filmes; nesses filmes vemos um ator andando. Temos, por exemplo, a impressão de que o ator andou do lado esquerdo para o lado direito da tela. Entretanto, não foi isso que aconteceu. A televisão é composta de pixels de luz. Cada um deles apresenta certas qualidades – isto é, emite certa frequência de luz. Em um dado momento, quando temos a impressão de ver o ator andando, seu corpo não se moveu dentro da tela. Houve apenas uma mudança nas qualidades que estavam sendo exibidas pelos pixels. Nesse caso, não há um corpo se movendo na imagem da televisão. Há apenas a aparência de um corpo realizando a aparência de movimento.

Manning poderia retrucar que os pixels são corpos e que deve haver um movimento de corpos, talvez fótons, para que a imagem da televisão seja produzida.

---

[206] Tradução nossa; no original: One might object to that this analogy is not clearly persuasive. Shifts of temperature lead to a *thaw* only because bodies—ice crystals and aggregates thereof—melt as temperature rises, and their boundaries recede along the backdrop of a very bodily landscape. Indeed, to thaw is just to pass from a solid to a liquid state, and solidity is a benchmark of the bodily. If we excise these bodily aspects of the analogy, it is unclear how much of its explanatory force remains. But then it is unclear just how well qualitative variations of fields can explain the appearance of bodies. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-physics/ Acesso em: em: 4 fev 2023.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Isso é verdade e este é o limite da analogia. Para dar uma explicação completamente pertinente, teríamos de descer ao nível mais básico da realidade, do espaço e das suas regiões diferentemente qualificadas. Isso, entretanto, não seria uma analogia, mas a mesma explicação abstrata que tentávamos tornar mais palatável. O ponto é que recusar a ideia da metafísica de campo a partir das imagens que se faz para torná-la mais compreensível não tem força contra seu real sentido.

Dito tudo isso, acreditamos que com a imagem da televisão, conseguimos apresentar mais claramente o que está em jogo para Bennett. A cor de um pixel não caminha para o outro lado da tela. Ela se apaga, deixa de qualificar uma região, para em seguida, qualificar uma região contígua. Com isso, temos a impressão de um corpo em movimento, mas não há aí nem corpos, nem movimentos, mas qualidades deixando de se predicar de alguma região do espaço e passando a se predicar de outra.

Assim, o movimento e o repouso tal como concebemos são apenas uma aparência derivada de um nível mais fundamental onde há apenas o espaço-tempo – o atributo da extensão – e uma determinada qualidade desse atributo. Assim, podemos ver em que consiste o modo infinito imediato da extensão para Bennett, ele seria exatamente esta qualidade básica das regiões do espaço. Como o comentador afirma:

> [Spinoza] defende que os conceitos de movimento e repouso geram toda a variedade do mundo extenso. (...) Se isso quer dizer que toda a variedade do mundo pode ser explicada em termos do conceito spinozista básico de movimento e repouso, esse poderia ser o caso. Porque não nos foi dito quase nada sobre este conceito – exceto pela pista que recebemos a partir do nome que Spinoza lhe deu – não podemos negar que ele seja rico o suficiente para gerar toda a variedade qualitativa do mundo. Isso parece ser o que ele está afirmando quando, ao responder o pedido de um amigo por exemplos, primeiro, de alguma propriedade que se segue imediatamente do mundo como extenso, e, em segundo lugar, de uma propriedade que se segue dessa primeira, Spinoza responde: "Os exemplos que me pede são, do primeiro tipo, (...) movimento e repouso; do segundo tipo, a forma de todo o universo". (Carta 64 (...)). (BENNETT, 1984, p.108)[207]

[207] Tradução nossa; no original: [Spinoza] holds that the concepts of motion and rest generate all the variety in the extended world. (...) If it means that all the world's variety can be explained in terms of Spinoza's ground-floor concept of motion and rest, it could be true. Because we have been told almost nothing about that concept – except the clue we get from Spinoza's name for it-we cannot deny that it is rich enough to generate all the world's qualitative variety. That seems to be what he is claiming when, in answer to a friend's request for examples, first, of some feature which follows immediately from the world's being extended, and second, of a feature which follows from the first one, Spinoza replies: 'The examples for which you ask are, of the first kind, ... motion and rest; of the second kind, the make of the whole universe.' (Letter 64 (...)).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Após esta análise fomos capazes de compreender melhor a metafísica de campo proposta por Bennett; entretanto, a noção de movimento-e-repouso não recebeu ainda uma definição adequada. O que recolhemos são apenas duas restrições, mas que ainda assim não explicam seu conceito. O movimento-e-repouso não pode ser tomado como uma propriedade dos corpos, porque é anterior a eles. Além disso, ele deve ser um qualificador do espaço. Ora, se o espaço diz respeito ao atributo da extensão e, como sabemos, o movimento-e-repouso é um modo seu, é evidente que ele deve ser tomado como uma propriedade do espaço.

Sabemos, por se supor que este modo estaria posto como condição dos modos finitos, que ele deveria de alguma maneira, conter analiticamente todas as essências formais dos modos finitos e, com isso, ser também responsável por toda a sua variedade. Qual é o conteúdo desta propriedade? Do ponto de vista de Bennett, não há elementos para responder a essa questão. Passemos então às posições de Viljanen, e Garrett, que nos servem para completar a descrição indeterminada de Bennett.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.1.1.1 Viljanen e o poder de Deus

> Nesse tipo de essencialismo dinâmico, os atributos constituintes da natureza de Deus devem ser causalmente eficazes intrinsecamente, cada atributo sendo capaz de produzir todas as coisas que caem sob ele (lembre-se das cartas 81 e 83). Isso, é claro, se aplica ao atributo da extensão também – e casa muito bem com a interpretação da metafísica de campo. Quando combinados, o resultado é essa ideia do espaço como um campo unificado de poder espacial. Assim, desde o ponto de vista dinâmico, o poder extenso forma um espaço contínuo sem partes realmente distintas. O poder essencial de Deus é uma unidade fundamental; consequentemente, em termos ontológicos, não é correto se referir a corpos finitos sem relacioná-los ao todo do poder divino, sem vê-los como partes de um campo unificado de atividade causal. Estou disposto a aceitar o núcleo da tese de Bennett: regiões do espaço podem ser modificadas de muitas maneiras e disso resultam os inumeráveis fenômenos do mundo físico. (VILJANEN, 2011, p.161)[208]

[208] Tradução nossa; no original: In this kind of dynamic essentialism, God's nature-constituting attributes must be intrinsically causally efficacious, each attribute capable of bringing about all the things that fall under it (recall especially Ep81 and Ep83). This, of course, applies to the attribute of extension as well – and fits very nicely together with the field metaphysical interpretation. When combined, the result is the idea of space as one unified field of spatial power. Thus, seen from the dynamic point of view, extended power forms a spatial continuum with no really distinct parts. God's essential power is a fundamental unity; consequently, in ontological terms it is not correct to refer to finite bodies without relating them to the whole of God's power, without seeing them as parts of a unified field of causal activity. I would be willing to accept the core of Bennett's thesis: regions of space can be modified in many ways and from this result the innumerable phenomena of the physical world.

Essencialismo dinâmico é o nome que Viljanen dá a sua interpretação da filosofia de Spinoza. Com este termo, o comentador busca indicar que tudo o que ocorre deve ser derivado da essência divina, a qual deve ser compreendida como sendo intrinsecamente um poder causal. As menções às cartas 81 e 83 referem-se às cartas nas quais Spinoza responde a Tschirnhaus, apontando tanto que a extensão não poderia ser compreendida como uma massa inerte, quanto que deveria ser entendida como um atributo divino que exprime um poder infinito. De nossa parte, concordamos com esta leitura, pois ela está fundada na identidade entre a potência e a essência divinas, tema que já desenvolvemos neste trabalho.[209]

Basicamente, portanto, a maneira pela qual Viljanen completa a interpretação de Bennett é incluindo nela a noção de poder causal. A qualidade indefinida que qualificaria o espaço não seria nada além do poder divino. O modo infinito imediato da extensão – movimento-e-repouso – deve, portanto, ser compreendido como uma expressão do poder de Deus. Desta forma, não cairemos no problema da circularidade e mantemos que os modos devem ser compreendidos como propriedades inerentes à substância. O movimento-e-repouso enquanto poder se aplica à extensão. Essa extensão, portanto, é modificada por uma série de intensidades de poder nela distribuídas. Mas essa não é a única maneira de conceber a propriedade indeterminada de Bennett. Garrett, apresenta uma saída ligeiramente diferente, ainda que próxima da proposta por Viljanen. Vejamos do que se trata.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.1.1.2
Garrett: movimento e resistência

Em seu artigo a respeito da individuação em Spinoza, Garrett apresenta uma concepção um pouco diferente daquela apresentada por Viljanen. Entretanto, não nos parece que sejam compreensões antagônicas. Ao invés disso, podemos considerar que Garrett complementa a visão de Viljanen, introduzindo mais complexidade para a noção de movimento-e-repouso, bem como aduzindo outras fontes da obra de Spinoza. O comentador se vale inicialmente do *Breve Tratado* e em seguida dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* para explicar as origens do conceito de movimento-e-repouso para Spinoza.

[209] Cf. em 2.4.4.3.

Neste momento, poderíamos nos perguntar, com justiça, se aquilo que o filósofo fala da obra de Descartes, ou mesmo o que fala em suas obras mais antigas, segue valendo no sistema da *Ética*. Não nos deteremos a explorar esta questão no que diz respeito ao *Breve Tratado*, pois ele não será necessário para a reconstrução do argumento relevante de Garrett. Entretanto, a respeito da filosofia cartesiana, e mais especialmente com relação à física de Descartes, que ora nos interessa, seria útil encontrar uma afirmação na qual Spinoza dissesse com clareza onde se situavam as suas discordâncias. Ora, a partir de uma indicação de Schmaltz (2020, p.220), pudemos verificar precisamente esta afirmação na carta numerada 32 a Oldenburg:

> Em relação ao que me escreveis ainda a respeito das regras do movimento estabelecidas por Descartes, que eu teria dado a entender que elas são falsas, foi se minhas lembranças não me enganam, a opinião do senhor Huygens que relatei e não afirmei, eu mesmo, a falsidade de nenhuma dessas regras de Descartes, salvo a sexta, a respeito da qual eu disse que o senhor Huygens, ele também, como Descartes, havia cometido um erro. (SPINOZA, 2014c, p.167)

Vemos, portanto, que, se o trecho que nos interessa não se referir à sexta regra do movimento em Descartes, podemos considerar que ele expressa não apenas uma visão cartesiana, mas também algo com o que o próprio Spinoza está de acordo. Como veremos a seguir, o trecho relevante dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, não diz respeito à sexta regra do movimento[210], mas apenas à definição de movimento local. É certo que o movimento local não pode ser confundido com o conteúdo do modo infinito imediato da extensão, sob pena de introduzir uma circularidade no pensamento de Spinoza. Como veremos a seguir, por este trecho dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* não só compreenderemos o que é o movimento local, mas também veremos em que medida podemos distingui-lo do movimento-e-repouso tomado como fundamento da variedade dos corpos finitos:

> O movimento no espaço é o transporte de uma parte da matéria, quer dizer, de um corpo, da vizinhança dos corpos que o tocam imediatamente, e que são considerados como imóveis na vizinhança de outros corpos. Descartes usa essa definição para

[210] De acordo com a sexta regra de Descartes, a colisão de um corpo em repouso com um corpo em movimento de mesmo tamanho que o primeiro resulta no corpo em movimento ricocheteando com três quartos de sua força motriz e o corpo em repouso se movendo adiante com o outro quarto de sua força motriz (...). (SCHMALTZ, 2020, p.220); Tradução nossa; no original: According to Descartes's sixth rule, the collision of a body at rest with a moving body equal in size to it results in the moving body rebounding with three quarters of its moving force and the resting body moving forward with the other quarter of this moving force (...).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> explicar o movimento no espaço; para bem entendê-la é preciso considerar: (...) que para evitar a confusão nesta definição ele fala apenas do que sempre está na coisa móvel, a saber, o transporte, que não deve ser confundido (como ocorreu com alguns) com a força ou a ação do transporte. Crê-se comumente que essa força ou ação é requerida apenas para o movimento, não para o repouso, no que se erra inteiramente, Pois, assim como se conhece, a mesma força requerida para imprimir a um corpo qualquer certos graus de movimento o é também para tirar desse corpo os mesmos graus de movimento, de modo que ele volte ao repouso. (SPINOZA, 2014b, p.208)

Vemos aqui que Spinoza distingue o "movimento no espaço" – que é um transporte de matéria – da força necessária para levar a cabo este transporte. A "força ou ação", como o filósofo diz aqui, não deve ser confundida com esse movimento de uma parte da matéria, isto é, de um corpo, mas, ao contrário, é aquilo pelo qual se pode dizer que o corpo se move. Além disso, vemos que esta força tem um aspecto dual. Afinal, ela não é requerida apenas para colocar um corpo em movimento, mas também para trazer um corpo de um estado de movimento ao estado de repouso. Portanto, ainda que seja uma única força, pode-se dizer que ela possui dois aspectos complementares: um responsável pelo movimento e outro pelo repouso. Ora, isso parece tornar claro porque Spinoza falava em movimento-e-repouso como uma entidade única. Além disso, estas considerações tomam o movimento-e-repouso como anterior ao movimento no espaço, e, em sendo uma força ou ação, podemos considerar que esta interpretação está de acordo com a proposta de Viljanen; afinal, uma força não parece diferente de uma intensidade de poder, precisamente a qualidade que Viljanen considerou dever inerir no atributo da extensão para explicar a existência dos corpos e o movimento e repouso compreendidos em seu sentido habitual. Também não se trata de uma posição antagônica à de Bennett. As forças poderiam ser as qualidades misteriosas que qualificariam o espaço segundo sua interpretação. Vejamos como Garrett resume estas conclusões:

> Pois agora se torna compreensível como ele [Spinoza] poderia ver não apenas o movimento-e-repouso como uma força que constitui uma única e pervasiva propriedade do universo extenso – tal como sua aparente afirmação de que o movimento-e-repouso é um modo infinito imediato da extensão implica – mas também como uma propriedade que manifesta a si mesma de duas maneiras distintas e complementares, como quantidade de movimento (em graus variáveis) e como quantidade de repouso (em graus variáveis inversos). (...) Ademais, essas quantidades de forças duais não precisam ser distribuídas a uma pluralidade de substâncias individuais, mas ao invés disso, podem ser distribuídas diferencialmente através de um meio extenso que é a substância extensa de Spinoza. Essa distribuição

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> diferencial das manifestações duais de força iria, é claro, introduzir uma diversidade sincrônica nessa única substância extensa, pois por apenas um único momento uma região da substância extensa pode conter mais força ou quantidade de movimento e correspondentemente menos força como quantidade de repouso que outra. Dessa diversidade, por sua vez, pode surgir a distinção entre diferentes corpos, tal como requerido pelo Lema 1. (GARRETT, 2018, p.301-302)[211]

Além de mostrar como as forças de movimento e repouso podem constituir um mesmo modo infinito imediato, Garrett ainda explica como elas poderiam dar luz aos corpos e seus movimentos locais, com isso resolvendo a questão da circularidade. Para mostrar esse último ponto, o comentador cita o Lema 1 da "pequena física", relembremos seu conteúdo: "Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância" (EII prop.13 lem.1) É evidente que os corpos para Spinoza não se distinguem pela substância, pois há apenas uma substância em sua filosofia. Assim, devem se distinguir pelo movimento e pelo repouso. Estes, entretanto, não podem ser compreendidos como movimento e repouso no sentido habitual, pois esses seriam propriedades dos corpos, portanto, os tomariam como dados de antemão, não podendo servir como maneira de distingui-los. O que os distinguiria seriam então o movimento-e-repouso como forças, como propriedade da extensão e não dos corpos. Os corpos emergiriam à medida em que porções da extensão estivessem animadas por essas forças de movimento-e-repouso. Assim seriam produzidos os corpos e seu movimento e repouso locais, como sentido derivado.

Apesar de coerente com a filosofia de Spinoza à primeira vista, encontramos alguns problemas nesta leitura que nos parecem intransponíveis. É o que abordaremos na próxima seção.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[211] Tradução nossa; no original: For it now becomes comprehensible how he could see not only motion-and-rest as a force that constitutes a single pervasive feature of the extended universe— as his apparent claim that motion and rest is an immediate infinite mode of extension implies— but also as one that manifests itself in two different and complementary ways, as quantity of motion (in varying degrees) and as quantity of rest (in inversely varying degrees).(...)Furthermore, these dual quantities of force need not be distributed to a plurality of individual substances, but rather could be distributed differentially throughout the one extended medium that is Spinoza's extended substance. This differential distribution of the dual manifestations of force would, of course, introduce synchronic diversity into his one extended substance, for even at a single time one region of the extended substance might contain greater force as quantity of motion and correspondingly lesser force as quantity of rest than another. From this diversity, in turn, there might arise the distinction among different bodies, as required by Lemma 1.

4.1.1.3
Problemas da metafísica de campo

4.1.1.3.1
O problema da distribuição diferencial das forças

Talvez o leitor atento já seja capaz de intuir qual é pelo menos uma das dificuldades que encontramos na interpretação do movimento-e-repouso a partir da metafísica de campo. A pista está indicada não só no título da presente seção como num trecho da última citação de Garrett que fizemos. Nela o comentador afirma que

> Essa distribuição diferencial das manifestações duais de força iria, é claro, introduzir uma diversidade sincrônica nessa única substância extensa, pois por apenas um único momento uma região da substância extensa pode conter mais força ou quantidade de movimento e correspondentemente menos força como quantidade de repouso que outra. Dessa diversidade, por sua vez, pode surgir a distinção entre diferentes corpos, tal como requerido pelo Lema 1. (GARRETT, 2018, p.302)

Vemos, portanto, que a condição do aparecimento da diversidade dos corpos não é apenas uma qualidade subjacente a eles, o "movimento-e-repouso" como modo infinito imediato da extensão. Mais que isso, esta qualidade deve estar distribuída desigualmente no espaço. Seja qual for esta qualidade – a qualidade oculta de Bennett, as intensidades de força de Viljanen, as forças de movimento e resistência ao movimento de Garrett – é preciso que ela não se apresente igualmente distribuída no espaço. Caso contrário, a diversidade não poderia ocorrer. Para que houvesse essa diversidade, nas palavras de Garrett, bastaria que haja mais força em um dado momento numa dada região do que em todas as outras. Supomos que o que o comentador quer dizer com isso é que, com esse único instante de desigualdade, poderia ser produzida uma reação em cadeia, onde cada força alteraria aquelas que estão à sua volta, acarretando enfim um espaço heterogêneo, povoado pelos diferentes corpos que passariam a existir animados por essas forças desigualmente orientadas e distribuídas.

Entretanto, não parece haver, ao menos até o momento, nenhuma razão para que considerássemos que a extensão e, consequentemente, seu efeito imediato, o movimento-e-repouso, não fosse compreendido como homogêneo. Ora, se este fosse o caso, é preciso admitir que nada de finito poderia se seguir. Ou seja, não haveria diversidade sincrônica, para falar como Garrett. O próprio Bennett explica bem esta possibilidade quando trata da interpretação que tomaria o movimento-e-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

repouso em seu sentido ordinário como movimento e repouso locais. O que o comentador não percebe é que o mesmo argumento que ele faz contra a interpretação adversária pode valer para a sua. Para compreender como isso se dá, comecemos por avaliar o trecho relevante em Bennett:

> Mesmo sem cavar tão fundo, ainda podemos atacar a tese de que toda variedade qualitativa resulta do movimento e do repouso tal como compreendidos comumente. De acordo com esta tese, o mundo extenso é homogêneo em um instante qualquer, e a variedade qualitativa aparece apenas ao longo da dimensão temporal. Mas isso é impossível: se em cada instante há mesmidade sincrônica, então nenhuma conexão de instantes ao longo da dimensão temporal pode produzir variedade sincrônica. O máximo que poderíamos conseguir é variedade diacrônica, com o todo do universo extenso se alterando de totalmente azul para totalmente verde, por exemplo, ou de quente para frio. (BENNETT, 1984, p.108)[212]

O objetivo de Bennett neste trecho é criticar a interpretação que toma o movimento e o repouso em seu sentido comum como o conteúdo do modo infinito imediato da extensão e, portanto, como fontes de toda variedade qualitativa. Ora, se este fosse o caso, movimento e repouso seriam propriedades de corpos. Portanto, o espaço deveria já possuir os corpos para poder possuir o movimento e o repouso locais. Entretanto, para considerar que a variedade qualitativa devesse advir posteriormente a isso, deve-se considerar que o espaço estar apresentado como um conjunto de corpos, não seria suficiente para que ele – a extensão – fosse compreendido como contendo variedade qualitativa. Esses corpos, portanto, constituiriam uma realidade qualitativamente homogênea.

Se esse fosse o caso, nunca poderia ter sido produzida a variedade que observamos. Afinal, o que é homogêneo permanece homogêneo, a menos que seja posta sobre ele alguma diferença – aliás, como se segue do princípio da inércia, defendido explicitamente por Spinoza.[213] O máximo de diferença que Bennett consegue supor advir num caso como esse seria uma variação de uma qualidade

[212]Tradução nossa; no original: Even without digging so deep, we can still attack the thesis that all qualitative variety results from motion and rest as ordinarily understood. According to that thesis, the extended world at any instant is homogeneous, and qualitative variety comes in only along the temporal dimension. But that is impossible: if at each instant there is synchronic sameness, then no stringing of instants along a temporal dimension can produce synchronic variety. The most we could get is diachronic variety, with the whole extended universe altering from totally blue to totally green, say, or from warm to cold.

[213] "Disso se segue que um corpo em movimento continuará a se mover até que seja determinado ao repouso por um outro corpo; e que, igualmente, um corpo em repouso continuará em repouso até que seja determinado ao movimento por um outro. Isso também é sabido por si mesmo." (EII prop.13 por EII prop.13 lem.3 corol.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

homogênea para outra. Em seus exemplos: a passagem de azul para verde ou de quente para frio[214].

Por que razão Bennett não aplicou este mesmo raciocínio à sua própria proposta? O alvo do trecho supracitado é a tese de que a variedade qualitativa seria *posterior* ao movimento local. Por isso, Bennett não julga como um problema que a variedade qualitativa possa ser *anterior* ao movimento neste sentido. Ora, mesmo que isso seja procedente, ainda assim não teríamos sido capazes de explicar esta variedade. Bennett toma toda variedade qualitativa como oriunda da distribuição desigual de uma característica oculta, o tal modo infinito imediato da extensão. Entretanto, como vimos, não parece haver qualquer razão para considerarmos que esta qualidade estivesse desigualmente distribuída. Aliás, caso isso fosse necessário para ela, isto deveria ser deduzido como uma de suas propriedades a partir de sua definição, tal como requer a teoria da definição de Spinoza. O que isso evidencia, portanto, é que ainda não fomos capazes de encontrar uma definição adequada do movimento-e-repouso nos moldes exigidos por Spinoza. Afinal, nenhum dos autores citados parte da ideia adequada da essência formal de extensão para alcançar um conhecimento adequado do modo infinito imediato.

O mais próximo que temos de uma demonstração assim é a proposição 21 da parte I, que explica que aquilo que se segue da natureza absoluta de um atributo, isto é, um modo imediato, deve também ser eterno e infinito, assim como o atributo do qual ele se segue. Aliás, considerando essa demonstração, somos forçados a crer que o movimento-e-repouso deveria possuir todas as características do atributo, fundamentadas todas na natureza do atributo, assim como ocorre com ele mesmo. A diferença é que ser causado por um atributo da perspectiva de um atributo é ser causa de si, existir em si mesmo e ser por si mesmo concebido. Já, para um modo imediato, ser causado por um atributo é ser causado por outro, existir neste outro e ser concebido por meio desse outro. Afinal, mesmo sendo eterno e infinito, o movimento-e-repouso é um modo e não uma substância. Assim, se a substância lhe transmite a eternidade e a infinitude, por que não haveria de transmitir-lhe sua simplicidade? Simplicidade que deve se expressar tanto em termos de partes, quanto de qualidades.

[214] É evidente que esses exemplos não seriam pertinentes do ponto de vista físico, mas isso não é relevante, posto que servem apenas para ilustrar uma suposta mudança qualitativa de um homogêneo a outro, o conteúdo mesmo dessa mudança é irrelevante para o que está em jogo aqui.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Talvez pudéssemos considerar que a compreensão trazida por Viljanen – o essencialismo dinâmico – desse conta da heterogeneidade que se deve supor presente no movimento-e-repouso. Nesse sentido, se poderia argumentar que o modo infinito imediato deve ser compreendido como uma realidade dinâmica, isto é, identificada a sua potência de agir, tal como também preconiza nossa compreensão da univocidade do ser em Spinoza. Assim, este poder se expressaria diretamente nas intensidades de forças desigualmente distribuídas. Afinal, caso elas tivessem todas a mesma intensidade e sentido, nenhum efeito seria produzido.

Entretanto, a heterogeneidade não é requerida para que o movimento-e-repouso seja concebido como causalmente eficaz. Afinal, ele possui infinitos efeitos – a infinidade de modos infinitos mediatos –, sendo quase tão fecundo quanto o próprio atributo da extensão. As diferenças entre o poder de ambos são que o movimento-e-repouso não causa nem a si mesmo, nem ao atributo. Já o atributo é causa de si e de tudo o mais. Por estar num grau de mediação inferior à extensão, o modo infinito imediato deve ter um pouco menos de poder e não teria, portanto, poder para produzir o atributo ou a si mesmo. Até porque, nesse caso, ele seria uma substância e não um modo. Assim, ser apenas potência, ser essencialmente dinâmico, não implica que um modo seja heterogêneo. Ora, cada atributo, considerado em si mesmo, deve ser simples, no sentido de não ter outra qualidade além de sua essência, além de não ter quaisquer partes. Não há, portanto, uma heterogeneidade na causa. Dessa maneira, não poderia haver uma heterogeneidade no efeito, afinal, ela não teria razão de ser, e como diz o axioma 3 da parte I: "De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito" (EI ax.3). Ora, o atributo é uma causa dada e determinada, aliás, a única causa possível para um modo infinito imediato. Se não há nele nenhuma heterogeneidade, não há nenhuma causa determinada a produzir a heterogeneidade do modo infinito imediato. Portanto, uma tal variedade interna é impossível, de acordo com o axioma que acabamos de citar.

Há, porém, mais um problema com a proposta da metafísica de campo, que, embora esteja relacionado a este, dele se distingue. O problema diz respeito ainda à distribuição desigual da qualidade representada pelo movimento-e-repouso. Neste ponto, não criticaremos a distribuição em si, como fizemos antes. Iremos mais

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

fundo, mostrando como ela parece partir de um pressuposto problemático para Spinoza.

4.1.1.3.2
Pressuposto problemático da metafísica de campo

Ao apresentar sua leitura da operação do atributo da extensão, Bennett o identifica com o espaço, ao mesmo tempo em que identifica os modos finitos a sequências de pares ordenados do espaço-tempo diferencialmente qualificadas. Ao compreender a extensão dessa maneira, o comentador se preocupa com uma possível objeção. Como Bennett concorda com a leitura que põe os modos como propriedades inerentes à substância, ele tem o cuidado de evitar que se tome os modos como sujeitos, buscando considerá-los apenas como propriedades. Entretanto, quando o comentador se refere a eles como regiões espaço-temporais qualificadas de tal ou tal forma, ele produz a impressão de que os modos seriam também sujeitos e não apenas propriedades.

Ora, nós, que avaliamos as críticas de Bayle e Curley e as respostas de Douglas e Melamed, compreendemos que, além de serem propriedades da substância, os próprios modos também podem ser sujeitos de outras propriedades. Bennett, aparentemente, não considerou esta possibilidade. Portanto, ele buscava defender que não seria preciso que quantificássemos sobre regiões espaço-temporais, mas apenas sobre o espaço em si, o único sujeito de todos os predicados em sua teoria. Vejamos um trecho onde este interesse de Bennett fica evidente:

> Eu concluo que pode-se fazer a metafísica de campo funcionar sem a necessidade de nomear ou quantificar sobre regiões. Sobre o que ela quantificará? Nada. Se sua ontologia diz que há apenas uma coisa, então quantificadores são inúteis, porque não há diferença entre “a coisa é F” e “alguma coisa é F” e “Tudo é F”. (BENNETT, 1984, 96)[215]

Esta única coisa que existe na ontologia de Spinoza tal como ela é reconstituída por Bennett é a substância. Ora, como vimos, os modos também podem ser coisas, no sentido de serem sujeitos de predicados, ainda que não sejam substanciais, por não serem causa de si mesmos. Entretanto, como esta posição não

[215] Tradução nossa; no original: I conclude that the field metaphysic can be made to work, with no need to name or quantify over regions. What will it quantify over? Nothing. If your ontology says that there is only one thing, then quantifiers are useless, because there is no difference between 'The thing is F' and 'Something is F' and 'Everything is F'.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

estava disponível para Bennett, ele se esforçou para se livrar do conceito de região e, com isso, evitar a necessidade de quantificar sobre os modos como se fossem sujeitos. Manter o conceito de região, a princípio, não seria um problema para nós, que tomamos os modos como sujeitos. Entretanto, no meio de sua argumentação para se livrar deste conceito, surgem outros problemas para a metafísica de campo. Vejamos o que diz o comentador:

> Não se pode permitir que as regiões tomem para si o papel de substância do espaço como um todo, por pelo menos uma razão: não há maneira correta de dividir o espaço em regiões discretas. Ainda assim, seria mais confortável se pudéssemos ver como a história metafísica pudesse ser contada sem nomear quaisquer regiões e sem quantificar sobre regiões. Isso terá de ser feito com advérbios. Já temos alguns advérbios do tipo requerido por exemplo, podemos substituir "Algumas regiões são F" (que quantifica sobre regiões) por "O espaço é F algures" (que não quantifica sobre regiões); e podemos substituir "algumas regiões são F e são intercaladas com regiões que não são F" por "O espaço é F intermitentemente". E poderíamos aumentar nosso estoque de advérbios de lugar, por exemplo, substituindo "Há uma região esférica F envolvida por uma região não F, envolvida por … etc., e assim infinitamente" por "o espaço é F cebolalmente". Há razões óbvias pelas quais nós não temos este advérbio de lugar, mas sua mera possibilidade indica que poderia haver um estoque de advérbios que permitisse à metafísica de campo ser construída sem quantificar sobre regiões. (BENNETT, 1984, p.95)[216]

No trecho acima, Bennett fornece um argumento pelo qual Spinoza não deveria supor a necessidade de quantificar sobre regiões. Com isso, ele pensa garantir que a única substância não se confunde com seus modos, que teriam o estatuto exclusivo de propriedades e não de sujeitos. Além disso, o comentador apresenta uma maneira de nos expressarmos a respeito dos modos que os trataria a partir de advérbios que se dizem do espaço, isto é, do atributo da extensão. Se o uso de advérbios de fato dispensar a necessidade de se falar a respeito de regiões, então o problema de Bennett teria sido superado, e a operação de quantificação se tornaria

[216] Tradução nossa; no original: There can be no question of allowing regions to take over the role of substance from space as a whole, if only because there is no one right way of dividing space into discrete regions. Still, it would be more comfortable if we could see how the metaphysical story might be told without naming any regions and without quantifying over regions. It will have to be done with adverbs. We already have some adverbs of the required kind: for example, we can replace 'Some regions are F' (which quantifies over regions) by 'Space is F somewhere' (which does not); and we can replace 'Some regions are F and are interspersed with regions which are not F' by 'Space is F intermittently'. And we could enlarge our stock of locational adverbs, e.g., replacing 'There is a spherical F region surrounded by a non-F region, surrounded by ... etc., to infinity' by 'Space is F onionwise'. There are obvious reasons why we don't have that locational adverb, but the mere possibility of it indicates that there could be a stock of adverbs enabling the field metaphysic to be constructed without quantifying over regions.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

desnecessária, na medida em que haveria apenas uma única coisa nesta metafísica, a saber: a própria substância heterogeneamente qualificada.

Vemos três problemas neste trecho de Bennett. Primeiramente: ele não é capaz de eliminar a necessidade de falar sobre regiões. Em segundo lugar, caso ele conseguisse fazê-lo, ele estaria sujeito às críticas de Bayle. Enfim, em terceiro lugar, seu melhor argumento para eliminar as regiões é um bom argumento, mas como ele não é acompanhado de uma maneira de eliminar as regiões do discurso, encontramos uma contradição. Vejamos cada um desses problemas em separado.

Para eliminar a necessidade de falarmos a respeito de regiões, Bennett sugere que elas sejam substituídas por advérbios. Não diríamos que a região x tem o predicado F, mas que o espaço é F algures. Ou no caso de regiões sucessivas apresentarem uma mesma qualidade, entremeadas por regiões que não a apresentam, diríamos que o espaço possui intermitentemente esta qualidade. Ou ainda, poderíamos inventar novos advérbios, como aquele a partir da cebola, onde se poderia descrever um certo padrão qualitativo que se distribui no espaço como as camadas de uma cebola. Entretanto, o que Bennett não percebe é que todas essas descrições ainda dependem de regiões. Mesmo que elas tenham sido aparentemente eliminadas em favor dos advérbios, não seria possível individuar as qualidades sem remetê-las a regiões específicas.

Por exemplo: quando dizemos que o espaço é F algures, não podemos determinar onde exatamente esta qualidade está num dado momento. Entretanto, para Spinoza, devido ao necessitarismo radical, esta qualidade deve ocorrer de maneira plenamente determinada, para usar as palavras de Spinoza, ela deve ocorrer "em relação com um tempo e um local determinados" (EV prop.29 esc.)[217]. O mesmo problema surge se dissermos que o espaço é F intermitentemente. Isso ocorre sob qual padrão? Pode ser um padrão esférico como no exemplo da cebola, talvez cúbico, ou até se tratar apenas de uma seção plana do espaço tridimensional. Além disso, como saber qual a distância entre uma ocorrência de F e a outra? Como determinar o volume ocupado por cada faixa de F? Para saber isso seria preciso saber precisamente em qual ponto a qualidade começa a ser apresentada e em qual

[217] Este trecho foi retirado do escólio da proposição 29 da parte V, na qual se fala a respeito de duas maneiras distintas de conceber as coisas como atuais, sendo esta, espaço-temporalmente determinada, uma delas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

ela deixa de sê-lo. No caso da cebola, ainda seria preciso determinar-lhe onde fica o centro. Apenas pelos advérbios apresentados, nada disso pode ser determinado.

Ora, se essa determinação deve ser feita a partir de advérbios, talvez devesse ser feita com advérbios como "lá", "aqui" ou "ali". Entretanto, isso não pode ser aceito por Spinoza num nível tão básico. Afinal, todos estes advérbios admitem uma perspectiva específica, são dêiticos, mudando de referente conforme as condições de proferimento. No nível mais básico, só há a perspectiva total do atributo, ou do modo infinito imediato. Assim, o "aqui" do espaço é sua totalidade, e, da perspectiva do infinito, não há "lá", nem "ali". Tudo está igualmente próximo e igualmente distante, tudo é o próprio espaço. Portanto, a tentativa de Bennett de eliminar as regiões do discurso é frustrada.

E é felizmente, a tentativa de Bennett se frustra. Por que dizemos isso? É que se o comentador tivesse sucesso em defender que não há regiões que são sujeitos de predicados para Spinoza, as críticas de Bayle seriam procedentes. Como vimos, o crítico considerava que Deus era mau, porque há ações más praticadas por modos. Que Deus é contraditório, porque há propriedades contraditórias predicadas de modos distintos. E, por fim, que Deus seria mutável, posto que os modos mudam. Ora, se o único sujeito na metafísica de Spinoza fosse a substância, ou cada um de seus atributos, essa crítica realmente seria pertinente. Eliminar as regiões como capazes de receber predicados que se dizem delas sem se dizerem diretamente do substrato no qual elas inerem, acabaria por abrir Spinoza mais uma vez aos problemas apontados por Bayle. Afinal, como o próprio comentador admite: "não há diferença entre 'a coisa é F' e 'alguma coisa é F' e 'Tudo é F'" (BENNETT, 1984, 96). Entretanto, como a estratégia de Bennett não tem sucesso em eliminar as regiões do discurso, parece que o argumento de Bayle continua ineficaz contra Spinoza.

Apesar de não ser capaz de eliminar as regiões do discurso, o que mostraria, aparentemente, que elas são necessárias, Bennett começa o trecho anterior apontando para um problema grave ao se admitir regiões. Relembramos o trecho, que apresenta o último dos três problemas que pretendíamos apresentar nesta seção: "Não se pode permitir que as regiões tomem para si o papel de substância do espaço como um todo, por pelo menos uma razão: não há maneira correta de dividir o espaço em regiões discretas" (BENNETT, 1984, p.95).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

O argumento de Bennett contra as regiões nesse pequeno trecho pode ser explicitado como se segue: se o espaço é dividido em regiões, ele o é de maneira determinada. Entretanto, não há uma maneira correta determinada para dividir o espaço em regiões discretas. Ao invés disso, o espaço poderia ser dividido de infinitas maneiras em regiões discretas. Ora, no conceito puro de espaço, que é simples, não há nenhuma razão que implicaria que o espaço fosse dividido de uma maneira em detrimento de todas as outras. Portanto, o espaço não pode ser dividido em regiões discretas. Ora, Bennett toma o próprio atributo da extensão como o espaço. Portanto, seu argumento implica que não faz sentido supor que o atributo da extensão possa possuir regiões discretas quaisquer.

Por alguma razão, Bennett pensa o argumento como dizendo respeito apenas a uma suposta divisão da extensão em regiões discretas. Entretanto, a estrutura do argumento vale também se considerarmos regiões contíguas, regiões que se sobrepõem ou mesmo uma mistura de todos esses tipos de regiões, algumas discretas entre si, outras contíguas e outras que se sobrepõem. Na verdade, o único cenário impossível para Spinoza seria haver pelo menos uma região completamente discreta com relação a todas as outras, afinal para o filósofo o atributo é indivisível.[218]

Em todo caso, pelo argumento de Bennett contra as regiões encontramos um paradoxo intransponível pela metafísica de campo, seja na forma defendida por este comentador, seja naquela defendida por Viljanen ou por Garrett. Para que a metafísica de campo fosse o caso, ela deveria apresentar o espaço como possuindo determinada qualidade, concebida como o movimento-e-repouso desigualmente distribuída nela. Para que essa distribuição fosse possível, ela deveria ser posta sobre diferentes regiões do espaço. Entretanto, não há nenhuma razão para concebermos que haja qualquer distinção entre regiões no espaço. Partindo da perspectiva absoluta do atributo, ou mesmo da perspectiva igualmente infinita do modo infinito imediato, parece ser possível recortar o espaço de uma infinidade de maneiras incompatíveis entre si. Portanto, se, por um lado, não somos capazes de eliminar o conceito de região de nosso vocabulário e ainda precisamos desse

[218] "Assim, se consideramos a quantidade tal como existe na imaginação, o que fazemos com mais facilidade e frequência, ela nos parecerá finita, divisível e composta de partes. Se a consideramos, entretanto, tal como ela existe no intelecto e a concebemos enquanto substância, o que fazemos com mais dificuldade, então, como já demonstramos suficientemente, ela nos parecerá infinita, única e indivisível." (EI prop.15 esc.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

conceito para escapar às críticas de Bayle, por outro, parece impossível que haja regiões, afinal, elas sempre seriam fruto de um processo arbitrário, arbitrariedade que está em desacordo completo não só com a simplicidade do atributo, quanto com o proceder plenamente determinado de Deus, de acordo com a leitura do necessitarismo radical.

Não parece ser possível admitir ao mesmo tempo e no mesmo sentido que o espaço possua regiões e o princípio de razão suficiente seja válido. Ademais, se queremos defender Spinoza da crítica de Bayle, devemos utilizar o conceito de região. Mas então não poderemos defender a aplicação irrestrita do princípio de razão suficiente, tal como demanda o necessitarismo radical. Parece haver um choque frontal entre dois princípios importantes da filosofia de Spinoza caso admitamos a metafísica de campo.

4.1.1.4
Recapitulando: a insuficiência da metafísica de campo

Para concluir esta seção e passarmos ao estudo da próxima tentativa de compreender em que consiste o modo infinito imediato da extensão, recapitulemos o que vimos até aqui. O movimento-e-repouso não pode ser compreendido como se referindo ao movimento e repouso locais. Isso porque, nesse caso, ele seria uma propriedade de corpos e não poderia, portanto, ser anterior a eles, como requer seu estatuto de modo infinito imediato. Além disso, por ser um modo, ele deve ser compreendido como uma qualidade que pode inerir diretamente na substância extensa. Ao investigarmos o conteúdo desta qualidade vimos que ela pode ser compreendida como uma intensidade de potência, potência tanto capaz de produzir movimento local, como de produzir repouso local. Após essas considerações, entretanto, vimos como esta compreensão do modo imediato da extensão envolve problemas de acordo com nossa compreensão da filosofia de Spinoza.

O primeiro problema é que para que o movimento-e-repouso pudesse se apresentar como uma qualidade da extensão que explicasse a variedade entre os corpos ele deveria estar desigualmente distribuído. Entretanto, avaliando seu conceito e o conceito de sua causa, não encontramos nada que implique isso analiticamente. Ao invés disso, da simplicidade necessária do atributo da extensão, fomos capazes de concluir o exato oposto. Mesmo a necessidade de conceber o modo imediato como causalmente eficaz não implica que devemos tomá-lo como

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

diferenciado internamente, posto que ele exerce eternamente seu poder causal na produção de uma infinidade de modos infinitos mediatos.

Após este problema, encontramos outro problema mais fundamental, relacionado a ele, embora distinto. Para que o movimento-e-repouso pudesse ser desigualmente distribuído, mesmo que essa distribuição desigual fosse dada, ele deveria já apresentar-se recortado em regiões. Pouco importa se essas regiões fossem discretas entre si, contíguas ou sobrepostas, que o recorte produzido fosse homogêneo ou heterogêneo. A questão é que, se não há regiões determinadas, não se pode determinar de que maneira a qualidade representada pelo modo infinito imediato deve inerir. Este problema, portanto, é anterior ao da distribuição dessa qualidade. Ele trata, na verdade, de um pressuposto dessa mesma distribuição. Estas regiões não poderiam ser distinguidas umas das outras de forma a expressarmos esta distinção por advérbios, pois estes não seriam capazes de delimitá-las. Não deve, portanto, haver regiões. Afinal, a existência de qualquer recorte que as produza é tão imotivado quanto qualquer outro e, portanto, pelo axioma 3 da parte I, ou pelo próprio princípio de razão suficiente, não deve haver quaisquer distinções entre regiões no espaço.

Entretanto, se não há regiões, o espaço deve ser tomado de uma só vez, como recebendo integralmente os predicados que lhe são aplicados, como seria, aliás, o caso de todos os modos infinitos tomados como propriedades da substância. Se este fosse o caso, então as críticas de Bayle mais uma vez poderiam assombrar Spinoza. Afinal, a maneira de evitá-las é supor que há predicados que não se aplicam à totalidade da substância. Ora, se não há recorte necessário e, portanto, não há recorte possível – dado o necessitarismo – então, Spinoza estaria mais uma vez submetido às acusações de Bayle. Em suma, estaríamos numa contradição entre dois pontos necessários para a filosofia de Spinoza: ou bem não há regiões e se preserva a validade irrestrita do princípio de razão suficiente, caindo nas críticas de Bayle, ou então há regiões completamente imotivadas, rejeitando a aplicação do princípio de razão suficiente e evitando as críticas de Bayle. Spinoza admitia esses dois pontos. Ora, esses pontos em adição à metafísica de campo são contraditórios entre si. Assim, devemos procurar outra teoria a respeito do modo infinito imediato da extensão, pois esta nos leva a problemas insolúveis.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.1.2
A proposta de Nadler

Logo no início do seu texto, Nadler apresenta quais serão seus objetivos:

> Eu argumento que Spinoza, sendo um monista sobre a substância, apesar disso não nega (nem tem o compromisso de negar inadvertidamente) a realidade das coisas particulares individuais, ou o que ele chama "modos finitos". Eu farei isso mostrando que uma pluralidade de coisas finitas com integridade ontológica não é meramente um fato bruto, mas pode ser feita encaixar em (e, portanto, ser justificada por) seu sistema dedutivo. (NADLER, 2012, p.223)[219]

Por este pequeno trecho já podemos ver que o comentador também concebe sua estratégia como uma resposta ao problema do acosmismo do qual tratamos antes. A diferença entre nosso problema e a acusação de acosmismo, portanto, pode ser apresentada segundo uma distinção que aparece neste trecho, embora não se reduza a ela. Nadler afirma que Spinoza não nega a existência da realidade finita. Essa demonstração, por si só, já é suficiente para desmontar o caso da leitura acosmista. Nisso concordamos com Nadler. Além disso, o comentador afirma que Spinoza também não estaria, por seus princípios, inadvertidamente comprometido em negar a realidade de entes finitos. É neste ponto que divergimos. Pois, apesar de acreditarmos que o filósofo não quisesse negar esta modalidade de existência, nos parece impossível que ele pudesse evitar de fazê-lo, se fosse completamente coerente com o que estabeleceu em sua filosofia. Se dissemos, entretanto, que o acosmismo não se reduz a esta questão, é porque ele afirma que não haveria qualquer mundo, isto é, qualquer efeito divino que fosse distinto de Deus e existisse atualmente. Como mostramos, isso não está de acordo com a filosofia de Spinoza.

Além disso, pelo trecho acima, vemos que Nadler não está preocupado diretamente com a questão que nos interessa neste momento de nosso trabalho, qual seja: a que diz respeito à definição adequada do movimento-e-repouso como modo infinito imediato da extensão. O interesse de Nadler parece ser mais afim à segunda de nossas questões, a pergunta pela divisibilidade dos modos infinitos, ou, seja, pela necessidade de haver modos finitos. Ora, se este é o caso, por que razão o incluímos nesta etapa? Ocorre que para responder à questão de finitude, Nadler acaba por

[219] Tradução nossa; no original: I argue that Spinoza, while a monist about substance, nonetheless does not deny (nor is he inadvertently committed to denying) the reality of particular individual things, or what he calls 'finite modes.' I shall do this by showing that a plurality of finite things with ontological integrity is not merely a brute fact but can be made to fit into (and thus justified by) his deductive system.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

elaborar uma compreensão do que seria o modo infinito imediato da extensão. Portanto, convém que tratemos sua proposta neste momento.

Feitas estas notas, consideremos por que caminhos Nadler pretende ajudar o filósofo em sua travessia do infinito ao finito. Inicialmente, como é natural, o comentador elabora os pressupostos da filosofia de Spinoza. Sobre isso já discorremos longamente. Convém, portanto, citar um parágrafo onde o comentador recapitula o que concluiu a esse respeito. Com isso, mostraremos que nossas conclusões não diferem das que ele apresenta.

> Para recapitular até aqui, então: para Spinoza, a Natureza no seu nível ontológico mais básico é uma substância eterna e infinita. Ela também tem muitos (na verdade, infinitos) aspectos gerais, cada um representado por um atributo. Um aspecto da Natureza é a realidade física, ou Extensão; outro aspecto da Natureza é a realidade mental, ou Pensamento. E cada um desses aspectos tem suas próprias propriedades universais, ou modos infinitos imediatos, aplicáveis ao que quer que pertença àquele aspecto da Natureza. Não deve haver nenhum questionamento do fato de que Spinoza considera tudo isso como constituindo propriedades reais e permanentes (mesmo necessárias e eternas) do universo. (NADLER, 2012, p.227-228)[220]

Estes são os elementos básicos do spinozismo. Encontramos aqui a substância, seus infinitos atributos e a infinidade de modos infinitos que deles se seguem. É importante notar também o acordo que temos com relação à modalidade destes entes. Todos são eternos e necessários. Em seu artigo, Nadler não se dá ao trabalho, como fizemos aqui, de distinguir entre eternidade em virtude da própria natureza e em virtude de sua causa. Entretanto, se ele não o faz é porque este ponto não é relevante para seu argumento.

Compreendidos estes pressupostos sobre a filosofia de Spinoza, Nadler esclarece que a questão a respeito da realidade dos modos finitos pode ser colocada tanto com relação às suas essências como em relação às suas existências. Nadler toma as essências dos modos finitos como sendo igualmente finitas, porém existindo no modo infinito imediato de seus atributos, tal como afirma Gueroult (NADLER, 2012, p.228). De nossa parte, demonstramos que as essências formais

[220] Tradução nossa; no original:To recap so far, then: for Spinoza, Nature at its most basic ontological level is one eternal, infinite substance. It also has many (indeed, infinite) general aspects, each represented by an attribute. One aspect of Nature is physical reality, or Extension; another aspect of Nature is mental reality, or Thought. And each of these aspects has its own universal features, or immediate infinite modes, applicable to whatever belongs to that aspect of Nature. There should be no question that Spinoza considers all of this as constituting real and abiding (even necessary and eternal) features of the universe.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

de modos finitos são melhor compreendidas como modos infinitos.[221] Entretanto, se, de fato, a demonstração de Nadler for válida e apontar alguma falha na nossa, seremos obrigados a afirmar que Spinoza realmente não só estaria comprometido com a realidade de entes finitos, como também que ele pode deduzi-los de seus pressupostos. Assim, convém considerar seu argumento.

Antes de apresentar sua demonstração, Nadler explica por que uma outra abordagem ao problema não seria capaz de solucioná-lo. Trata-se da abordagem *a posteriori*. O argumento seria o seguinte: ora, nós sabemos que existem coisas finitas porque as experimentamos pelos sentidos. Vemos gatos, humanos e capivaras, então, certamente eles existem. Além disso, como sabemos pelas demonstrações da primeira parte da *Ética*, existem a substância, com seus atributos e modos infinitos. Portanto, para conectar a cadeia explicativa bastaria compreender que as coisas finitas existentes que percebemos são modos dessa substância e o problema estaria resolvido. De maneira consequente, entretanto, Nadler considera que esta abordagem não seria capaz de resolver a questão.

> O proponente da leitura idealista provavelmente não ficará satisfeito com uma tal solução, entretanto. Ele argumentaria que a suposta evidência empírica para a realidade das coisas finitas é ilusória, e então que esta resposta é uma petição de princípio. Ademais, e talvez mais gravemente, isso deixa a pluralidade de coisas finitas indeterminada e sem explicação - em suma, um fato bruto. E isso pareceria ir de encontro ao racionalismo causal de Spinoza. (NADLER, 2012, p.232)[222]

Nadler rejeita esta estratégia de resposta ao problema por motivos adequados. Em primeiro lugar, porque de um ponto de vista idealista o problema persistiria. Ora, o objetor idealista diria: "se só conhecemos os modos finitos pela experiência, esta pode não passar de ilusão". De fato, a mera constatação dos sentidos não dá a razão da existência real dos modos finitos. Por isso também deve-se considerar esta resposta insuficiente do ponto de vista da filosofia de Spinoza. Afinal, como vimos, o filósofo está comprometido com o princípio de razão suficiente. Desta maneira, ele não poderia aceitar que a existência de modos finitos é um fato bruto da experiência, algo dado sem causa, razão ou explicação. Aliás, tomar a realidade dos

[221] Cf. em 2.3.4.1.

[222] Tradução nossa; no original: The proponent of the idealist reading is unlikely to be satisfied by such a solution, however. He would argue that the alleged empirical evidence forthe reality of finite things is illusory, and thus that this response begs the question.18 Moreover, and perhaps more seriously, it leaves the plurality of finite things undetermined and unexplained – in short, a brute fact. And this would seem to run counter to Spinoza's causal rationalism.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

modos finitos como verdadeira não pode derivar da experiência, pois, como vimos, o conhecimento verdadeiro deve ser adequado, deduzido analiticamente de noções comuns, equivalentes seja aos modos infinitos, seja aos atributos e não a elementos da experiência sensível, a qual faz parte do primeiro gênero de conhecimento.

Desta maneira, há apenas duas formas de responder definitivamente ao questionamento levantado. Ou bem se demonstra ser impossível que existam modos finitos, ou bem se demonstra que sua existência é necessária. Afinal, esta é a única modalidade aceita por Spinoza, como vimos ao avaliarmos seu compromisso ao necessitarismo radical. Para realizar a demonstração de que é necessário que existam os tais modos finitos, Nadler apresenta três premissas, que consideramos a seguir.

4.1.2.1
As premissas e o argumento de Nadler

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

(i) Primeira premissa: potência

> Uma coisa preliminar para se ter em mente é a tese de Spinoza de que a essência de Deus (ou da Natureza) é potência (*potentia*); "A potência de Deus é sua própria essência" (IP34). Potência é o que constitui o ser fundamental da substância por si. É o que a Natureza (Natureza Naturante) essencialmente é. Todas as coisas que "se seguem" de Deus ou da Natureza assim o fazem porque elas são expressões da sua potência infinita, de um jeito (por meio de um atributo) ou de outro e derivam seu ser dela. "A potência de Deus, pela qual ele e todas as coisas existem e operam, é sua própria essência". (NADLER, 2012, p.232)[223]

Tal como demonstramos antes, primeiro ao comentar a adesão de Spinoza ao princípio de razão suficiente e depois, ao tratarmos de sua adesão à tese da univocidade, concordamos com esta premissa de Nadler. Deus não é nada além de sua potência. Aliás, nada é algo além de potência, desde nossa interpretação do filósofo. Sendo assim, se vamos discordar do argumento do comentador, teremos de buscar outro caminho.

(ii) Segunda Premissa: o conteúdo do modo infinito imediato da extensão

> Quando Spinoza acaba por revelar o conteúdo do modo infinito imediato sob o atributo da Extensão, ele o chama de "movimento e repouso" (Carta 64). Não é

[223] Tradução nossa; no original: One preliminary thing to bear in mind is Spinoza's claim that God's (or Nature's) essence is power (potentia). 'God's power is his essence itself' (IP34). Power is what constitutes the fundamental being of substance per se. It is what Nature (Natura Naturans) essentially is. All things that 'follow' from God or Nature do so because they are expressions of this infinite power in one way (through one attribute) or another and derive their being from it. 'God's power, by which he and all things are and act, is his essence itself.

> inteiramente claro o que ele quer dizer. Uma possibilidade é que o que é implicado pela natureza da extensão (o atributo) é apenas a mobilidade. O que quer que seja extenso é necessariamente móvel, capaz de ser colocado em movimento ou permanecer em repouso. Ainda assim, Spinoza parece ter em mente alguma coisa mais forte do que isso. No *Breve Tratado* (I.9), ele diz que o modo infinito imediato da Extensão é o próprio movimento. Ou, mais precisamente, o primeiro efeito (o modo infinito imediato) do atributo Extensão gerado pela potência que é essencial à Natureza ou substância é o movimento e repouso – não movimento e repouso por si (já que movimento e repouso precisam ser movimento e repouso de alguma coisa) mas movimento e repouso na Extensão. Quando a potência causal divina (natural) é exprimida por meio do atributo da Extensão, o que resulta, em primeira instância, é a Extensão modificada pelo movimento e repouso. Para colocar de maneira um tanto metafórica, movimento e repouso na Extensão é o que você ganha quando a potência causal se mistura com Extensão. (NADLER, 2012, p.232-233)[224]

Vemos, portanto, que há aqui uma certa concepção do que seja o modo infinito imediato da extensão. Dessa maneira, é pertinente considerar o argumento de Nadler neste momento de nosso trabalho. Vale também ressaltar que Nadler está ciente do problema da circularidade e também o evita. Isso pode ser percebido quando vemos que o comentador afirma que "movimento e repouso precisam ser movimento e repouso de alguma coisa". Ora, se tomássemos o movimento-e-repouso como ditos de uma coisa móvel, então, não os tomaríamos como um modo imediato, tal como já notamos antes. Além disso, ao colocar o movimento-e-repouso como resultado da extensão modificada, Nadler também adere à nossa compreensão de que os modos devem inerir à substância. Mais tarde, colocaremos um problema a respeito do que é dito na formulação desta premissa. Antes disso, sigamos a ordem das premissas, para que possamos acompanhar e compreender o argumento como um todo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

(iii) Terceira premissa: individuação dos corpos

> "Corpos são distintos um do outro em razão do movimento e repouso, velocidade e lentidão, e não em razão da substância" (IIP13esc. Lema 1) (...); Qualquer corpo

[224] Tradução nossa; no original: When Spinoza does get around to revealing the content of the immediate infinite mode under the attribute of Extension, he calls it 'motion and rest' (Ep. 64). It is not entirely clear what this means. One possibility is that what is entailed by the nature of extension (the attribute) is just mobility. Whatever is extended is necessarily mobile, capable of being put in motion or sitting at rest. And yet, Spinoza seems to have in mind something stronger than this. In the Short Treatise (I.9), he says that the immediate infinite mode in Extension is motion itself. Or, more precisely, the first effect (the immediate infinite mode) of the attribute of Extension generated by the power that is essential to Nature or substance is motion and rest – not motion and rest per se (since motion and rest need to be the motion and rest of something) but motion and rest in Extension. As God's (Nature's) active causal power is expressed through the attribute of Extension, what results, in the first instance, is extension modified by motion and rest. To put it somewhat metaphorically, motion and rest in extension is what you get when causal power mixes with Extension.

> particular é o corpo que é, e se distingue dos demais corpos, porque alguma matéria está se movendo (ou repousando) de uma certa maneira, diferente daquela maneira pela qual a matéria ao seu redor está se movendo (ou repousando). E na medida em que essa matéria mantém esse movimento ou repouso (ou, antes, sua proporção de movimento e repouso, já que a maior parte dos corpos são parcelas complexas da matéria composta por parcelas menores, cada uma com seu próprio movimento e repouso, uma em relação a outra) de uma maneira relativamente estável, o corpo preserva sua integridade e identidade ao longo do tempo (...). (NADLER, 2012, p.234)[225]

Não temos nada a reparar nesta premissa. De fato, já havíamos destacado, ao considerar a "pequena física", e também na menção de Garrett ao Lema 1 em sua compreensão do movimento-e-repouso, que é por sua proporção característica de movimento e repouso que os corpos se distinguem entre si. Sendo esta, a última premissa da demonstração de Nadler, vejamos a conclusão e uma esquematização do argumento completo.

(iv) Conclusão e esquema do argumento

> Mas se a Extensão (o atributo) mais "movimento e repouso" (o modo infinito imediato) são as únicas condições para qualquer corpo particular, eles são sozinhos suficientes para gerar (conceitualmente) todos os corpos possíveis. E se, como Spinoza insiste, há necessariamente "movimento e repouso" se seguindo de Deus ou da Natureza sob a Extensão, então todos os corpos possíveis são necessariamente contidos (via suas essências formais) no modo infinito imediato da Extensão. Eu estou sugerindo, que, esse rótulo que Spinoza usa para o modo infinito imediato da Extensão, "movimento e repouso", é uma abreviação para "as essências formais de todos os corpos finitos". O que Spinoza chamou de "as definições das coisas singulares e mutáveis" é necessariamente o conteúdo do modo infinito imediato da Extensão. Isso porque a definição de qualquer corpo singular é constituída apenas pelos conceitos de extensão e movimento/repouso e, portanto, o que Spinoza identifica como o modo infinito imediato da Extensão – "movimento e repouso" – fornece os materiais conceituais para todos os corpos possíveis. Então, a primeira consequência necessária do poder ativo de Deus (ou da Natureza) correndo através do atributo da Extensão – ou seja, o modo infinito imediato da Extensão – é na verdade uma série infinita de modos finitos. Não é a série de corpos atualmente existentes (na duração), mas a série de todos os corpos possíveis, ou seja, todas as essências formais de corpos, na medida em que a essência de qualquer corpo particular será um tipo de fórmula matemática especificando alguma extensão finita envolvendo um grau de movimento-e-repouso. (NADLER, 2012, p.234-235)[226]

[225] Tradução nossa; no original: Bodies are distinguished from one another by reason of motion and rest, speed and slowness, and not by reason of substance' (IIP13sLemma1 (...)). Any particular body is the body that it is, and is distinct from other bodies, because some matter is moving (or resting) in a certain way, different from the way in which surrounding matter is moving (or resting). And to the extent that its matter maintains that motion or rest (or, rather, its proportion of motion and rest, since most bodies are complex parcels of matter composed of smaller parcels of matter, each with its own motion and rest, standing in relationship to each other) in a relatively stable way, the body preserves its integrity and identity over time (...).

[226] Tradução nossa; no original: But if Extension (the attribute) plus 'motion and rest' (the immediate infinite mode) are the sole conditions for any particular body, they are alone sufficient to generate (conceptually) all possible bodies. And if, as Spinoza insists, there is necessarily 'motion and rest'

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

A partir desta conclusão já somos capazes de encaixar as peças e remontar o argumento completo de Nadler. Faremos isso, primeiramente, de maneira informal. Ora, se (i), Deus é o mesmo que sua potência, e Deus se exprime como extensão, então, podemos concluir: (ii) o primeiro efeito de Deus é a extensão associada a esta potência: "movimento e repouso". Ora, (iii), as essências dos corpos finitos não são nada além de certas proporções de movimento e repouso, tal como atesta seu critério de individuação, logo, (iv): o modo infinito imediato da extensão já reúne em si mesmo todas as condições para exprimir as essências de todos os corpos. A isso, podemos acrescentar, pelo princípio de razão suficiente que, se todas as condições estão reunidas, e nada pode impedir, então este efeito se segue necessariamente. E que nada há para as impedir poderíamos argumentar assim: o atributo é causa desse efeito, portanto lhe dá realidade, não a suprime. Além disso, não há mais nada que possa suprimi-lo, pois trata-se do primeiro modo infinito da extensão, logo, o efeito se segue necessariamente[227].

Esquematicamente temos:

(i) Deus é sua potência (pela proposição 34 da parte I), e a extensão é um de seus atributos (pela proposição 2 da parte II);

Logo, (ii) "movimento e repouso" é o modo infinito imediato da extensão (por (i) e pela carta 64, independentemente.)

(iii) Ora, tudo que constitui a individualidade de um corpo é movimento e repouso (pelo Lema 1 da "pequena física").

Logo: (iv) O modo infinito imediato da extensão contém todas as essências formais finitas de modos extensos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

following from God or Nature under Extension, then all possible bodies are necessarily contained (via their formal essences) in the immediate infinite mode of Extension. I am suggesting, that is, that the label that Spinoza uses for the immediate infinite mode in Extension, 'motion and rest', is shorthand for 'the formal essences of all finite bodies.' What Spinoza has called 'the definitions of singular and changeable things' are necessarily the content of the immediate infinite mode of Extension. This is because the definition of any singular body is constituted only by the concepts of extension and motion/rest, and therefore what Spinoza identifies as the immediate infinite mode of Extension 'motion and rest' – furnishes the conceptual materials for all possible bodies. Thus, the first necessary consequence of God's (Nature's) active power being run through the attribute of Extension – that is, the immediate infinite mode of Extension – is really an infinite series of finite modes. It is not the series of actually (durationally) existing bodies, but the series of all possible bodies, that is, all formal essences of bodies, insofar as the essence of any particular body will be a kind of mathematical formula specifying some finite extension involving a degree of motion and rest.

[227] Nós adicionamos esta última parte ao argumento, que não consta na apresentação de Nadler.

Antes que passemos a considerar o que nos parece problemático na argumentação de Nadler, queremos reforçar um ponto. De fato, todas as premissas estão estabelecidas corretamente como teses aceitas por Spinoza. Vale notar também, que o argumento é construído em duas partes. Na realidade, a segunda premissa é estabelecida por Nadler como um corolário da primeira, apesar de ela ter uma fundamentação textual que tornaria evidente o compromisso do filósofo a ela, Nadler não a toma como verdadeira por si, mas busca demonstrá-la. Proceder desta forma está afim ao espírito do spinozismo, pelo menos tal como o temos compreendido neste trabalho.

Há, entretanto, três problemas que podemos depreender do argumento de Nadler. O primeiro é que ele não constitui uma definição adequada do movimento e repouso. Já o segundo diz respeito ao seu aspecto formal, à maneira pela qual se supõe que a conclusão se derive das premissas. O terceiro, por fim, diz respeito a um problema interpretativo. Se este argumento estiver correto, algo ficará sem explicação no sistema da *Ética*. Exploraremos esses pontos no momento oportuno. Antes de apresentar essas questões, porém, vamos considerar as objeções que o próprio Nadler apresenta contra seu argumento.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.1.2.2
Objeções consideradas por Nadler

As objeções consideradas por Nadler são duas. Na primeira objeção o comentador busca compatibilizar seu argumento com a proposição 21 da parte I. Já, na segunda objeção, ele visa apresentar a uma interpretação da proposição 28 da parte I que não entre em conflito com seu argumento. Avaliemos uma resposta por vez, começando, em cada caso, por um exame das proposições aludidas.

(i) Primeira objeção, a partir da proposição 21

> *Proposição 21*. Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito. (EI prop.21)

Como vimos, esta é a proposição pela qual Spinoza estabelece a existência dos modos infinitos imediatos. Quando a analisamos, avaliamos separadamente cada uma das suas duas partes. Na primeira, o filósofo demonstra que esta modificação imediata de um atributo deve ser infinita, na segunda, que ela deve ser

eterna. Ora, como as essências formais são eternas, segundo Spinoza, a dificuldade para Nadler é mostrar como elas podem ser consideradas finitas. Dessa maneira, é a apenas a primeira parte dessa demonstração que pode colocar problemas para a interpretação do comentador. Relembremos a estrutura deste argumento, a partir da colocação de outro comentador, Melamed:

> (a1) Suponha que o modo m, o qual se segue necessariamente da natureza absoluta do atributo A, é finito.
> (a2) Logo, m deve ser limitado por outro modo: n, o qual deve ser do mesmo tipo ou atributo (pela demonstração da proposição 29 da parte I).
> (a3) Logo, tanto m, quanto n, se seguem da natureza absoluta de A (por a2).
> (a4) Logo, nem m nem n se seguem necessariamente da mera natureza absoluta de A (por a3)
> (a5) Logo, m se segue e não se segue necessariamente da natureza absoluta de A (a1 e a5)
> (MELAMED, 2013, p.117-118)

Como Melamed explicita, o ponto central dessa demonstração é a passagem entre (a3) e (a4). Segundo esse comentador, o que permite a Spinoza dar este passo é o princípio "mesma causa, mesmo efeito". Trata-se de uma aplicação do princípio de razão suficiente. Ora, se a natureza absoluta de um atributo é imutável, então, pelo princípio de razão suficiente, ela não pode produzir efeitos diferentes em ocasiões diferentes. O mesmo efeito gerará sempre a mesma causa. Mas então como isso previne que o modo imediato seja finito ao invés de infinito?

Isso ocorre porque se o modo imediato fosse finito, pela definição de finitude, ele deveria ser limitado por outro[228]. Ora, mas para ser limitado por outro modo, este também deveria ter se seguido da natureza absoluta do atributo e ainda assim ser distinto do primeiro. É exatamente essa pluralidade de modos que faria com que pelo menos um deles não pudesse ser compreendido como efeito da natureza absoluta do atributo, pois isso violaria o compromisso de Spinoza ao princípio de razão suficiente. Afinal, aí, teríamos efeitos diferentes se seguindo de uma exata e mesma causa, a diferença entre eles seria injustificável. E, com isso, impossível. Se é assim, parece que qualquer pluralidade derivada da natureza absoluta de um atributo deveria ser rechaçada por Spinoza. Vejamos a resposta de Nadler.

> Essas duas proposições [21 e 28 da parte I] pareceriam destruir meu argumento neste capítulo. Entretanto, a respeito da proposição IP21, perceba que aquilo, mesmo na

[228] Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza (...). (EI def.2)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> minha leitura, que primeiro se segue da natureza absoluta de um atributo, permanece algo que é ele mesmo eterno e infinito: o modo infinito imediato. Na Extensão, isso é o "movimento e repouso". Mas como eu mostrei, uma investigação mais próxima do conteúdo desse modo infinito imediato da Extensão revela que ele consiste nos materiais conceituais generativos (extensão mais movimento e repouso) de todos os corpos possíveis – ou seja, ele consiste na série de essências formais dos corpos. Essa série, de acordo com a IP21, teve de "sempre ter existido e ser infinita". Não é o caso que, em minha leitura, alguma essência formal singular e determinada – algum modo finito único – tomado por si mesmo e em exclusão de todos os outros, ou mesmo um conjunto finito de essências formais, devesse se seguir da natureza absoluta do atributo divino da Extensão. Antes, infinitos modos finitos enquanto essências eternas determinadas são produtíveis pelo que se segue imediatamente da natureza absoluta do atributo da Extensão: "movimento e repouso". (NADLER, 2012, p.237)[229]

A saída de Nadler para compatibilizar seu argumento com a proposição 21 consiste em ressaltar que ele nunca afirma que um modo finito, ou qualquer quantidade finita deles, se segue da natureza absoluta de um atributo. Assim, bastaria que as essências finitas fossem todas consideradas como sendo causadas em bloco, num único processo causal, para que o problema levantado pela demonstração da proposição 21 não viesse a ocorrer. Nunca seria o caso de que essa totalidade infinita não pudesse ter sido produzida, pois ela não suporia uma outra totalidade infinita que a limitasse. Dessa forma, ela não constituiria uma pluralidade, e, portanto, não violaria o princípio de razão suficiente, mantendo seu acordo com o que prega a proposição 21. De fato, a resposta de Nadler nos parece sólida, e sua maneira de conceber a produção das essências, como um bloco único, o livra dessa incompatibilidade.

Aliás, esta mesma ideia de que as essências formais devem ser finitas e causadas em bloco se encontra na concepção de Gueroult, a qual criticamos antes, entretanto, por outras razões.[230] Acreditamos que os problemas do argumento de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[229] Tradução nossa; no original: These two propositions would appear to undermine my argument in this chapter. However, regarding IP21, notice that what, even on my reading, first follows from the absolute nature of an attribute remains something that is itself eternal and infinite: the immediate infinite mode. In Extension, this is 'motion and rest'. But as I have shown, a closer investigation of the content of this immediate infinite mode of Extension reveals that it consists in the conceptual generative materials (extension plus motion and rest) of all possible bodies – that is, it consists in the series of the formal essences of bodies. This series, in keeping with IP21, has 'always had to exist and be infinite'. It is not the case that, on my reading, some single and determinate formal essence – some unique finite mode – taken by itself and to the exclusion of all others, or even a finite set of formal essences, is supposed to follow from the absolute nature of God's attribute of Extension. Rather, infinite finite modes qua eternal determinate essences are generable by what does follow immediately from the absolute nature of the attribute of Extension: 'motion and rest'.

[230] Cf. em 2.3.4.1.

Nadler estão em outro ponto. Dessa forma, não discordamos de sua resposta a esta objeção.

(ii) Segunda objeção, a partir da proposição 28

> *Proposição 28.* Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito. (EI prop.28)

A objeção contra o argumento de Nadler, que parte desta proposição, é muito próxima dos argumentos apresentados por Martin e Garrett, que discutimos em nosso tratamento da natureza das essências formais.[231] Chegou, portanto, o momento de avaliarmos se a argumentação desses dois comentadores se sustenta. A objeção é a seguinte: ora, se tudo o que é finito só pode passar a existir por uma causa igualmente finita, então, se há essências finitas, elas não podem ser concebidas como sendo produzidas imediatamente pela natureza absoluta de um atributo como um bloco unitário. Afinal, neste caso elas não teriam algo de finito como suas causas e, portanto, violariam o que Spinoza expressa na proposição 28. Ademais, vale ressaltar, que entre as referências da demonstração dessa proposição, se encontra a proposição 21, justamente aquela que estabelece que realidades infinitas não podem originar realidades finitas. Desse modo, pareceria que até a resposta à objeção anterior se encontraria sob suspeita. Isso porque, se a proposição 21 é usada por Spinoza para demonstrar que uma realidade finita sempre depende de uma outra realidade finita, então, as essências não deveriam poder ser compreendidas como modos finitos devendo sua existência unicamente à natureza absoluta de um atributo de Deus. Vejamos como Nadler se manifesta com relação a isso.

> Essa proposição [28 da parte I] não é sobre a geração dos modos finitos como essências formais – as quais subsistem *sub specie aeternitatis*, juntamente a cada essência formal independentemente de qualquer outra essência formal e relacionada apenas em um assim chamado "eixo vertical" a Deus (substância) e seus atributos – mas a respeito da atualização dessas essências na duração. Lembre-se (do VP29esc., examinado acima) que Spinoza distingue entre duas maneiras de ser "atual", e reserva o termo "existência" para o que é atual "em relação a um certo tempo e lugar". De acordo com IP28, então – a qual é sobre "existência determinada" – a

[231] Cf. em 2.3.4.1.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> explicação do porquê de qualquer modo finito se tornar atualmente existente em um momento na duração, ao invés de outro, repousa não apenas nas propriedades infinitas e eternas do cosmos, mas, tanto quanto nisso, em outras propriedades finitas (uma relação causal no que pode ser chamado de "eixo horizontal"). Modos finitos, portanto, têm como suas causas – tanto da sua existência como da sua potência de atualmente produzir efeitos – outros modos finitos anteriores a eles. (NADLER, 2012, p.237)[232]

Apesar de o próprio Nadler considerar sua resposta a esta objeção apenas um esboço, acreditamos que ele consegue apresentar uma boa razão para que consideremos esta objeção infundada. De fato, ao apresentarmos a objeção nos valemos do fato de as essências, tais como o comentador apresenta, serem tomadas como finitas. No enunciado da proposição 28, entretanto, não se fala de coisas finitas em geral, mas de tudo o que é finito "e tem uma existência determinada". Se considerarmos esta adição, parece plausível supor que ela tem a função de exatamente distinguir entre as essências formais e as existências dos modos finitos.

A proposição 28, portanto, diria respeito às existências determinadas dos modos finitos, isto é, de suas existências enquanto modos que duram, compostos de partes extensivas. Para defender que haja uma tal distinção entre formas de existir, digamos "existência determinada" no caso das existências na duração e "existências não determinadas" no caso das essências, Nadler faz referência ao escólio da proposição 29 da parte V. "Concebemos as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em relação com um tempo e um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina" (EV prop.29).

Aqui o filósofo se refere a duas formas de atualidade, ainda assim, uma delas pode ser dita determinada e a outra não. Desta maneira, também essa resposta de Nadler nos parece se coadunar ao espírito da filosofia de Spinoza, acrescentando mais um ponto a favor de sua argumentação. A proposição 28 da parte I, portanto, não estaria se referindo em nenhum momento às essências formais. Com isso, se a

[232] Tradução nossa; no original: This proposition is not about the generation of finite modes as formal essences – which subsist *sub specie aeternitatis*, with each formal essence independent of any other formal essence and related only on a so-called 'vertical axis' to God (substance) and its attributes – but about the actualization of these essences in duration. Remember (from VP29s, examined above) that Spinoza distinguishes between two ways of being 'actual', and reserves the term 'existence' for what is actual 'in relation to a certain time and place'. According to IP28, then – which is about 'determinate existence' – the explanation for why any finite mode comes into actual existence at one durational moment rather than another lies not only in the infinite and eternal features of the cosmos but, just as importantly, in other finite features (a causal relation on what might be called the 'horizontal axis'). Finite modes, that is, have as their causes – both of their existence and of their power actually to produce effects – other, prior finite modes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

compreensão de Nadler da finitude se situa neste âmbito, não se pode dizer que a proposição 28 seja um empecilho a essa conclusão. Vale ressaltar, porém, que ainda que Nadler esteja correto e que essa objeção que ele poderia receber de Martin e Garrett não se sustente, isso não atenta contra nossa posição, que não está baseada num argumento do tipo elaborado por esses dois últimos comentadores mencionados.

Entretanto, ao elaborar sua defesa contra esta última objeção, o comentador dá ensejo a dois problemas para sua concepção. O primeiro aparece quando Nadler considera que cada essência formal deve existir "independentemente de qualquer outra essência formal". Já o segundo, se refere a uma diferença entre o que se pode chamar de "dois eixos da produção divina". Em um eixo denominado pelo comentador como "vertical", estariam situadas as essências formais finitas, sem existência determinada. Já no eixo "horizontal", se encontrariam os modos finitos, com suas existências determinadas na duração e sendo causadas sempre por outros modos finitos na mesma condição. Ora, isso enseja mais uma objeção à qual, juntamente à que aludimos anteriormente, será considerada abaixo.

Assim, concluímos esta seção, na qual apresentamos e avaliamos as duas objeções construídas pelo próprio Nadler contra seu argumento para demonstrar a existência da finitude em Spinoza. Para recapitular brevemente, ele diz o seguinte: ora, a potência divina e sua existência são idênticas; mas, além disso, Deus é constituído pelo atributo da extensão. Logo, este atributo, estimulado por esta potência, produz "movimento e repouso" como seu modo infinito imediato. Ora, "movimento e repouso" são tudo o que é preciso para individuar os modos finitos da extensão. Logo, as essências de todos os modos finitos da extensão, pelas quais eles são individuados, existem neste mesmo modo infinito imediato. Além disso, Nadler mostrou que isso não deve ser concebido como entrando em contradição com a proposição 21 da parte I, pois ele não pensa que esses modos finitos tenham sido produzidos um a um, mas ao contrário, de uma só vez. Também, de acordo com o comentador, isto não contraria a proposição 28 da parte I. Embora essa diga que as coisas finitas só podem ter causas finitas, ela não se refere às essências formais, mas apenas aos modos finitos que tenham uma existência determinada.

Como já aludimos, entretanto, as respostas de Nadler às objeções por ele consideradas nos ensejaram mais duas objeções. Além disso, acreditamos haver três

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

problemas com seu argumento que busca estabelecer as essências formais como modos finitos. Passaremos a considerar todos esses problemas a seguir.

4.1.2.3
Problemas para a proposta de Nadler

Nesta seção, apresentaremos cinco problemas derivados das considerações de Nadler. O primeiro é que não somos capazes de encontrar uma definição adequada de movimento-e-repouso em seu argumento. O segundo diz respeito à maneira pela qual a conclusão deste argumento se supõe estar conectada às premissas. Acreditamos que ela não se segue, ao menos não da forma como o comentador pretendia. O terceiro versará sobre um problema das considerações de Nadler para a filosofia de Spinoza. Afinal, se ele estiver correto, que papel há para os demais modos infinitos na filosofia da *Ética*? No quarto ponto, consideraremos a distinção operada por Nadler entre causalidade vertical e horizontal e mostraremos, a partir de desenvolvimentos já operados antes, que a noção de causalidade horizontal depende de pressupostos que Spinoza não pode justificar em seu sistema. Por fim, como quinto momento, veremos que ao afirmar que as essências formais devem existir independentemente umas das outras, Nadler acaba por tornar o conceito que faz delas contraditório. O mesmo ocorreu com Gueroult, que possuía uma posição semelhante. Tratemos desses pontos um de cada vez.

4.1.2.3.1
Não houve definição adequada do movimento-e-repouso

Para explicar por que o argumento de Nadler não é capaz de definir adequadamente o movimento-e-repouso, devemos recordar onde, aparentemente, estaria esta demonstração. Como dissemos, o argumento ocorre em duas partes. Inicialmente, Nadler deriva a segunda premissa da primeira. Ora, a primeira premissa é a realidade do atributo da extensão, já a segunda é o movimento-e-repouso como seu modo infinito imediato. Portanto, se Nadler tivesse sido capaz de derivar adequadamente o movimento-e-repouso do conceito do atributo, teríamos tido uma definição adequada dele, uma vez que a extensão é sua causa próxima. O momento em que Nadler pretende apresentar esse raciocínio é na apresentação de sua segunda premissa. Vejamos:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Quando a potência causal divina (natural) é exprimida por meio do atributo da Extensão, o que resulta, em primeira instância, é a Extensão modificada pelo movimento e repouso. Para colocar de maneira um tanto metafórica, movimento e repouso na Extensão é o que você ganha quando a potência causal se mistura com Extensão. (NADLER, 2012, p.232-233)

Acreditamos que essa derivação esteja correta e pode ser considerada como uma particularização da proposição 21, que explica como um modo infinito imediato qualquer se segue de um atributo qualquer – e não especificamente da extensão, como no caso que tratamos agora. Apesar disso, vale considerar que ainda não encontramos uma definição adequada do movimento-e-repouso. Isso porque a razão pela qual Nadler considera o movimento-e-repouso como tal não se deve a uma explicação de como ou porque esse conceito se segue do conceito de extensão, mas apenas a aplicação do nome "movimento-e-repouso" ao efeito imediato do atributo. De fato, isso é afim ao que pretendia Spinoza, como sabemos pela carta 64[233], mas as razões para tal não foram fornecidas. Contra este ponto, o objetor poderia levantar uma questão.

Ocorre que, no trecho acima, Nadler toma o movimento-e-repouso como efeito imediato da extensão pelo seguinte raciocínio: "movimento e repouso na Extensão é o que você ganha quando a potência causal se mistura com Extensão". Ora, há três problemas aí e nenhum deles pode ser imputado a Nadler. Entretanto, quando os considerarmos, veremos que não foi apresentada, de fato, uma definição adequada do movimento-e-repouso. O primeiro ponto, o leitor atento já o sabe, é que a suposta derivação do movimento-e-repouso como mistura de extensão e potência causal é, nas palavras do próprio Nadler: "um tanto metafórica". Ora, as definições para Spinoza não podem ser metafóricas, mas devem representar verdadeiramente como um objeto deriva de sua causa. Portanto, se o próprio comentador toma sua dedução por metáfora, ela não pode ser tomada como uma definição adequada estritamente falando.

O segundo problema é um desdobramento do primeiro: por que essa derivação deve ser tomada como metafórica? Ora, ela considera que o movimento-e-repouso seja resultado de uma mistura entre extensão e poder causal. Entretanto, como já dissemos em outras oportunidades, a extensão enquanto atributo já é um

[233] Para os exemplos que vós pedis, os do primeiro gênero são, para o Pensamento, o entendimento absolutamente infinito; para a Extensão, o movimento e o repouso; os do segundo gênero (...). (SPINOZA, 2014c, p. 255)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

poder causal. Afinal, o atributo é constituinte da essência de Deus e esta não é nada além de potência. Portanto, não se pode misturar extensão e potência: elas já são a mesma realidade.

Além disso, talvez o leitor atento se lembre, o terceiro problema é que o fato de que Deus é puro poder é insuficiente para explicar por que deveria haver movimento-e-repouso, pelo menos nos sentidos que aparentemente Spinoza dava a esse termo: seja a qualidade oculta desigualmente distribuída de Bennett, seja a intensidade de força de Viljanen, seja as forças de movimento e resistência ao movimento de Garrett. Já apresentamos esse argumento acima, ao considerarmos o essencialismo dinâmico de Viljanen. Da identidade entre ser e poder, devemos concluir que tudo possui efeitos. Ora, segundo nossa interpretação, o modo infinito imediato da extensão possui uma infinidade de efeitos: os demais modos infinitos desse atributo. Entretanto, não se segue disto que ele possua variações em seu interior, ou nada que explique por que devemos tomá-lo como movimento-e-repouso.

Apesar de tudo isso, porém, alguém poderia argumentar que, mesmo que esta definição não estivesse incluída na forma pela qual a segunda premissa se deriva da primeira, ela poderia ser considerada como o argumento completo que visa estabelecer o conteúdo do modo infinito imediato da extensão como as essências formais finitas. Entretanto, que este argumento completo apresente a definição adequada do movimento-e-repouso também não pode ser o caso.

Dizemos isso devido à maneira pela qual se estabelece sua terceira premissa. Nadler a estabelece apenas recorrendo ao Lema 1 da "pequena física". Spinoza, porém, não a deriva diretamente do atributo da extensão. Vejamos sua demonstração:

> *Lema 1.* Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância. *Demonstração.* Suponho que a primeira parte deste lema é sabida por si mesma. Quanto aos corpos não se distinguirem pela substância é também evidente, tanto pela prop. 5 quanto pela prop. 8 da P. 1. Mas isso fica ainda mais claro pelo que foi dito no esc. da prop. 15 da P. 1. (EII prop.13 lem.1)

Ora, a parte deste lema que interessa aqui é a primeira. Essa, Spinoza considera "sabida por si mesma", sem demonstração. Portanto, se esta premissa não é deduzida analiticamente da extensão, então não podemos considerá-la como

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

legitimamente incluída numa definição adequada de seu modo imediato. Como esta dedução não ocorre, então também não podemos considerar o argumento completo como uma definição adequada do movimento-e-repouso. O objetor poderia argumentar que o Lema 1 é uma noção comum e, por isso, o conheceríamos adequadamente sem a necessidade de justificação. Isso pode ser o caso. Entretanto, isso não implica que ele diga respeito ao modo infinito imediato da extensão. Apenas por meio do terceiro gênero, derivando-o analiticamente do conceito do atributo da extensão é que poderíamos saber em qual grau de mediação ele se encontra e se, de fato, é um modo infinito imediato ou se, na verdade, trata-se de um modo infinito mediato. É possível que haja algo mais comum aos corpos do que o movimento-e-repouso, além da extensão, e que ainda não fomos capazes de formar esta noção comum. Aliás, apenas o fato de esta dúvida fazer sentido e não poder ser decidida categoricamente já implica que não temos informação para julgar a questão. Ora, se não temos informação suficiente é porque não temos uma definição adequada deste conceito.

Além disso, é preciso ressaltar que isso não implica que a ideia de movimento-e-repouso de Spinoza não seja adequada. Há uma diferença entre ideia adequada e definição adequada. As noções comuns podem ser ideias adequadas independentemente de suas premissas. Entretanto, para que uma definição seja adequada, ela deve conectar uma natureza à sua causa, mostrando como a primeira é derivada analiticamente da última. Assim, mesmo que admitamos que o Lema 1 apresenta uma ideia adequada, não podemos concluir disso que ele apresente uma definição adequada.

Portanto, mesmo que Nadler não esteja afirmando nada que Spinoza não aceitaria, o comentador também não é capaz de suprir as lacunas na obra do filósofo. Talvez, Spinoza só aceitasse o que Nadler tem a dizer neste ponto porque ele mesmo não disse nada além disso. Entretanto, como vimos, o que Spinoza disse explicitamente não foi suficiente para constituir uma definição adequada do movimento-e-repouso como modo infinito imediato da extensão.

Neste ponto, vale ressaltar, não acreditamos que isso seja suficiente para discordarmos da argumentação de Nadler. O ponto é apenas que o comentador não foi capaz de responder à questão que é objeto de nossa presente preocupação e que também não pode ser respondida pela compreensão da metafísica de campo e nem pelas noções de movimento e repouso locais, pelas quais Spinoza seria forçado a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

admitir um argumento circular que não condiz com a estrutura lógica que preconiza para sua filosofia. Aliás, fornecer esta definição adequada nem era o objetivo do artigo de Nadler, porém julgamos que alguém poderia considerar que seu texto pudesse servir a este propósito e, por isso, empregamos estas linhas para demonstrar que esse alguém não estaria correto em supor isso.

Essas considerações já seriam suficientes para finalizar esta seção, posto que nela estávamos concentrados apenas na primeira das três questões que formulamos a partir de Tschirnhaus. Entretanto, como este trabalho também está interessado em determinar se é possível demonstrar adequadamente a existência de algo finito a partir da filosofia da *Ética*, aproveitamos o ensejo para apresentar aqui os demais problemas no argumento de Nadler e que dizem respeito a esta questão. Além disso, da consideração deles resultarão ainda conclusões que se aplicam mormente ao caso do movimento-e-repouso. Portanto, vamos à próxima questão.

4.1.2.3.2
Non sequitur

A expressão latina *non sequitur* é utilizada para qualificar o problema lógico de um argumento no qual as conclusões não se seguem de suas premissas. Argumentaremos a seguir que a conclusão do argumento de Nadler tem pelo menos duas partes. Embora uma dessas partes esteja correta e, além disso, está de acordo com o que demonstramos ao longo deste trabalho, a outra parte dessa conclusão simplesmente não se segue de suas premissas. Para estabelecer estes pontos com clareza, rememoremos o argumento em sua totalidade, bem como a apresentação esquemática que fizemos dele.

> Mas se a Extensão (o atributo) mais "movimento e repouso" (o modo infinito imediato) são as únicas condições para qualquer corpo particular, eles são sozinhos suficientes para gerar (conceitualmente) todos os corpos possíveis. E se, como Spinoza insiste, há necessariamente "movimento e repouso" se seguindo de Deus ou da Natureza sob a Extensão, então todos os corpos possíveis são necessariamente contidos (via suas essências formais) no modo infinito imediato da Extensão. Eu estou sugerindo, que, esse rótulo que Spinoza usa para o modo infinito imediato da Extensão, "movimento e repouso", é uma abreviação para "as essências formais de todos os corpos finitos". O que Spinoza chamou de "as definições das coisas singulares e mutáveis" é necessariamente o conteúdo do modo infinito imediato da Extensão. Isso porque a definição de qualquer corpo singular é constituída apenas pelos conceitos de extensão e movimento/repouso, e portanto o que Spinoza identifica como o modo infinito imediato da Extensão – "movimento e repouso" – fornece os materiais conceituais para todos os corpos possíveis. Então, a primeira

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> consequência necessária do poder ativo de Deus (ou da Natureza) correndo através do atributo da Extensão – ou seja, o modo infinito imediato da Extensão – é na verdade uma série infinita de modos finitos. Não é a série de corpos atualmente existentes (na duração), mas a série de todos os corpos possíveis, ou seja, todas as essências formais de corpos, na medida em que a essência de qualquer corpo particular será um tipo de fórmula matemática especificando alguma extensão finita envolvendo um grau de movimento-e-repouso. (NADLER, 2012, p.234-235)

Como vimos, o argumento possui duas partes. Inicialmente, da primeira premissa se deriva a segunda. Após isso, com auxílio destas duas premissas e de mais uma terceira, se pretende derivar a conclusão. Apresentemos novamente o esquema que fizemos acima para descrevê-lo:

(i) Deus é sua potência (pela proposição 34 da parte I), e a extensão é um de seus atributos (pela proposição 2 da parte II);

Logo, *(ii)* "movimento e repouso" é o modo infinito imediato da extensão (por (i) e pela carta 64, independentemente.)

(iii) Ora, tudo que constitui a individualidade de um corpo é movimento e repouso (pelo Lema 1 da "pequena física").

Logo: *(iv)* O modo infinito imediato da extensão contém todas as essências formais finitas de modos extensos.

Como dissemos acima, há algo na conclusão que não se segue das premissas. Na verdade, isso aparece inclusive na estrutura do texto do próprio Nadler. Até a frase que começa com a palavra "então" não havia sido apresentada a ideia de que são modos finitos que constituem o conteúdo do modo infinito imediato da extensão. O que o argumento permite a Nadler concluir, e com que estamos de acordo, é que o conteúdo do modo infinito imediato são as essências formais. Entretanto, retirar daí que elas sejam modos finitos não parece uma necessidade dadas as premissas apresentadas. Sabemos que uma dada proporção de movimento-e-repouso deve caracterizar a essência dos modos finitos. Entretanto, por que razão esta proporção não pode ser compreendida como um grau de potência da extensão? Como vimos, é possível deduzir da noção de extensão que ela possui infinitos modos infinitos. Também podemos deduzir que cada um deles é apenas a potência de Deus expressa sob o atributo da extensão e que cada um deles é um pouco menos potente que o modo infinito que lhe deu origem, haja vista ele não ser capaz de causá-lo, mas ter sido causado por ele. Ora, essa diferença de grau pela qual os modos infinitos são individuados, pode muito bem corresponder a "um tipo de fórmula matemática" como preconiza Nadler.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Que há uma infinidade de efeitos para o modo infinito imediato, nós também estamos de acordo. Que este modo infinito imediato e o atributo da extensão sejam suficientes para produzir todas as essências formais de modos extensos, também estamos de acordo. Entretanto, não há nada nas considerações de Nadler que nos obrigue a considerar as essências formais como modos finitos. Aliás, como argumentamos ao tratarmos deste ponto a respeito de Gueroult, uma tal posição não se sustenta, gerando mais contradições que soluções para a filosofia de Spinoza.[234] Se Nadler acreditou que seu argumento implicasse a existência de modos finitos e eternos, isso só pode se dever ao fato de o comentador estar influenciado pela leitura de Gueroult.[235] A finitude das essências formais, entretanto, não se segue de seu argumento.

O máximo que Nadler pode afirmar é que se o movimento-e-repouso for o modo infinito imediato da extensão, então, este modo associado à extensão deve ser condição necessária e suficiente de todas as essências formais e que elas estão contidas nele. Ora, não discordamos disso. Entretanto, o que se segue daí é que as essências formais são próprios, isto é, propriedades analiticamente derivadas da essência do modo imediato, sem, entretanto, se confundirem com ela. São os demais modos infinitos e não as supostas partes do modo imediato. Nos elementos trazidos por Nadler, nada nos obriga a aceitar esta parte de sua conclusão. Este, porém, não é o único problema do argumento do comentador. Vamos ao próximo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.1.2.3.3
E os modos infinitos mediatos?

Neste ponto, faremos nossa segunda crítica ao argumento de Nadler. Ela não se refere diretamente ao conteúdo do argumento, mas a um problema que ele implica para a filosofia de Spinoza a partir do elemento de sua conclusão que não se segue de suas premissas. Se o comentador estivesse correto, deveríamos admitir que as essências formais que se seguem do modo infinito imediato deveriam ser partes desse mesmo modo infinito. Entretanto, uma questão ficaria em aberto. Que

---

[234] Cf. em 2.3.4.1.

[235] Influência que Nadler admite: Estou aqui em dívida com a leitura geral de Gueroult dos modos infinitos imediato e mediato (em Spinoza vol.1), a qual eu penso que é correta. Gueroult, entretanto, não coloca sua leitura a serviço de argumentar pela realidade do finito. (NADLER, 2012, p.242) Tradução nossa; no original: I am indebted here to Gueroult's general reading of the immediate and mediate infinite modes (in Spinoza, vol. 1), which I think gets it just right. Gueroult, however, does not put this reading to service in arguing for the reality of the finite.

estatuto recebem nesta interpretação os modos infinitos mediatos? Gueroult, que inspirou a posição de Nadler considerava que existiam apenas dois modos infinitos por atributo. Entretanto, como demonstramos a partir da proposição 22 da parte I, deve haver uma infinidade de modos infinitos mediatos por atributo.

Como sabemos, segundo esta proposição, o primeiro modo infinito mediato deve se seguir do modo infinito imediato da mesma maneira pela qual este se segue do atributo.[236] Ora, se associarmos isto ao fato de que tudo deve produzir efeitos[237], temos um argumento recursivo para determinar que cada modo infinito mediato deve ter outro modo infinito mediato como efeito e assim infinitamente. Gueroult, entretanto, admitia apenas dois modos infinitos por atributo, entrando em contradição com o que se implica logicamente das afirmações fornecidas por Spinoza. Nadler, ao seguir na trilha do comentador francês, acaba por desconsiderar esta evidente implicação dos princípios admitidos pelo filósofo.

Nadler, entretanto, não afirma categoricamente em seu artigo que há apenas dois modos infinitos por atributo. Apesar disso, esta ideia está sugerida em algumas passagens nas quais o comentador se refere *ao* modo infinito mediato no singular.[238] Assim, o comentador parece subscrever também a esta posição equivocada de Gueroult.

Assim, se seu argumento estivesse correto, não seríamos capazes de explicar em que consistem os demais modos infinitos mediatos, haja vista as essências formais serem tomadas como partes do modo imediato e não como modos infinitos. Nadler também não oferece nenhum argumento para demonstrar que deveria haver apenas dois modos infinitos por atributo. Nesse sentido, ele faz melhor que Gueroult. Dizemos isso porque esse último, ao compreender um modo infinito como a essência do outro, acaba por incorrer em ainda outra contradição: a admissão de que os modos infinitos teriam uma essência separada da existência. Ora, isso implicaria que eles não seriam eternos, o que é evidentemente falso.[239]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[236] "*Proposição 22.* Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito." (EI prop.22)

[237] "*Proposição 36.* Não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito." (EI prop.36)

[238] P. ex.: "Dentro do reino de nossa experiência, o qual é o mundo duracional constituindo o modo infinito mediato que é o causalmente mais remoto em relação a Deus ou Substância, a realidade consiste em indivíduos discretos." (NADLER, 2012, p.239-240) Tradução nossa; no original: Within the realm of our experience, which is the durational world constituting the mediate infinite mode that is the most causally remote from God or Substance, reality consists in discrete individuals.

[239] Não reconstruiremos esse argumento aqui, já o apresentamos em 2.3.4.1.

Enfim, se Nadler se ativer ao que seu argumento de fato é capaz de mostrar, então ele não precisará cair em nenhum desses problemas. Vejamos agora o quarto e o quinto problemas que surgem do argumento de Nadler – agora, mais precisamente da resposta que ele oferece a uma objeção que ele mesmo imagina contra si.

4.1.2.3.4
Os dois eixos da causalidade divina

Os problemas que apresentaremos para Nadler agora surgem a partir de uma distinção que ele realiza para responder a uma possível objeção que se poderia fazer contra sua suposta demonstração de que as essências formais seriam modos finitos. A resposta de Nadler à objeção nos parece correta, entretanto, ela evidencia um problema para sua tese de que essências formais são modos finitos e outro para a filosofia de Spinoza. Para compreendê-los, tenhamos em mente o texto de Nadler onde esta distinção, entre os dois eixos da causalidade divina, é realizada:

> Essa proposição [28 da parte I] não é sobre a geração dos modos finitos como essências formais – as quais subsistem *sub specie aeternitatis*, juntamente a cada essência formal independentemente de qualquer outra essência formal e relacionada apenas em um assim chamado "eixo vertical" a Deus (substância) e seus atributos – mas a respeito da atualização dessas essências na duração. Lembre-se (do VP29esc., examinado acima) que Spinoza distingue entre duas maneiras de ser "atual", e reserva o termo "existência" para o que é atual "em relação a um certo tempo e lugar". De acordo com IP28, então – a qual é sobre "existência determinada" – a explicação do porquê de qualquer modo finito se tornar atualmente existente em um momento na duração, ao invés de outro, repousa não apenas nas propriedades infinitas e eternas do cosmos, mas, tanto quanto nisso, em outras propriedades finitas (uma relação causal no que pode ser chamado de "eixo horizontal"). Modos finitos, portanto, têm como suas causas – tanto da sua existência como da sua potência de atualmente produzir efeitos – outros modos finitos anteriores a eles. (NADLER, 2012, p.237)

Para evitar que as essências formais como modos finitos fossem concebidas como tendo sido produzidas por outras realidades finitas, Nadler avalia o texto da proposição 28 da parte I. Neste texto ele encontra a expressão "existência determinada" a qual remete à existência na duração, em um tempo e local precisos. Assim, como as essências formais são eternas, esta proposição não poderia dizer respeito a elas, mesmo que elas fossem tomadas como finitas. Nós, que acreditamos que elas são infinitas, concordamos com Nadler e não acreditamos que elas são objetos tratados por esta proposição. Entretanto, o comentador não para por aí e, com isso, acaba incorrendo em mais dois erros, um para sua própria concepção,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

outro que apresenta uma fragilidade na filosofia de Spinoza. Ambos os problemas surgem da consideração de que a causalidade divina se exprimiria em dois registros distintos, denominados por Nadler como eixos vertical e horizontal.

O eixo vertical da causalidade divina corresponderia aos processos pelos quais algo eterno é produzido, de maneira que este algo não depende de nenhuma realidade no mesmo nível que ele para ganhar sua existência. Seria, segundo Nadler, a maneira pela qual as essências formais seriam causadas. Já o eixo horizontal ocorreria apenas para realidades existentes na duração. Neste caso, algo tira sua existência de uma realidade que compõe com ele o mesmo plano de realidade. O que estaria submetido a este registro causal seriam os modos finitos na duração, os quais seriam sempre causados por outros modos finitos, como preconiza a proposição 28 da parte I analisada por Nadler. Apenas por esta breve descrição já podemos notar um problema para a proposta do comentador de que as essências formais seriam simultaneamente finitas e produzidas por Deus apenas sob o eixo vertical de causalidade.

Ocorre que, se as essências formais não possuem nenhum componente "horizontal" na sua produção, podemos deduzir daí que elas "subsistem *sub specie aeternitatis*, juntamente a cada essência formal independentemente de qualquer outra essência formal". Ou seja, cada uma das essências formais não possuiria qualquer relação com as demais essências formais. Num certo sentido, isso parece concordar com algumas propriedades que elas devem ter. Correspondendo à parte eterna da mente, não teriam paixões e nem ideias inadequadas, não possuiriam, portanto, acidentes e seriam sempre existentes, pois nada exterior poderia destruí-las, única forma de destruição possível para Spinoza. Entretanto, no caso de serem completamente independentes umas das outras, se torna impossível compreender por que razão o atributo as teria produzido como diferentes entre si. Afinal, se a concepção de cada uma é completamente independente das demais, então da natureza absoluta do atributo se deve deduzir individualmente cada uma dessas essências, sem qualquer mediação.

Ora como vimos, e o próprio Nadler o admite, se de sua posição se seguisse que cada essência tivesse sido produzida individualmente, suas ideias estariam em contradição com a proposição 21 que estabelece que o modo imediato deve ser infinito. Entretanto, se as essências são produzidas por Deus apenas nesse registro "vertical", não seria possível explicar como elas diferem entre si. Afinal, cada uma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

delas, independentemente das demais, possuiria a mesma causa, qual seja: a natureza absoluta do atributo. Entretanto, se fossem todas iguais não se poderia tomá-las como essências formais de modos finitos distintos.

Encontramos um problema semelhante a este quando analisamos a posição da qual a de Nadler deriva, a de Gueroult. O comentador francês supunha que cada uma das essências formais deveria conter em si a sua própria causa, sendo ideias adequadas por si mesmas. Nadler não chega a levar a questão ao ponto de parecer, como Gueroult faz, que as essências formais pudessem ter o estatuto de substâncias, o que seria absurdo. Entretanto, não é menos inexplicável que as essências formais possam ser finitas e produzidas de maneira a serem completamente independentes umas das outras. Aliás, isso parece ser negado por um trecho do escólio da proposição 40 da parte V:

> Por essas demonstrações, e também pela prop. 21 da P. 1, bem como por outras proposições, fica evidente que a nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensar, que é determinado por um outro modo do pensar, e este ainda por um outro e, assim, até o infinito, de maneira que todos eles, juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus. (EV prop.40 esc.)

Aqui vemos como a mente, enquanto essência formal eterna, é determinada por um outro modo do pensar e este, por sua vez por outro e este por outro, até o infinito. Ora, esta é precisamente a estrutura presente na proposição 28 da parte I. Esta proposição, para Nadler, descreveria a causalidade horizontal, pela qual uma realidade é produzida por outras no mesmo nível que ela. Spinoza estaria afirmando então que as essências formais são finitas, mas não são independentes entre si? Se o filósofo estivesse afirmando isso, ele não poderia explicar como as essências formais deveriam permanecer eternas, sem paixões e sem conhecimento inadequado, afinal, tudo isso resulta da coexistência num mesmo eixo horizontal, para usar a terminologia de Nadler. Como então podemos compatibilizar este escólio da proposição 40 da parte V com estas propriedades das essências formais?

Basta adotar a nossa posição: elas são modos infinitos e não finitos. Com isso, quando Spinoza diz que são determinadas por outras, isso não se dá num registro "horizontal", mas apenas "vertical". Cada essência formal é um modo infinito que se segue de outro modo infinito e produz ainda outro modo infinito. Com isso, elas não precisam ser limitadas uma pela outra, existindo individualmente em seu nível de mediação. Com isso, sua eternidade não pode ser ameaçada por nenhuma outra

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

realidade e elas não estão submetidas nem às paixões nem à imaginação. Além disso, elas podem manter suas individualidades. Isso porque não consideramos que todas elas tenham sido produzidas pela natureza absoluta do atributo, mas apenas o modo infinito imediato é produzido assim. Após ele, cada essência formal é produzida pela mediação do modo infinito anterior, o que garante a singularidade de cada uma delas. Vemos, enfim, que nossa concepção das essências formais pode dar conta de muitos mais elementos da filosofia de Spinoza que a proposta de Nadler.

Essas considerações, entretanto, não serviram para que abandonássemos a distinção operada por Nadler entre a causalidade "vertical" e a "horizontal", mas apenas para notar que, se, de fato, como o comentador propõe, a causalidade responsável pelas essências é a vertical, então elas devem ser compreendidas como modos infinitos e não como modos finitos. Essa distinção entre dois tipos causais parece de fato ser afim à filosofia de Spinoza, sendo responsável pela diferença entre a causalidade dos modos finitos e a dos infinitos. Isso, entretanto, remete a mais um problema para a filosofia de Spinoza, o qual passaremos a considerar abaixo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.1.2.3.5
Como ir do imanente ao transitivo?

A distinção entre os dois eixos da causalidade divina nos dá a ocasião de formular nossa questão a Spinoza de mais uma maneira, pela qual ainda não havíamos formulado antes. Para tornar esta formulação evidente e também explicar por que ela nos parece intransponível pela filosofia da *Ética*, devemos primeiro mostrar que a diferença entre esses dois eixos causais é pertinente no arcabouço teórico do filósofo. Como o título desta seção sugere, equipararemos o eixo vertical à causalidade imanente e o eixo horizontal à causalidade transitiva.

Diz-se que uma causa é imanente quando seu efeito permanece ligado a ela. Já uma causa transitiva ocorre quando o efeito não inere em sua causa. Como vimos ao apresentarmos os conceitos de causalidade, conceptibilidade e inerência que compõem o terreno sob o qual se edifica a compreensão spinozista do princípio de razão suficiente, a inerência é sempre um efeito da causalidade e da conceptibilidade. Entretanto, nem sempre a causalidade e a conceptibilidade têm a inerência como efeito. Enquanto algo é um produto imanente, por exemplo no caso

dos modos infinitos como causados por Deus, eles devem existir *em* Deus. Isto é, devem ser inerentes a ele. Já quando um modo infinito causa um acidente em outro modo finito, não se pode dizer que este acidente esteja inerindo no primeiro modo finito. Tornemos o exemplo mais concreto para compreendê-lo melhor.

Suponhamos que alguém veja um bolo de chocolate e passe a desejar comer esse bolo. O desejo de comer o bolo inere nesse alguém, e é causado parcialmente pela sua natureza – de chocólatra – e parcialmente pela natureza do bolo – ser de chocolate. Entretanto, não se segue disso que o desejo seja inerente ao próprio bolo. Afinal, um outro alguém pode comer o bolo antes do chocólatra e nem por isso seu desejo será destruído. Vemos, portanto, que quando um efeito não pode ser compreendido completamente por uma causa, não podemos dizer que este efeito é imanente a ela. Pode ser que seja ou não. Afinal, o desejo de bolo não é completamente causado pelo bolo e não inere nele. Entretanto, o desejo de bolo também não é completamente causado pelo chocólatra, mas inere nele. Já no caso da causalidade imanente, isto é, quando o efeito é completamente explicado por sua causa, podemos dizer com segurança que ele é inerente a ela. Como a realidade do modo infinito imediato deriva completamente do atributo, este é sua causa imanente e o modo existe *no* atributo.

Também podemos traçar aí um paralelo entre os tipos causais e as noções de ideia adequada e inadequada. Afinal, quando temos uma ideia adequada, ela pode ser explicada unicamente por nossa natureza. Portanto, ela deve existir em nós. Ter uma ideia adequada é ser causa imanente dela, produzi-la de maneira "vertical". Já quando temos uma ideia inadequada, isso ocorre porque somos apenas causa parcial dessa ideia e, portanto, ela possui uma causa transitiva, na qual ela não inere, e à qual ela não continua conectada depois de ter sido produzida. As ideias inadequadas, portanto, são sempre fruto de uma causalidade "horizontal".

A partir desses elementos, já será possível apresentar mais uma maneira de formular nossa questão para a filosofia de Spinoza. Ocorre que Deus deve ser considerado como a causa imanente de todas as coisas.[240] Entretanto, como podemos depreender da proposição 28 da parte I, os modos finitos são todos efeitos transitivos de outros modos finitos. Ora, como pode ser então que a causalidade imanente de Deus explique efeitos finitos? Como vimos, a causalidade imanente,

[240] "*Proposição 18.* Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas." (EI prop.18)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

ou vertical, implica que seus efeitos devem ser imanentes, mas também que devem ser infinitos e eternos. Os modos finitos, entretanto, não são infinitos e nem eternos. Eles devem ser, como diz a proposição que explica como eles devem entrar na existência, efeitos transitivos. Mas se fossem efeitos transitivos de Deus, então Deus seria apenas sua causa parcial e teria deles apenas uma ideia inadequada.

Ora, sabemos que Deus deve ser causa imanente de todas as coisas e que todas as ideias são verdadeiras na medida em que estão referidas a Deus[241]. Portanto, Deus não poderia ser causa parcial nem ter ideias inadequadas de nada. Mas, se esse é o caso, então como os modos finitos podem existir enquanto finitos? Como a causalidade imanente se exprime enquanto causalidade transitiva? Não fomos os primeiros a perceber este problema:

> O problema aparece quando atentamos para a maneira pela qual Spinoza descreve o envolvimento de Deus. "A ideia de uma coisa singular que existe atualmente e tem Deus como sua causa não enquanto ele é infinito, mas enquanto ele é considerado como afetado por uma outra ideia de uma coisa singular [...]" (EIIP9). Deus é a causa de uma ideia finita não porque Deus é um ser infinito que engloba todas as ideias finitas, mas, ao invés disso, porque a causa finita é uma expressão finita e determinada de Deus. Mas, como acabamos de ver, as causas finitas são transitivas. Se Deus produz modos finitos individuais apenas porque Deus é expressado através de causas finitas e determinadas e essas causas são transitivas, então a causalidade de Deus dos modos finitos individuais é transitiva. Então, enquanto é evidente que é verdade que todos os modos inerem em Deus, de que maneira Deus é causa imanente dos modos finitos permanece obscuro. (MARTIN, 2015, p.16-17)[242]

A partir desta dificuldade, somos capazes de expressar com mais clareza o problema que estava em jogo tanto na distribuição diferencial das forças sobre o espaço, quanto de sua divisão em regiões. Uma causalidade imanente, ou vertical, jamais seria capaz de explicar por que razão o espaço deveria estar repartido de uma determinada maneira em detrimento de outra. Também não poderia explicar por que razão certa qualidade – ou força – se distribuiria nele de uma forma e não de outra. O tipo de causalidade requerida para explicar esse tipo de operação é a

[241] "*Proposição 32.* Todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras." (EII prop.32)
[242] Tradução nossa; no original: The problem arises once we take note of the way in which Spinoza depicts God's involvement. 'The idea of a singular thing which actually exists has God for a cause not insofar as he is infinite, but insofar as he is considered to be affected by another idea of a singular thing [...]' (EIIP9). God is the cause of some finite idea not because God is an infinite being that encompasses all finite ideas but, rather, because the finite cause is a finite and determinate expression of God. But as we just saw, finite causes are transitive. If God produces individual finite modes only because God is expressed through their finite and determinate causes and these causes are transitive then God's causing individual finite modes is transitive. So while it is of course true that all modes inhere in God, how God is the immanent cause of individual finite modes is unclear.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

causalidade transitiva. Apenas uma causalidade transitiva poderia transmitir uma qualidade de uma região a outra. Apenas uma causalidade transitiva poderia incidir recortes determinados no espaço a partir da perspectiva finita que ela ocupa nele. Sem a perspectiva transitiva, tudo isso aparece como arbitrário. Entretanto, se não podemos conectá-la à perspectiva imanente do atributo e dos modos infinitos, parece que ela não tem razão suficiente para se seguir de Deus. Ora, o que não tem razões para ocorrer não pode ocorrer e, portanto, se seguiria dos princípios de Spinoza que nem a finitude, nem a causalidade transitiva que lhe é solidária, poderiam existir.

No texto em que apresenta esta questão, Martin busca dar uma resposta a este problema. Consideraremos esta resposta no momento oportuno, junto com as demais tentativas de explicar por que deve haver modos finitos. Enfim, para que possamos nos encaminhar para estas considerações, convém recapitular o que descobrimos até aqui, examinando as respostas à primeira questão que formulamos a partir de Tschirnhaus. Isso feito poderemos então voltar à segunda delas, para a qual consideraremos não só a proposta de Martin, mas também as de outros autores que buscam justificar, em nome de Spinoza, a existência de modos finitos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.1.3
A primeira questão não tem resposta

Neste capítulo consideramos as possíveis respostas para a primeira questão que formulamos a partir do questionamento de Tschirnhaus. Ela demandava uma definição adequada do movimento-e-repouso como modo infinito imediato da extensão. Cabe lembrar aqui que nossa pergunta é legítima do ponto de vista de Spinoza. Afinal, o modo infinito imediato é algo real segundo a sua filosofia. Sendo assim, deve ser objeto de uma definição adequada que existiria em Deus e que poderia ser acessada a partir da noção de extensão e derivada analiticamente dela, em conjunto com todas as suas propriedades, por meio do terceiro gênero de conhecimento.

Ora, Spinoza admite que possuímos o conhecimento adequado do atributo da extensão. Admite além disso que o terceiro gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência de certos atributos para as essências formais das coisas. Admite, também, que o modo infinito imediato da extensão – que ele denomina movimento-e-repouso – é o primeiro efeito do atributo extenso e que se segue

exclusivamente dele, sem nenhuma mediação. Deveríamos, portanto, ter sido capazes de compreender por que razão e em que sentido se pode dizer que o movimento-e-repouso é derivado a partir da extensão, isto é, como ele se define adequadamente a partir deste atributo que é a sua causa próxima.[243]

Ao invés disso, não encontramos nenhuma definição adequada do movimento-e-repouso na *Ética*, nem pudemos reconstruir nenhuma com auxílio de comentadores. Consideramos três possibilidades de definição, cada uma das quais com seus problemas. A primeira seria tomar o sentido de movimento-e-repouso como movimento e repouso locais. Entretanto, se este fosse o seu conteúdo, o modo infinito imediato deveria se aplicar sobre corpos, os quais, portanto, deveriam ser incluídos como condições de sua existência. Spinoza, entretanto, afirma explicitamente que é o movimento-e-repouso a condição da diferenciação dos corpos e não o contrário. Portanto, essa proposta acabaria por gerar uma circularidade que o filósofo não poderia aceitar.

Em segundo lugar, consideramos a hipótese da metafísica de campo, elaborada por Bennett e enriquecida posteriormente por Garrett e Viljanen. Essa resposta, entretanto, apesar de parecer convincente e a fim aos princípios apresentados por Spinoza, envolve dois problemas insolúveis. Primeiramente, ela preconiza uma divisão prévia do espaço em regiões, divisão esta que não pode ser deduzida nem da natureza do atributo da extensão, nem da natureza do seu modo infinito imediato.

Após isso, ela pressupõe uma distribuição desigual de alguma qualidade através do espaço. Ora, não há nenhuma razão na natureza simples do atributo e do movimento-e-repouso que possa justificar esta distribuição desigual, ainda mais se considerarmos que nem seria possível dividir o espaço univocamente em regiões, para começar. Mais tarde, a partir de uma consideração ensejada por um comentário que fizemos a Nadler, se tornou claro que uma tal divisão da extensão, ou mesmo uma distribuição diferencial de qualidades sobre ela dependeria de uma causalidade

[243] Reconstruindo este argumento com trechos da *Ética*, temos que: "A mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus." (EII prop.47); e "A extensão é um atributo de Deus (...)" (EII prop.2), então temos um conhecimento adequado deste atributo. Além disso, o terceiro "gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas" (EII prop.40 esc.2). Portanto, por meio dele, de posse da ideia adequada da essência formal da extensão, deveríamos ser capazes de deduzir a natureza de seu modo infinito imediato.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

transitiva. Entretanto, não somos capazes de explicar como Deus poderia operar nesse registro causal.

Além disso, a indeterminação a respeito desta qualidade – tomada como oculta por Bennett, como uma intensidade de força por Viljanen e como uma força de aspecto dual de movimento e resistência ao movimento por parte de Garrett – apenas demonstra que não tínhamos sido capazes de deduzir o conteúdo do modo infinito imediato da extensão analiticamente a partir do conceito deste atributo. Mesmo que Spinoza eventualmente concordasse com esta concepção da metafísica de campo, ela não pode ser dita coerente com a natureza simples da extensão nem se pode afirmar que ela constitui uma definição adequada do movimento-e-repouso.

Como terceira proposta, nos voltamos para a ideia de Nadler, derivada da compreensão do modo infinito imediato elaborada por Gueroult. O argumento que Nadler apresenta nos pareceu aceitável quase inteiramente por Spinoza, com exceção de uma parte da conclusão, que a nosso ver foi incluída pelo viés do comentador, mas que não se segue de suas premissas. Partindo da ideia de que a extensão é um atributo ativo e que é causa de tudo o que dela se segue, devemos concluir que ela é causa de seu modo infinito imediato e também que este modo infinito imediato deve conter todas as essências formais do que mais se supõe que a extensão seja capaz de produzir. Até aí o argumento de Nadler está correto. Entretanto, o comentador julga poder incluir nas consequências deste raciocínio que essas essências formais devem ser concebidas como modos finitos. Isso, entretanto, não se deriva de nenhuma das premissas apresentadas.

Apesar disso, poderíamos tentar tomar o argumento de Nadler, com o desconto do que não se segue, como uma definição adequada do modo infinito imediato da extensão. Entretanto, este não é o caso. O único elemento que ele apresenta que permite conectar seu argumento à extensão e não a uma estrutura abstrata que poderia valer para qualquer atributo é o lema 1. Trata-se do trecho da "pequena física" onde Spinoza afirma que é por meio do movimento e repouso que os corpos se distinguem entre si. Entretanto, por mais que seja correto supor que Spinoza concordaria com esta tese, nem o filósofo, nem o comentador, ofereceram qualquer demonstração convincente dela partindo analiticamente do conceito de extensão. Dessa maneira, admiti-la como elemento do modo infinito imediato não equivale a defini-lo adequadamente. Isso, é preciso ressaltar, não deveria preocupar a Nadler, que não propunha que seu texto apresentasse uma definição adequada do

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

movimento-e-repouso. Entretanto, por ser uma concepção distinta daquela da metafísica de campo sobre o conteúdo deste modo imediato, nos pareceu útil considerá-lo. Infelizmente, isto também não é suficiente para responder aos anseios de nossa primeira pergunta.

Além disso, o argumento de Nadler ainda enseja quatro problemas, os quais estão mais relacionados à realidade dos modos finitos que propriamente ao tema desta seção, a respeito do movimento-e-repouso. Como, porém, este será nosso próximo tema, foi pertinente que os considerássemos enquanto tivéssemos fresco o desenvolvimento desse comentador. Vamos resumir esses quatro problemas para o finito do argumento de Nadler a título de rememoração. Primeiro, que o finito não se segue de suas premissas. Segundo que, mesmo que se seguisse estaria em contradição com a necessidade da existência de uma infinidade de modos infinitos mediatos por atributo. Em terceiro lugar, ainda que essa contradição não emergisse, sua compreensão das essências formais como modos finitos tornaria impossível que elas fossem conhecidas adequadamente por meio do atributo como preconiza o terceiro gênero de conhecimento. Afinal, cada uma delas deveria ser inteiramente explicada por ele, o que não só viola o escólio da proposição 40 da parte V, como torna inexplicáveis as diferenças entre estas essências formais. Em quarto lugar, enfim, Nadler acaba por chamar atenção para mais uma maneira de formular nosso problema a respeito da existência de modos finitos na duração. Como há para Spinoza tanto causas imanentes como causas transitivas e os modos infinitos são causados de maneira imanente e os finitos são causados de maneira transitiva, parece que Deus não pode causar a existência dos modos finitos. Isso se dá na medida em que não se pode deduzir do conceito de Deus que ele seja uma causa transitiva.

Aliás, como vimos, isso se relaciona aos problemas também da proposta de circularidade ou da metafísica de campo. Em ambos os casos é suposta alguma variedade transitiva no atributo que não pode ser deduzida exclusivamente e analiticamente a partir de sua natureza. Tudo isso nos aponta na direção de considerar que os modos finitos só poderiam ser causados de maneira inadequada e isso é incompatível com a maneira pela qual Spinoza concebe a causalidade divina. Avaliar melhor este e outros pontos, será, portanto, objeto de nossa próxima seção. Ela versará sobre a segunda questão que elaboramos a partir de Tschirnhaus:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Por que os modos infinitos deveriam ser divisíveis? Ou, perguntando de outra maneira: por que deve haver modos finitos necessariamente?

4.2
Por que deveriam existir modos finitos?

Mostramos que as alternativas consideradas na seção precedente não foram capazes de responder à primeira questão de Tschirnhaus. Mais que isso, demonstramos que, se a natureza do modo infinito imediato da extensão depende de que ele esteja dividido em regiões distintas nas quais sua qualidade se distribuiria diferencialmente, então seria impossível defini-lo. Ora, se as realidades finitas em última instância devem derivar de Deus pela mediação de um modo infinito que contenha uma heterogeneidade em si, parece que os modos finitos também não poderiam ser deduzidos adequadamente de Deus e, portanto, deveriam ser tomados como inexistentes.

Essas considerações, entretanto, não devem nos prevenir de avaliar as respostas que alguns comentadores forneceram em nome de Spinoza. É possível que alguma delas contenha elementos para superar as dificuldades que trouxemos até agora. Como vimos ao polirmos os questionamentos de Tschirnhaus, nossa questão poderia ser formulada de pelo menos duas maneiras. Uma delas diz respeito à divisibilidade dos modos infinitos. Se mostrássemos que isso é possível – o que não parece o caso – teríamos demonstrado que modos finitos existem. Além disso, se mostrássemos que o conjunto das essências formais devesse por alguma razão coexistir num mesmo nível de mediação, teríamos outra razão para considerar os modos finitos como existentes. Ademais, de nossas considerações precedentes a respeito de Nadler, surgiu uma terceira forma de colocar nossa questão a respeito da finitude: como pode Deus produzir causas transitivas sem deixar de ser causa adequada de tudo o que existe? Todas essas questões nos parecem insolúveis. Entretanto, isso não impediu uma variedade de autores de tentar respondê-las.

Quando apresentamos inicialmente estas questões dissemos que não havia ficado claro qual a relação de prioridade entre elas. Agora que elas foram acrescidas de mais uma questão, isso continua sem resposta. Por um lado, parece que a divisibilidade dos modos infinitos é condição de qualquer variedade em seu interior e, portanto, seria causa próxima da finitude. Por outro lado, isso só poderia ser produzido se Deus estivesse determinado a produzir efeitos de maneira transitiva e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

não imanente. Além disso, seria possível considerar que a coexistência das essências formais num mesmo nível de mediação ocasionaria uma tal divisão em regiões. Afinal, elas se limitariam umas às outras, por um processo transitivo e, assim, dariam origem à finitude e a esta modalidade causal. Ainda assim, se poderia argumentar que para que as essências formais se apresentassem de maneira a poderem limitar-se umas às outras, elas não poderiam passar a coexistir de maneira homogênea, pois, fosse este o caso, pelo princípio de inércia, nada se seguiria disso e a realidade continuaria desprovida de modos finitos e de causalidade transitiva. Numa tal consideração, portanto, parece que a divisão deve ser anterior à instanciação das essências formais.

Para demonstrar o problema de maneira mais simples: a divisibilidade parece impossível de seguir de elementos infinitos homogêneos (atributos e modos infinitos/essências formais) operando de maneira imanente. Ela poderia, entretanto, surgir de elementos infinitos homogêneos operando de maneira transitiva (essências formais instanciadas). Mas para que esses elementos homogêneos se encontrassem numa relação de contrariedade, eles não poderiam ser instanciados igualmente em todas as regiões do espaço. Logo, a divisão do espaço em regiões pode ser tomada como um pressuposto da instanciação das essências formais, assim como a instanciação das essências pode ser tomada como um pressuposto da divisibilidade do espaço em regiões. Além disso, a causalidade transitiva, como condição da divisão do espaço, pode ser anterior à instanciação das essências formais. Ou então, pode ser efeito da contrariedade entre elas já instanciadas.

Parece que não somos capazes de decidir quais são as relações de prioridade entre essas questões. Isso é um mau sinal do ponto de vista de Spinoza. Afinal, tudo deve ocorrer de maneira completamente determinada segundo o necessitarismo radical. Portanto, se deve haver modos finitos as condições para tal devem estar presentes segundo a ordem necessária pelas quais derivam de Deus, do qual, em última instância, tudo deve derivar segundo esta filosofia. Há pelo menos duas saídas para este problema. Primeiramente, seria possível argumentar que, se a relação de prioridade não parece clara para nós, é porque nos falta alguma informação e não porque a questão não seja determinada em si mesma. Ora, dada a natureza simples do atributo, já deveríamos ter sido capazes de demonstrar esta ordem. Entretanto, o que encontramos na seção passada foi uma impossibilidade de demonstrar qualquer variedade no modo infinito imediato.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

A segunda saída consistiria em dizer que estas três questões nos parecem distintas, mas na realidade não passam de formulações diferentes de uma mesma questão. Se este for o caso, de fato, não poderemos encontrar uma ordem entre elas, posto que seriam a mesma. Seja como for – o que não pretendemos determinar aqui – parece que a ordem em que trataremos destas questões depende de uma decisão nossa e não de uma determinação necessária a partir dos conceitos que temos seguido até aqui.

Tomemos, portanto, a nossa decisão. Trataremos inicialmente das respostas que buscam demonstrar diretamente a necessidade dos modos finitos. Afinal, esta é a maneira mais direta de formular a questão de Tschirnhaus. Quanto à questão específica da divisibilidade e da passagem da causalidade imanente à causalidade transitiva, as trataremos no bojo dessa mesma questão. Após termos avaliado esses temas, nos voltaremos para os escritos que buscam justificar a necessidade de as essências formais se atualizarem, isto é, de conviverem num mesmo grau de mediação.

Nas seções seguintes, portanto, trataremos de cinco autores. O primeiro, Koistinen, busca outro caminho, tentando demonstrar que as verdades a respeito dos modos finitos são necessárias. A segunda, Giancotti, oferece uma variedade de soluções, a última das quais enseja a proposta do próximo autor. Assim, em terceiro lugar, examinaremos a postura de Lennox. Este considera a existência dos modos finitos como uma maneira abstrata de conceber um modo infinito mediato. Isso, entretanto, deixa em aberto a questão a respeito da relação entre causa imanente e transitiva. Por isso, em quarto lugar trataremos de Martin, que busca demonstrar como a causalidade divina pode produzir modos finitos apesar de estes serem causas transitivas. Por fim, em quinto lugar, apresentaremos a concepção de Schmaltz. Ele tenta defender que os modos infinitos devem sim ser divisíveis. Ao final de todas estas seções, recapitularemos o que foi discutido, e mostraremos o estado da questão naquele momento. Após isso, passaremos a última de nossas questões, tratando da instanciação das essências formais.

4.2.1
Koistinen: indexação e necessidade

Nesta seção, avaliaremos a solução de Koistinen para mostrar que as verdades a respeito de modos finitos são necessárias. De fato, isso não demonstra que modos

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

infinitos sejam divisíveis, entretanto, a partir de sua solução emergirá um sentido no qual se pode compreender como a série infinita dos modos finitos é a única possível, sendo, portanto, compatível com o necessitarismo. Além disso, se sua demonstração tiver sucesso, Koistinen terá sido capaz de mostrar uma maneira pela qual as verdades a respeito dos modos finitos se seguem da essência divina. Justificar esse nexo, aparentemente, seria uma maneira de resolver nossa questão. Infelizmente, se nossa argumentação for bem-sucedida, mostraremos que o desenvolvimento de Koistinen não é suficiente para estabelecer o seu ponto e, mesmo que fosse, ainda violaria a tese do necessitarismo radical, com a qual, segundo nossa leitura, Spinoza está comprometido.

Koistinen, entretanto, acredita que sua proposta é uma defesa da tese do necessitarismo, que, assim como nós, ele toma como válida a partir do artigo de Garrett.[244] Assim como o próprio Garrett, porém, ele vê que a aparente contingência da série infinita de modos finitos é um ponto fraco para a admissão desta tese em sua vertente radical. Garrett argumenta que poderíamos conceber a série infinita de modos finitos como necessária a partir de dois expedientes. Ou porque ela seria a mais perfeita e, portanto, a única possível, supondo que Deus operasse necessariamente sob esta restrição; ou porque ela seria a única série compatível com as leis naturais, às quais restringiriam todo o possível a apenas uma história possível para o universo. Apesar de não serem conclusivos, se os argumentos de Garrett fossem verdadeiros, poderíamos ver um sentido pelo qual o necessitarismo radical seria válido, incluindo em seu escopo também a série infinita dos modos finitos.

Considerando esses argumentos, entretanto, Koistinen encontra um problema para a tese do necessitarismo radical:

> Se uma série causal inteira é implicada por verdades necessárias, então essa série tem de existir eternamente (se minha existência fosse implicada pelo fato de que 2+2=4, então eu seria um existente eterno). Mas o que quer dizer para uma série causal infinita existir eternamente? Parece-me que há duas alternativas: ou essa série existe eternamente com todas as suas partes ou ela existe eternamente no sentido de que a cada momento do tempo alguma parte dela existe. A primeira alternativa faria as partes da série infinita eternas e isso colidiria com sua suposta finitude. Então, a primeira alternativa deve estar errada. Na última alternativa é difícil compreender o sentido pelo qual a série causal é implicada por verdades necessárias. O que mais isso pode querer dizer além de que cada membro da série é implicado por verdades necessárias? Mas, se esse é o caso, cada modo finito tem de existir eternamente.

[244] Sobre o Necessitarismo segundo Garrett, ver em 2.4.3.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Parece, então, que Garrett não oferece uma solução plausível para o problema dos sistemas alternativos de modos finitos. (KOISTINEN, 1998, p.70)[245]

Vemos, pela argumentação de Koistinen, que as soluções apresentadas por Garrett para a necessidade da série infinita de modos finitos podem ter duas implicações. Ou a série infinita seria considerada necessária em sua totalidade, ou cada uma de suas partes seria considerada necessária isoladamente. Entretanto, se a série fosse necessária apenas inteiramente, isso nos faria crer que os modos finitos seriam eles mesmos eternos, a mudança não ocorreria e a duração seria produzida inteiramente de uma só vez. Com isso, Koistinen descarta esta alternativa e adere à seguinte. Deve haver, segundo o autor, alguma forma pela qual cada instante dos modos finitos possa ser necessário, sem que isso implique que eles mesmos sejam eternos. Sua solução, portanto, se encaminhará neste sentido: mostrar como pode haver verdades eternas sobre realidades que, elas mesmas, não são eternas.

Esta diretriz acaba encaminhando Koistinen para um enfraquecimento da tese do necessitarismo radical. Veremos isso ao analisarmos a maneira pela qual ele a formula. O ponto é que, na solução desse comentador, a existência dos modos finitos não será dita necessária, mas as verdades a respeito deles serão assim consideradas. O leitor atento talvez já possa pressentir os problemas que isso vai gerar; entretanto, para que possamos mostrá-los de maneira mais evidente, vamos passo a passo. Primeiramente, vejamos a formulação de Koistinen para o necessitarismo: "Necessitarismo é a tese de que (N) Todas as verdades são necessárias. Isso expressa a ideia de que há apenas um mundo possível" (KOISTINEN, 1998, p.71)[246].

Encontramos dois problemas com esta maneira de descrever o necessitarismo. Inicialmente, ela recorre à noção de mundo possível, a qual mostramos não dizer

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[245] Tradução nossa; no original: If an entire causal series is entailed by necessary truths, then that series has to exist eternally (if my existence were entailed by the fact 2 + 2 = 4, then I would be an eternal existent). But what does it mean that an infinite causal series exists eternally? It seems to me that there are two alternatives: either it eternally exists with all its parts or it eternally exists in the sense that at each moment of time some part of it exists. The first alternative would make the parts of the infinite series eternal and that would clash with their supposed finitude. Thus, the first alternative must be wrong. In the latter alternative it is hard to understand the sense in which the causal series is entailed by necessary truths. What else can this mean but that each member in the series is entailed by necessary truths? But, if that is the case, each finite mode has to exist eternally. It seems, then, that Garrett does not offer a plausible solution to the problem of alternative systems of finite modes.

[246] Tradução nossa; no original: Necessitarianism is the thesis that (N) All truths are necessary. This expresses the idea that there is only one possible world.

respeito à filosofia de Spinoza. Entretanto, como o autor diz que há apenas um mundo possível para o filósofo, então, este problema não é tão grave. O segundo problema é que o necessitarismo radical é uma tese mais forte do que a afirmação de que todas as verdades são necessárias. Afinal, como vimos, a verdade é uma propriedade de ideias apenas. Todavia, para o necessitarismo radical, a necessidade pode ser predicada de quaisquer existentes, não apenas das ideias, mas também dos corpos e dos modos dos demais atributos. Apesar disso, se todas as verdades são necessárias, então parece que de fato não poderia haver outro mundo possível. Afinal, tudo o que ocorre nesse mundo será descrito por uma verdade necessária e, mesmo que pudesse ter sido diferente, sua descrição não poderia sê-lo. Assim, alcançaríamos o resultado pretendido pelo necessitarismo radical. Vejamos, portanto, de que maneira Koistinen pretende tratar as verdades sobre modos finitos de maneira que as compreendamos como verdades eternas e necessárias:

> Um modo finito tem limites espaço-temporais, e um modo que falha em ter tais limites é um modo infinito. Suponhamos que Jones levantou sua mão em seu quarto em 12/2/1995. Agora, esse levantar de mão particular de Jones é um modo finito. Ele veio a ser quando a mão de Jones se levantou e deixou de ser quando Jones abaixou sua mão. Ademais, esse levantar de mão particular não existe na cozinha de Jones, mas em seu quarto. Então, porque esse levantar de mão tem limites espaço-temporais ele é um modo finito. Mas considere agora a verdade expressa pela sentença "Jones levantou sua mão em seu quarto em 12/2/1995". Essa sentença é sobre o modo finito, "Jones levantando sua mão" e ela diz que o modo finito ocorreu no quarto de Jones em 12/2/1995. Mas, e isso é importante, o que torna essa sentença verdadeira não é apenas a existência de "Jones levantando sua mão", mas "Jones levantando sua mão em seu quarto em 12/2/1995". Agora, "Jones levantando sua mão no seu quarto em 12/2/1995" parece diferir crucialmente de "Jones levantando sua mão". "Jones levantando sua mão" tem uma localização espaço-temporal, já "Jones levantando sua mão em seu quarto em 12/2/1995" parece não possuir nenhuma localização espaço-temporal. Essa entidade está além das ordens temporal e espacial e é por essa razão um modo infinito. Mas como todas as verdades sobre modos finitos devem envolver especificações espaço-temporais, se segue que todas as verdades sobre modos finitos têm como seus objetos modos infinitos e são tornadas verdadeiras por modos infinitos. (KOISTINEN, 1998, p.73)[247]

[247] Tradução nossa; no original: A finite mode has spatiotemporal limits and a mode that fails to have such limits is an infinite mode. Let us suppose that Jones raised his hand in his bedroom 12.2.1995. Now, this particular raising of his hand by Jones is a finite mode. It came into being when Jones' hand went up and it ceased to exist when Jones laid his hand down. Moreover, this particular hand raising does not exist in Jones' kitchen but in his bedroom. Thus, because this hand raising has spatiotemporal limits it is a finite mode. But consider now the truth expressed by the sentence "Jones raised his hand in his bedroom 12.2.1995." This sentence is about the finite mode, "Jones' raising his hand" and it says that the finite mode occurred in Jones' bedroom at 12.2.1995. But, and this is important, what makes it true is not just the existence of "Jones' raising his hand" but "Jones' raising his hand in his bedroom at 12.2.1995." Now, "Jones' raising his hand in his bedroom 12.2.1995" seems to differ crucially from "Jones' raising his hand." "Jones' raising his hand" has a spatiotemporal location, but "Jones' raising his hand in his bedroom 12.2.1995" seems to have no

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

A estratégia de Koistinen, portanto, consiste em considerar que toda verdade sobre modos finitos deve ser espaço-temporalmente indexada. Ora, se essa verdade é indexada assim, então, ela mesma pode ser eternamente verdadeira. Afinal, ela não diz respeito a nenhum momento particular. Levantar a mão pode ser verdadeiro agora e falso depois, entretanto "Jones levantando a mão em seu quarto em 12/2/1995" é verdadeiro eternamente. Ora, como vimos, a filosofia de Spinoza está equipada para explicar como modos infinitos e verdades eternas podem derivar da natureza de Deus. Portanto, se todas as verdades a respeito de modos finitos são modos infinitos, então todas elas são necessárias. Ora, se todas as verdades sobre modos finitos são necessárias, então só pode haver um mundo possível, o mundo formado por todas as verdades necessárias que ocorrem a modos finitos. Assim, o necessitarismo estaria a salvo e não seria preciso admitir que a série infinita de modos finitos é produzida inteiramente de uma só vez por Deus, garantindo o transcorrer da duração.

Apesar de coerente à primeira vista, podemos encontrar pelo menos três problemas na compreensão de Koistinen. Consideraremos eles abaixo e mostraremos porque Spinoza não poderia aceitar este tipo de solução.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.2.1.1
Problemas para Koistinen

Como anunciamos acima, há pelo menos três problemas insolúveis na leitura fornecida por Koistinen. Exporemos cada um deles na esperança de demonstrar não só porque não aceitaremos sua solução, mas porque Spinoza também não poderia considerá-la como compatível com sua filosofia. O primeiro problema se situa em seus pressupostos e diz respeito à tese do necessitarismo. O segundo, está relacionado à solução proposta por Koistinen e é derivado da noção de indexação das verdades. O terceiro, é um corolário problemático de sua conclusão e concerne ao paralelismo. Examinemos um de cada vez.

(i) Modos finitos são eternos?

---

spatiotemporal location. This entity is beyond the temporal and spatial order and is for that reason an infinite mode. But because all truths about finite modes must involve place and time specifications it follows that all truths about finite modes have as their objects infinite modes and are made true by infinite modes.

Tal como ressaltamos antes, Koistinen reconstrói a tese do necessitarismo como significando que "todas as verdades são necessárias". Entretanto, esta propriedade diz respeito apenas às ideias e não aos modos dos demais atributos. Portanto, ao considerar que apenas as ideias são necessárias, a postura do comentador acaba por tornar a existência dos modos finitos nos demais atributos meramente contingente. Ora, se este é o caso, sua resposta vai contra a tese do necessitarismo radical, a qual demonstramos a partir de Garrett que Spinoza aderia. Para tentar mostrar, entretanto, que este não seria o caso, Koistinen argumenta que se conhecêssemos um modo finito como necessário, deveríamos chegar à conclusão de que ele é, na verdade, um modo eterno e infinito. Como isso não pode ser o caso, então ele acredita ser correto supor que os modos finitos estão excluídos da condição de necessidade colocada por Spinoza. Vejamos como ele pretende estabelecer isso:

> (ENF) Cada modo finito é um existente necessário. Existentes necessários para Spinoza são coisas não corruptíveis. Então, (ENF) inclui a opinião de que todos os modos finitos são eternos, bem como a negação de toda mudança, já que a mudança pressupõe que modos finitos vêm a ser e deixam de ser. Então, (ENF) é inconsistente com a existência de modos finitos, porque modos finitos têm necessariamente limites temporais para sua existência. (KOISTINEN, 1998, p.75)[248]

Para Koistinen, se admitirmos que modos finitos são necessários, portanto, teremos admitido que eles são eternos. Ora, como isso não pode ser admitido por Spinoza, que admite que os modos finitos podem entrar e sair da existência, então Spinoza não poderia admitir que os modos finitos são necessários. Concordamos com o comentador que os modos finitos não podem ser considerados como eternos de acordo com Spinoza, porém não acreditamos que isso seja implicado pelo filósofo. Há uma distinção importante que o autor não leva em consideração e, por isso, ele acredita que toda forma de necessidade implica eternidade, mas este não é o caso.

Como sabemos, para Spinoza, tudo o que existe é necessário, ou por si mesmo, como é o caso de Deus, ou em virtude de sua causa, como é o caso dos

[248] Tradução nossa; no original: (NEF) Each finite mode is a necessary existent. Necessary existents for Spinoza are things that are not perishable. Thus (NEF) includes the view that all finite modes are eternal, as well as the denial of all change, since change presupposes that finite modes come into being and cease to exist. Thus, (NEF) is inconsistent with the existence of finite modes because finite modes have necessarily temporal limits to their existence.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

modos. Ora, os modos infinitos derivam da natureza divina imediatamente ou por um certo número de mediações. Portanto, os modos infinitos são todos eternos; afinal, não é possível que a sua causa em algum momento deixe de produzi-los. O mesmo, porém, não vale para os modos finitos. De acordo com a proposição 28 da parte I, um modo finito só pode vir a ser se for causado por outro modo finito; este, por sua vez, para existir deve ser causado por outro modo finito e este, por fim, para vir a ser, deve ser causado por outro, e assim infinitamente. Portanto, as causas que fazem com que um modo finito ingresse e permaneça na existência são causas finitas. Ora, como essas causas são finitas, elas mesmas entram e saem da existência.

Assim, algo que é causado por uma causa finita pode deixar de receber seu ser dessa causa e, com isso, deixar de existir. Por exemplo, se o que garante a manutenção de certa relação de movimento-e-repouso deixa de existir, então o modo que a apresenta também deixará de existir. Isso, entretanto, não implica que sua existência seja mais ou menos necessária, nem que sua saída da existência seja mais ou menos necessária. Ambos os fenômenos são tornados completamente necessários por suas causas, o mesmo sentido no qual tudo o mais é necessário para Spinoza. A diferença é que Deus é causa de si e os modos infinitos são causados por ele ou por outros modos infinitos, causas que estão eternamente presentes. Como as causas para a existência ou inexistência de um modo finito são perecíveis, isso implica que sua existência ou inexistência podem ocorrer em um dado momento e não em outro. Isso, entretanto, não implica que elas sejam contingentes, ou mesmo necessárias em um sentido distinto. Elas são necessárias exatamente nos termos que as demais realidades são necessárias para Spinoza e, portanto, Koistinen não está justificado em negar o necessitarismo radical em sua formulação forte tal como pretende. Afinal, esta tese não implica que o que há de finito deva ser eterno.

Entretanto, vale ressaltar que a argumentação que fornecemos aqui não é capaz de demonstrar taxativamente que há realidades finitas no sistema de Spinoza. Como vimos, elas dependem da existência de outras realidades finitas e, portanto, demonstrar a existência da finitude dessa maneira não passaria de uma petição de princípio. O que mostramos aqui é simplesmente que o necessitarismo radical não implica a eternidade dos modos finitos e, portanto, se esse é o embasamento de Koistinen para defender uma versão enfraquecida do necessitarismo, ele não está justificado em fazê-lo. Este problema, diz respeito aos pressupostos de Koistinen.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

A seguir, passaremos a um problema com a solução que ele formula para sua questão.

(ii) Impossibilidade de indexação unívoca num sistema infinito

Pelo subtítulo acima, já é possível compreender qual o problema central da solução de Koistinen que apresentaremos agora. Para que o comentador possa defender que verdades sobre modos finitos devem ser eternas, ele considera que elas devem ser indexadas espaço-temporalmente. O exemplo fornecido pelo autor é 12/2/1995 no quarto de Jones. Ora, se estas especificações devem estar incluídas no conceito de um modo infinito imediato elas devem derivar necessariamente da natureza divina. Ora, mediante qual sistema de classificação do espaço e do tempo essas verdades devem ser especificadas? Koistinen adota o calendário cristão, contando 1995 anos após o suposto nascimento de Cristo. Deus deveria contar o tempo, desde toda a eternidade, a partir do mesmo referencial? É bom lembrar que, apesar do apreço do filósofo por Jesus, o Deus de Spinoza não é cristão.

Ademais, "o quarto de Jones" é uma coordenada espacial que depende de um conceito histórico e, portanto, não eterno, do que é um quarto e do que quer dizer que ele pertence a uma pessoa. Mesmo se usássemos um sistema de coordenadas, onde colocaríamos o ponto de origem desse sistema? Afinal, não há posição privilegiada no infinito, nem com relação ao tempo, nem com relação ao espaço. E, como Spinoza parece considerar o mundo da duração como um modo infinito, não haveria maneira unívoca de classificar espaços e tempos. Dessa maneira, qualquer indexação de verdades espaço-temporais seria arbitrária e, portanto, ficcional. Qualquer classificação, portanto, não poderia ser efeito necessário e eterno de Deus, como deveria ser para que cumprisse o papel teórico que Koistinen demanda dela.

Este problema que encontramos na solução de Koistinen é solidário do problema que encontramos para a metafísica de campo na seção a respeito da definição adequada do movimento-e-repouso. Lá, vimos que, para que algo se movesse, seria preciso dividir o espaço em regiões. Entretanto, não há maneira unívoca e necessária de fazê-lo, portanto, parece que Spinoza não pode explicar a existência de movimento a partir disso. Agora, vemos que se a necessidade das verdades sobre os modos finitos dependesse de uma indexação espaço-temporal, ela também se converteria de eterna em impossível. Vemos assim, que a solução proposta por Koistinen não pode se sustentar. Entretanto, mesmo que ela fosse

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

possível, poderíamos derivar uma conclusão a partir dela que vai contra uma das teses defendidas por Spinoza: o paralelismo.

(iii) Problemas para o paralelismo

Segundo a tese do paralelismo, a ordem e conexão das coisas é a mesma que a ordem e conexão das ideias. Portanto, o que ocorre em um dado atributo qualquer se expressa na mesma ordem e com a mesma conexão no atributo do pensamento. Dessa maneira, se a tese de Koistinen implica que todas as verdades são necessárias, então ele deveria admitir que a propriedade de todas as verdades também deve ser uma propriedade de todos os objetos aos quais essas ideias se referem. Sabemos, portanto, que a mente humana é tomada por Spinoza como uma ideia do corpo.[249] Ora, na medida em que está referida a Deus, a mente humana deve ser compreendida como uma ideia verdadeira.[250] Mas, se, para Koistinen, todas as ideias verdadeiras assim o são necessariamente, então, dado o paralelismo, os objetos aos quais essas ideias correspondem também devem ser necessários. Entretanto, de acordo com a compreensão do comentador, os modos finitos não podem ser necessários, porque isso, segundo ele, implicaria que eles são eternos. Já demonstramos que eles não precisam ser pensados assim; porém, se admitirmos os pressupostos e a solução de Koistinen, ele acaba por implicar o contrário do que pretendia demonstrar.

O comentador poderia, entretanto, julgar que compreendemos mal sua tese. Ele diria que estamos tomando o modo finito como objeto da verdade a seu respeito, entretanto, segundo suas palavras, não era esta a conclusão que ele pretendia avançar. Afinal, ele afirma que "[mesmo] que possa soar algo paradoxal dizer que os objetos de verdades sobre modos finitos são modos infinitos, eu acredito que esta tese é defensável na metafísica de Spinoza" (KOISTINEN, 1998, p.73)[251]. Para defender essa tese, Koistinen avança a ideia que já apresentamos antes, que, se compreendermos um modo finito como indexado espaço-temporalmente, teremos um modo infinito. Assim, esse modo infinito indexado ocorreria na extensão e, no

[249] "O que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato." (EII prop.11)
[250] "Todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras." (EII prop.32)
[251] Tradução nossa; no original: Even if it may sound somewhat paradoxical to say that the objects of truths about finite modes are infinite modes, I believe that this claim is defensible in Spinoza's metaphysics.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

pensamento, ocorreria outro modo infinito, correspondente a ele e tão necessário quanto o primeiro. Com isso, o problema do paralelismo teria sido resolvido?

Na verdade, não temos informações para julgar a partir de Koistinen. Ocorre que esta situação acaba por produzir um dilema. Veremos que ela dá margem a duas interpretações entre as quais não podemos nos decidir, cada uma das quais colocando um problema que dissolve as pretensões do comentador. Perguntamos: se a ideia verdadeira do modo finito é um modo infinito indexado, então, esse modo finito não possui uma mente singular finita?

Ora, dado o paralelismo, é preciso supor que cada modo finito tem uma mente igualmente finita e que a ele corresponde. Entretanto, se essa mente finita é uma ideia finita, segundo a compreensão de Koistinen, ela não pode existir necessariamente. Portanto, ela será uma ideia verdadeira, mas não uma ideia necessária, haja vista ser finita. Entretanto, o propósito de Koistinen era defender o necessitarismo como a tese segundo a qual todas as ideias verdadeiras são necessárias. Como vemos, o oposto pode ser derivado de seu raciocínio.

Se, por outro lado, o comentador quer evitar que os modos finitos tenham como mentes ideias finitas verdadeiras, isso só pode ser feito ferindo o paralelismo de morte. Ou ele deve admitir que modos finitos não possuem correspondentes quaisquer no pensamento, ou que seus correspondentes são modos infinitos e necessários. Ora, no primeiro caso, de fato, não haveria ideias não necessárias correspondendo aos modos finitos. Mas também não haveria nenhuma ideia correspondendo a eles. Com isso, a ordem e a conexão das coisas não seria a mesma que a ordem e a conexão das ideias. Por outro lado, se o modo que representa um modo finito é um modo infinito, também deveríamos admitir que o paralelismo falha. Afinal, neste caso seria preciso que algo que ocorre necessária e eternamente representasse algo que se supõe ocorrer de maneira não necessária e na duração. Enfim, Koistinen não é capaz de demonstrar o que pretendia.

Se a solução de Koistinen tivesse tido êxito, teríamos sido capazes de mostrar que nossa busca pela necessidade da existência dos modos finitos seria vã, afinal, segundo o comentador, ela implicaria a eternidade destes. Koistinen, entretanto, não tirou daí que os modos finitos não deveriam existir, mas sim que o necessitarismo de Spinoza deveria ser enfraquecido para acomodar sua existência. Ainda assim, de maneira engenhosa, o autor construiu uma forma pela qual julgava que Spinoza pudesse defender que este era o único mundo possível. Como vimos, porém, sua

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

solução não se sustenta. Os problemas começam quando ele parte de um pressuposto falso – que os modos finitos deveriam ser eternos de acordo com o necessitarismo radical. Continuam com uma conclusão falsa – que há verdades eternas espaço-temporalmente indexadas. E não param por aí, pois isso implica ainda mais consequências falsas – ou o paralelismo é violado, ou então sua tese não consegue demonstrar o que pretendia. Esta resposta, portanto, não nos auxilia em nosso questionamento.

Apesar disso, o questionamento que Koistinen faz das propostas de Garrett nos parece válido e podemos adicioná-lo às dificuldades que Spinoza não é capaz de responder. Afinal, se a série infinita de modos finitos é produzida como um modo infinito por Deus, de que maneira podemos assegurar que a duração possa transcorrer? Parece que toda a duração deveria ser produzida de uma só vez desde a eternidade. Vejamos, portanto, como outra comentadora que também considera o conjunto dos modos finitos como um modo infinito lidou com a situação. Trata-se da interpretação de Giancotti. Vamos a ela.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.2.2
As várias respostas de Giancotti

Em seu artigo, Giancotti aborda nossa questão de algumas maneiras distintas. Primeiramente, ela tenta mostrar que Spinoza concebia a existência dos modos finitos como necessária. A seguir, ela responde a duas objeções para fortalecer esta posição. Entretanto, depois disso, aparentemente concedendo que sua argumentação fosse insuficiente, a comentadora busca outras duas estratégias. Por um lado, ela tenta demonstrar que o poder divino deveria desembocar na realidade dos modos finitos. Por outro, ela sugere que esta consideração do poder divino deveria nos fazer compreender o problema da dedução do finito a partir do infinito como um problema mal posto. Seja como for, analisaremos os argumentos pertinentes para nossa questão. Comecemos pelo primeiro, que visa estabelecer a necessidade da existência dos modos finitos a partir de Deus.

O argumento de Giancotti parte da consideração do escólio da proposição 28 da parte I. Neste escólio, Spinoza faz uma distinção entre duas maneiras pelas quais Deus pode produzir efeitos. Vejamos o trecho relevante para a argumentação de Giancotti:

> Como certas coisas devem ter sido produzidas por Deus imediatamente, a saber, aquelas que se seguem necessariamente de sua natureza absoluta e, pela mediação dessas primeiras, outras que, entretanto, não podem existir nem ser concebidas sem Deus, segue-se que: 1. Das coisas produzidas imediatamente por ele, Deus é, absolutamente, causa próxima, e não apenas em seu gênero, como dizem. (...) 2. Não se pode propriamente dizer que Deus é causa remota das coisas singulares, a não ser, talvez, para as distinguir daquelas coisas que ele produziu imediatamente, ou melhor, das que se seguem de sua natureza absoluta. (EI prop.28 esc.)

A distinção apresentada por Spinoza neste escólio diz respeito ao que foi causado pela natureza absoluta dos atributos, os modos infinitos imediatos e o que foi causado de maneira mediada a partir deles. Giancotti argumenta que essas realidades que são causadas por Deus de maneira mediada pelas primeiras podem ser identificadas tanto aos modos infinitos mediatos como aos modos finitos. Com isso, estaria justificada a existência de modos finitos. Eles teriam sido produzidos por Deus de maneira mediada. Vejamos como a autora constrói seu raciocínio:

> Se os modos infinitos mediatos são constituídos da totalidade dos corpos finitos (tal como atesta a explicação da expressão forma do universo inteiro com referência ao lema 7), e da totalidade de ideias/mentes desses corpos (como a teoria da identidade da ordem das ideias e das coisas nos autoriza a defender), talvez não seja errado derivar disso a seguinte conclusão para a interpretação do escólio da proposição 28 da parte I. Como vimos, esse texto põe o problema duplo de fornecer um conteúdo para as "outras pela mediação das primeiras" e de identificar os efeitos da causalidade próxima de Deus, assumindo a existência de dois tipos de modos infinitos, imediatos e mediatos. A análise que eu sugeri até aqui levou à observação de que os modos infinitos mediatos não aparecem neste texto, assim como eles não aparecem no *Breve Tratado*. Mas, se os modos infinitos mediatos não são nada além do conjunto da totalidade dos modos finitos, então também é possível defender que: (1) as "outras pela mediação das primeiras" do escólio da proposição 28 da parte I inclui os modos infinitos mediatos e os modos finitos, porque os primeiros são identificados com os últimos como um todo, e (2) Deus é causa absolutamente próxima das coisas que são imediatamente produzidas por ele, ou seja dos modos infinitos imediatos e – assumindo uma distinção entre esses efeitos da produtividade divina e outros efeitos – causa remota das coisas singulares. Se é verdade que modos infinitos mediatos são constituídos de modos finitos como um todo, não é necessário isolar um aspecto particular da causalidade divina para produzi-los. (GIANCOTTI, 1991, p.106-107)[252]

[252] Tradução nossa; no original: If the mediate infinite modes are made up of the totality of finite bodies (as the explanation of the expression facies totius universi with its reference to lemma 7 attests), and of the totality of the ideas / minds of these bodies (as the theory of the identity of the order of ideas and things authorizes us to hold), perhaps it is not wrong to draw from it the following conclusion for the interpretation of Elp28s. As we have seen, this text poses the twofold problem of providing a content for the alia mediantibus his primis and identifying the effects of God's proximate causality, assuming the existence of two kinds of infinite modes, immediate and mediate. The analysis I have suggested herein has led to the observation that the mediate infinite modes do not appear in that text, just as they do not appear in the Short Treatise. But, if mediate infinite modes are nothing but the infinite whole of finite modes, it is also possible to hold that: (l) the alia mediantibus his primis of EIp28s include the mediate infinite modes and the finite modes, because the former are identified with the latter as a whole, and (2) God is causa absolute proxima of things

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

O argumento de Giancotti é o seguinte: o escólio da proposição 28 da parte I trata de dois tipos de causalidade divina. A primeira dá origem aos modos infinitos imediatos; já a segunda dá origem aos modos infinitos mediatos: é a causalidade divina mediada por alguma outra modificação. Assim, a causalidade mediada é a que responde por aquilo que ela chama "outras [coisas causadas] pela mediação das primeiras". A proposição 28 diz que os modos finitos se seguem de Deus pela mediação de outras modificações. Além disso, ao fornecer um exemplo de modo infinito mediato, na carta 64, Spinoza refere à forma do universo inteiro. Ora, esta forma, pelo lema 7 da "pequena física" não é nada mais é que o conjunto de modos finitos.[253] Logo, a produção do modo infinito mediato já seria suficiente para explicar a produção dos modos finitos. Ambos seriam produzidos pelo mesmo tipo de causalidade divina, a causalidade mediada, e o conteúdo do modo infinito mediato não seria nada mais que a totalidade dos modos finitos. Portanto, a existência dos modos finitos estaria justificada.

De fato, a interpretação de Giancotti é coerente com o pensamento de Spinoza e, justamente por isso, a consideramos insuficiente. Assim como Nadler e Gueroult, a comentadora parece supor que há apenas um modo infinito mediato por atributo. Ora, como sabemos, deve haver uma infinidade deles. Nos perguntamos então, em qual modo infinito mediato estaria a forma do universo inteiro? Trata-se de uma questão que nem ela, nem Spinoza têm subsídios para responder, e no entanto deveria ser possível determiná-la. Que o universo não tenha sido ainda encontrado por nós partindo da ideia de extensão não foi gratuito, pelo contrário. Como vimos, o filósofo o concebe como constituído de modos finitos. Ora, como vimos, o modo infinito imediato deve ser simples, assim como o atributo. Ademais, se pela proposição 22 da parte I os modos infinitos mediatos são produzidos da mesma maneira que os imediatos, então todos eles também devem ser simples. Portanto, o universo como composto de modos finitos não poderia ser nenhum deles, mesmo que eles sejam infinitos, todos devem ter esta mesma propriedade.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

which are immediately produced by him, that is, of immediate infinite modes and - assuming a distinction between these effects of immediate divine productivity and other effects - remote cause of singular things. If it is true that mediate infinite modes are made up of finite modes as a whole, it is not necessary to isolate a particular aspect of divine causality to produce them.

[253] E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro. (EII prop.13 lem.7 esc.)

Para tornar isso mais evidente, é possível montar um dilema para Spinoza. Esse dilema parte de duas premissas: por um lado que o universo atual seja um modo infinito mediato; por outro, a teoria do conhecimento baseada em noções comuns. Como vimos, para que nós, seres finitos, possamos conhecer adequadamente, dependemos das noções comuns, que dispensam justificativa para sua adequação. Para que tais noções nos sejam acessíveis, elas devem estar "igualmente na parte e no todo", isto é, serem simples. Como vimos, as realidades simples às quais essas noções comuns correspondem são as essências formais: os modos infinitos. Portanto, se os modos infinitos mediatos devessem ser complexos, eles não poderiam ser considerados como correspondentes às noções comuns, pois não estariam "igualmente na parte e no todo". Se é assim, temos o seguinte dilema: ou os modos finitos existem e o conhecimento é impossível para eles, ou o conhecimento seria possível para os modos finitos, mas eles não existem. Afinal, se os modos infinitos fossem complexos, os modos finitos poderiam existir em seu interior. Entretanto, sendo eles complexos, eles não poderiam ser apreendidos adequadamente sem justificativa e, portanto, não poderiam corresponder a noções comuns que pudéssemos acessar de maneira adequada. Por outro lado, se o conhecimento opera como Spinoza sugere, então todos os modos infinitos devem ser simples e podem corresponder a noções comuns. Entretanto, não há nenhuma razão pela qual se siga que existam modos finitos. Afinal, eles dependeriam da complexidade de modos infinitos para existir. E, se algo não possui nenhuma razão para existir, então, este algo não existe, dado o axioma 3 da parte I, o necessitarismo radical e o princípio de razão suficiente.

Assim, se a finitude é possível, ela não pode estar num modo infinito mediato, apesar de Spinoza afirmar isso. O argumento de Giancotti não é capaz de completar a lacuna entre o finito e o infinito. Após avançar este argumento, a autora apresenta duas objeções e as responde para fortalecê-lo. Não acreditamos que suas respostas serão capazes de responder às críticas que colocamos aqui. Entretanto, será útil considerá-las, pois nos darão mais instrumentos para lidar com as demais propostas na defesa da existência da finitude que seguiremos avaliando ao longo deste trabalho.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.2.2.1
Objeções consideradas por Giancotti

> A primeira [objeção] é que esses modos infinitos mediatos são ditos como sendo alguma coisa que existe necessariamente e é infinita, enquanto os modos finitos são necessariamente determinados a existir mas não a existirem necessariamente e são, de fato, finitos. Que a existência necessária poderia ser o resultado de uma soma de existências necessariamente determinadas (e portanto compulsória, mas não necessária), e que o infinito poderia ser o resultado da soma de uma série infinita de modos finitos, são hipóteses teóricas que parecem paradoxais. (GIANCOTTI, 1991, p.107)

O primeiro problema considerado por Giancotti adviria de se supor que um modo infinito deve ser necessário, enquanto os modos finitos não seriam necessários, mesmo que fossem determinados. Assim, não se poderia explicar como um conjunto de coisas meramente determinadas – mas não necessárias – pudesse equivaler a uma realidade completamente necessitada, como deve ser o caso de qualquer modo infinito. Ora, não acreditamos que isso seja uma dificuldade real para Giancotti. Dizemos isso a partir da tese do necessitarismo radical. Afinal, tal como argumentamos a partir de Garrett, Spinoza estava comprometido com a ideia de que há apenas um tipo de necessidade que se aplica a todas as coisas. Os atributos são necessários por si, os modos são necessários por derivarem dos atributos. Entretanto, todas essas realidades são igualmente necessárias, portanto, diferindo apenas sua relação a essa fonte da necessidade, que são elas mesmas – caso dos atributos – ou suas causas – caso dos modos. Giancotti responde a esta questão de modo semelhante ao que fazemos aqui. Apesar de concordamos com o teor geral da resposta dada pela autora, ela acaba por tirar desta resposta mais um argumento pela necessidade da existência dos modos finitos. Isso, entretanto, não nos parece derivar de sua argumentação. Vejamos o que ela diz:

> A diferença é entre a existência da substância, a qual é implícita em sua essência, e a existência dos modos, a qual é necessária em virtude de sua causa: para os modos infinitos em virtude dos atributos de Deus, e para os modos finitos, em virtude de, ou melhor através da ação de, um modo finito da série infinita. Mas mesmo nesse caso, como as proposições 26 e 27 da parte I nos dizem, a causa que determina a existência de um modo finito é também o próprio Deus. Então, mesmo modos finitos existem necessariamente (a contingência não é dada), são efeitos necessários da causalidade divina assim como os modos infinitos são. (GIANCOTTI, 1991, p.108)[254]

[254] Tradução nossa; no original: The difference is between the existence of substance, which is implicit in its essence, and the existence of the modes, which is necessary in virtue of their cause:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

A partir da resposta dela a esta argumentação poderíamos concluir que os modos finitos existem necessariamente. Assim, deveríamos concluir que os modos finitos existem. Teria Giancotti enfim demonstrado a existência da finitude? Para fundamentar seu raciocínio a autora se vale de duas proposições: a 26 e a 27 da parte I. Vejamos se elas nos oferecem alguma razão para acreditarmos que modos finitos deveriam ser deduzidos como existentes a partir do sistema de Spinoza.

> *Proposição 26.* Uma coisa que é determinada a operar de alguma maneira foi necessariamente assim determinada por Deus; e a que não foi determinada por Deus não pode determinar a si própria a operar. *Demonstração.* Aquilo pelo qual se diz que as coisas são determinadas a operar de alguma maneira é necessariamente uma coisa positiva (como é, por si mesmo, sabido). Portanto, Deus, pela necessidade de sua natureza, é causa eficiente, tanto da essência, quanto da existência dessa coisa (pelas prop. 25 e 16). Este era o primeiro ponto. Daí também se segue, muito claramente, a segunda parte. Com efeito, se uma coisa que não é determinada por Deus pudesse determinar-se por si mesma, a primeira parte desta prop. seria falsa, o que, como demonstramos, é absurdo. (EI prop.26)
> *Proposição 27.* Uma coisa que é determinada por Deus a operar de alguma maneira não pode converter a si própria em indeterminada. *Demonstração.* Esta prop. é evidente pelo ax. 3. (EI prop.27)

Ora, estas proposições não dizem respeito a coisas finitas especificamente, mas falam de coisas em geral. Se falam de coisa em geral, devem incluir todas as coisas, e, portanto, as finitas. De fato, acreditamos que Spinoza pretendesse essa inclusão. Entretanto, como estamos colocando em questão a própria capacidade do sistema de demonstrar a existência de coisas finitas, somos forçados a interpretar a noção de "coisa em geral" como não contendo as coisas finitas, a menos que se forneça uma demonstração positiva de que elas existem, o que até agora, não foi fornecido.

Assim, o argumento de Giancotti se revela como uma petição de princípio. Podemos reconstruí-lo da seguinte forma: tudo é necessário num mesmo sentido. As coisas finitas existem. Logo, elas são necessárias no mesmo sentido que os modos infinitos. Logo, as coisas finitas existem necessariamente. O que o argumento mostra não é que coisas finitas existem necessariamente *tout court*, mas que, *se* elas existirem, existirão de maneira necessária. Ora, concordamos com isso

---

for infinite modes, in virtue of the attributes of God, and for finite modes, in virtue of, or rather through the action of, a finite mode of the infinite series. But, even in this case, as Elp26-27 tell us, the cause which determines the existence of the finite modes is also God himself. Thus, even finite modes exist necessarily (contingens non datur), are necessary effects of divine causality, just as infinite modes are.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

e, por isso, defendemos o necessitarismo radical. Entretanto, isso não é capaz de demonstrar que existam coisas finitas. Tanto é assim que Garrett admitiu que não era capaz de demonstrar taxativamente a necessidade da série infinita dos modos finitos, apesar de ter feito a mesma sugestão de Giancotti, a saber, que a série infinita de modos finitos era um modo infinito mediato. Portanto, este argumento é insuficiente para demonstrar a existência da finitude.[255] Vejamos a segunda objeção considerada pela autora.

> A segunda objeção é que, da maneira pela qual a determinação formal da derivação dos modos infinitos de um atributo de Deus é formulada, parece possível deduzir que eles são indivíduos e não um grupo de indivíduos. Pelo bem da simplicidade, responderei a esta objeção hipotética apenas referindo o leitor de volta a forma do universo inteiro e a sua explicação em termos da imagem da natureza corpórea como um indivíduo composto feito de uma infinidade de corpos. (GIANCOTTI, 1991, p.107)[256]

Esta objeção considerada por Giancotti está relacionada àquela que fizemos antes. De fato, devemos conceder à autora que o que ela diz está de acordo com o que pretendia Spinoza. Entretanto, isso não é suficiente para livrá-la dos problemas que a defesa de uma tal tese envolve. Rememoremos os problemas que já mencionamos: numa tal leitura não há lugar para os demais modos mediatos; além disso, não se pode determinar aí em qual modo posicionar o universo, ademais não há como derivar o complexo do simples, e, por fim, apresentamos um dilema entre complexidade do mundo e possibilidade do conhecimento para os modos finitos. Considerar a realidade finita como um modo infinito mediato, portanto, parece ocasionar mais problemas que soluções, mesmo que pareça evidente que Spinoza subscreva a esta tese. Além disso, podemos incluir aí ainda mais um problema e que já assinalamos antes ao final de nossa seção sobre Nadler. Não podemos determinar como efeitos transitivos e finitos, como devem ser os modos finitos,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[255] Giancotti tenta fortalecer seu argumento mostrando que a diferença entre a necessidade da substância e a dos modos é a diferença entre natureza naturante e natureza naturada e como isso está relacionado ao conceito de essência formal. Apesar de seus esforços, não acreditamos que isso altere em nada o valor do argumento já analisado. Sobre isso, ver GIANCOTTI, 1991, p.108-109.

[256] Tradução nossa; no original: The second objection is that, from the way the formal determination of the derivation of mediate infinite modes from an attribute of God is formulated, it seems possible to deduce that they are individuals and not a group of individuals. For the sake of simplicity, I shall reply to this hypothetical objection by referring the reader back to the facies totius universi and to its explanation in terms of the image of corporeal Nature as a compound individual made up of an infinity of bodies.

podem se seguir de efeitos imanentes e infinitos, como é o caso do modo infinito em que se supõe que eles inerem.

4.2.2.2
O segundo tempo de Giancotti: mais dois argumentos

Enfim, após considerar estas objeções, Giancotti parece compreender que sua argumentação não foi suficiente para estabelecer como e por que os modos finitos deveriam existir. Dizemos isso porque ela afirma que:

> O problema, então, passa ao plano da relação entre finito e infinito. A questão, assim, não é explicar como um modo infinito que existe necessariamente pode ser feito de um número infinito de modos cuja existência é limitada e, portanto, finita, mas também necessária. Ao invés disso, trata-se de explicar como um modo infinito pode ser identificado com a série infinita de modos finitos. (GIANCOTTI, 1991, p.109)[257]

A comentadora então considera se a questão deveria ser posta partindo do infinito em direção ao finito, ou do finito em direção ao infinito. De maneira correta, ela assume que a questão deve proceder do infinito, que possui um valor positivo para Spinoza – não como uma mera soma de finitudes – e que é primeiro na ordem causal. Assim, ela passa a considerar o problema tal como formulado por Tschirnhaus, ou seja, passa a considerar se é possível deduzir *a priori* do conceito de extensão a existência do movimento e da finitude. Ela acredita que o filósofo não deveria procurar uma tal demonstração. Isso porque, segundo sua compreensão, ele já possuía todos os elementos necessários para explicar o movimento a partir da extensão. Bastava considerá-la como um atributo ativo e não como uma massa inerte como a considerava Descartes. Já tratamos de um argumento semelhante a este; contudo, ele ainda não foi capaz de mostrar a necessidade da finitude. Vejamos se da maneira como Giancotti o constrói a coisa muda de figura:

> O atributo expressa a essência da substância. Mas a essência equivale ao poder: "O poder de Deus não é nada além de sua essência ativa [*actuosa essentia*]." E então é impossível para nós conceber que Deus não age tanto quanto é impossível concebê-lo como não existindo (escólio da proposição 3 da parte II). Deus age simplesmente porque ele é. A substância é um princípio dinâmico o qual, começando das formas

[257] Tradução nossa; no original: The problem, then, shifts to the plane of the relationship between finite and infinite. Thus it is not a question of explaining how an infinite mode which exists necessarily can be made up of an infinite number of modes whose existence is limited, and hence finite, but also necessary. Rather, it is a matter of explaining how an infinite mode can be identified with the infinite series of the finite modes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> constituintes de seu ser (os atributos), transmite e continua a si mesmo numa infinidade de formas que juntas fazem o universo. A multiplicidade está no coração da substância, porque ela inclui infinitas determinações qualitativas. O problema da dedução dos muitos do um não existe. O processo de finitização (perdoem o neologismo) tem lugar no bojo da essência da substância, porque cada um dos atributos em que a substância consiste expressa a sua essência de uma certa forma, a qual é infinita em seu gênero, não absoluta. A passagem dos atributos aos modos não implica uma deterioração ou perda de poder de ser, mas antes a articulação e infinita pluralização dos modos do ser, como uma explicação espontânea de seu poder. Neste processo – que é uma expressão da essência/poder da substância – todos os modos ocorrem: infinitos imediatos, infinitos mediatos, e finitos. (GIANCOTTI, 1991, p.110-111)[258]

O argumento continua tão ineficaz quanto antes para determinar a necessidade da existência do finito. De fato, concordamos que a potência divina e sua essência são a mesma realidade. Portanto de Deus, considerado sob qualquer um de seus atributos, devem se seguir infinitas coisas de infinitas maneiras. Entretanto, daí não se segue que devam se seguir também coisas finitas. Afinal, como afirmamos, e se pode demonstrar a partir de Spinoza, cada atributo deve possuir uma infinidade de modos infinitos e necessários. Devemos considerar, porém, que para defender seu ponto Giancotti introduz ainda um pouco de complexidade no argumento a partir da potência divina. Ela considera que o processo de pluralização começa na relação entre a essência e os distintos atributos. Prossegue no desdobramento dos atributos em modos infinitos imediatos, depois para os modos infinitos mediatos e que deve, portanto, também prosseguir rumo ao finito.

Inicialmente, devemos considerar que a maneira pela qual os atributos se distinguem entre si não é a maneira pela qual os modos, sejam eles infinitos imediatos, infinitos mediatos ou finitos, se distinguem de Deus. Isso porque os atributos se diferenciam por uma distinção formal, pela qual tem uma essência

[258] Tradução nossa; no original:The attribute expresses the essence of the substance. But essence equals power: "God's power is nothing except God's active essence [actuosa essentia]". And so it is as impossible for us to conceive that God does not act as it is to conceive that he does not exist" (EIIp3s). God acts simply because he is. Substance is a dynamic principle which, starting from the constituent forms of its being (the attributes), transmits and continues itself in an infinity of forms which together make up the universe. Multiplicity is at the heart of substance, because it includes infinite qualitative determinations. The problem of the deduction of the many from the one does not exist. The process of "finitization" (excuse the neologism) takes place already within the essence of the substance, because each of the attributes of which substance consists, expresses its essence in a certain form, it is infinitum in suo genere, not absolute. The passage from the attributes to the modes does not entail the deterioration or loss of power of being, but rather the articulation and infinite pluralization of the modes of the being, as a spontaneous explication of its power. Within this process - which is an expression of the essence / power of the substance - all the modes occur: immediate infinite, mediate infinite, and finite.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

comum e não se distinguem numericamente entre si. Já os modos, possuem tanto suas existências quanto suas essências distintas uns dos outros. Essências e existências que também são distintas do atributo do qual se seguem, inclusive em número, posto que a distinção modal, que lhes é própria, é o terreno apropriado da distinção numérica. Assim, derivar a infinidade de modos por atributo do fato de que há infinitos atributos não se segue, são processos de distinção diferentes.

Ademais, Giancotti afirma que não haveria nenhuma deterioração do poder do ser na passagem a esses diferentes tipos de realidades. Ocorre que, se o poder de um modo infinito imediato fosse o mesmo que o de um atributo, ele deveria ser tomado como causa de si, e portanto, como substância e não modo. Além disso, cada modo infinito tem poder para produzir como próprios todos os modos que lhe seguem, mas não os que lhe antecedem. Dessa maneira, é preciso concluir que sim, o poder a cada grau de mediação diminui. Isso, entretanto, não implica nenhuma negatividade em Spinoza, mas apenas que os efeitos devem diferir de suas causas precisamente no que recebem delas.[259]

Ainda assim, esse argumento não parece o bastante para Giancotti, que, apesar de não explicitar que reconheça sua insuficiência, ainda adiciona mais uma estratégia em seu objetivo de demonstrar como o finito pode se relacionar ao infinito na filosofia de Spinoza. Ela diz o seguinte:

> É apenas um erro da imaginação conceber os modos da substância, i.e., os muitos, como separados da substância em si (carta 12). Mas o intelecto compreende-os na sua unidade concreta. O conceito de indivisibilidade da substância, mesmo corpórea, é um signo da presença da multiplicidade das coisas finitas na unidade infinita da substância. (GIANCOTTI, 1991, p.111)[260]

E para completar este raciocínio ela inclui numa nota uma citação a Macherey:

> Um conceito análogo é encontrado na seguinte passagem de *Hegel ou Spinoza* de Macherey: “ele [Spinoza] deve concluir que há uma identidade absoluta entre o infinito e o finito. Essas não são como duas ordens separadas, entre as quais pode haver apenas uma relação de correspondência ou submissão; pode-se dizer que uma

[259] Com efeito, o que é causado difere da respectiva causa precisamente naquilo que ele recebe dela. (EI prop.17 esc.)

[260] Tradução nossa; no original: It is only an error of the imagination to conceive the modes of substance, i.e., the many, as separate from substance itself (Letter 12). But the intellect comprehends them in their concrete unity. The concept of the indivisibility of substance, even of corporeal substance, is a sign of the presence of the multiplicity of finite things in the infinite unity of substance.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> não é nada sem a outra, e que a outra não é nada fora da uma, senão da perspectiva abstrata da imaginação que as divide". (GIANCOTTI, 1991, p.116)[261]

É correto supor que os modos finitos, como todos os modos, inerem na substância; isso já foi demonstrado. Entretanto, a indivisibilidade da substância não implica que Spinoza concebia os modos finitos como identificados a ela. Como vimos, ao tratarmos da divisibilidade da substância, os modos finitos são compreendidos por Spinoza como partes de modos infinitos. Segundo Schmaltz, não parece contraditório supor que modos tenham partes modais. Entretanto, o argumento da indivisibilidade da substância exclui dela partes substanciais e modais. Assim, a substância não pode ter modificações finitas sem mediação. Além disso, a substância deve ser diferente de seus modos tanto em essência como em existência, portanto, essas duas ordens não podem ser identificadas como pretendem Giancotti e Macherey. Essa identificação parece aproximar a posição de Giancotti mais do acosmismo de Hegel, para a qual o finito se dissolve no infinito, do que a uma posição capaz de explicar a existência da finitude. Se finito e infinito se identificassem como é proposto aqui, não haveria razões para tomar o finito como real. Ele poderia ser apenas uma concepção abstrata do infinito, única realidade plena; afinal, não achamos maneira ainda de deduzir o finito na filosofia de Spinoza, mas o infinito foi justificado pelo filósofo.

Por fim, vale considerar que a inerência dos modos finitos à substância não implica que eles a modifiquem diretamente. Aliás, é justamente pela necessidade de evitar que a substância tenha modos finitos que deriva a distinção entre causalidade imediata e mediada, reconhecida por Giancotti em seu primeiro argumento neste artigo. É por essa distinção que Spinoza pode, por exemplo, evitar as críticas que Bayle lhe faz, como já demonstramos.

Enfim, Giancotti apresentou uma variedade de soluções diferentes, pelas quais deveríamos considerar o finito como existente na metafísica da *Ética*. Primeiro, ela mostrou que o finito deveria ser necessário, mas isso não provou que ele existia. A seguir, considerou que cada modo finito era uma parte de um modo

[261] Tradução nossa; no original: An analogous concept is found in the following passage from Macherey's Hegel ou Spinoza: "He must conclude that there is an absolute identity between the infinite and the finite. These are not like two separate orders, between which there can be only a relationship of correspondence or submission; one can say that one is nothing without the other, and that one is nothing outside the other, if not from the abstract perspective of the imagination which divides them".

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

infinito, mas isso gerou dilemas insolúveis para Spinoza. Depois disso, tratou de tentar deduzir a existência do finito a partir da consideração de que a essência de Deus é idêntica à sua potência. Isso a permite derivar de Deus uma infinidade de efeitos, mas não garante que nenhum deles seja finito. Por fim, buscou considerar que finito e infinito não constituem realidades distintas, mas, num certo sentido, compõem a mesma ordem. Ora, isso além de ser imotivado, conflita com o que Spinoza deve afirmar para evitar as críticas de Bayle. Os modos finitos não podem se dizer diretamente da substância, só assim ela pode ser verdadeiramente indivisível, tal como Spinoza a concebia. Giancotti não teve sucesso em demonstrar como o finito se segue do infinito em Spinoza. Além disso, ao tomar a existência dos modos finitos como ocorrendo num modo infinito, sua interpretação segue sujeita ao problema levantado por Koistinen à tese de Garrett. Afinal, se o finito existe num modo infinito e se ele deriva de Deus pelo seu poder necessário da mesma maneira pela qual ele produz os modos infinitos, parece que a duração deveria ser produzida inteira de uma só vez e a mudança não poderia se realizar.

Entretanto, ao considerar esta mesma possibilidade, de que a finitude não é nada além de uma outra forma de ver o próprio infinito, Giancotti sugere ainda uma outra tentativa de resolver a nossa questão, agora, proposta por Lennox. Vejamos o que ele tem a dizer.

4.2.3
Lennox: o universo como organismo

Como anunciamos na seção anterior, o argumento de Lennox segue um dos fios traçados por Giancotti, aquele que parte da consideração de que os modos finitos devem existir no interior de um modo infinito, considerado por Spinoza como a forma do universo inteiro, mencionado pelo filósofo tanto na carta 64 quanto na "pequena física". A ideia de Lennox se dá em quatro passos. Primeiramente, ele busca mostrar como o movimento-e-repouso deve se derivar de Deus. Em seguida, ele considera como esta realidade contribui para a individuação de todos os corpos. Após isso, em terceiro lugar, o comentador aproxima a realidade dos corpos, assim definida, da realidade dos organismos. Finalmente, em quarto lugar, ele parte para uma explicação da "forma do universo inteiro" como um organismo, composto por outros organismos como suas partes: os modos finitos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Neste momento, o autor considera que a distinção entre modos finitos e infinitos é apenas uma diferença epistemológica. Ora, se ele estiver certo nesse sentido, talvez tenhamos explicado por que não encontramos razão para o aparecimento dos modos finitos, mas encontramos para os modos infinitos. Afinal, nesta concepção da obra de Spinoza, a explicação dos modos infinitos já teria sido suficiente para explicar os modos finitos. Eles receberiam a mesma explicação que os infinitos, apenas com a diferença de que, em cada caso, esta seria apreendida por uma perspectiva diferente. Comecemos, portanto, compreendendo a posição avançada por Lennox para, após isso, a examinarmos criticamente.

4.2.3.1
Da extensão ao organismo

O primeiro passo na caminhada de Lennox para mostrar que o atributo da extensão acaba por se desdobrar como um modo infinito mediato que pode ser compreendido como um organismo é similar a dois argumentos que já vimos antes. Referimo-nos aqui ao argumento que pode ser construído a partir do essencialismo dinâmico de Viljanen e que também obteve uma versão no escrito de Giancotti que acabamos de considerar. Vejamos se a versão de Lennox traz alguma novidade e se altera nossa avaliação do argumento:

> Spinoza menciona apenas dois modos que se seguem, imediatamente ou mediatamente da extensão – o movimento-e-repouso, e "a forma do universo inteiro". Quando a natureza da substância é concebida como energia, movimento-e-repouso é um modo infinito imediato óbvio, precisamente a expressão material do poder divino. Ele é modal porque o movimento precisa ser compreendido pela extensão, mas ele é uma consequência imediata e eterna da expressão do poder divino por meio da matéria. Se se concebesse a extensão como uma massa inerte, por outro lado, permaneceria um mistério por que o movimento-e-repouso se seguiria da natureza da substância. (LENNOX, 1976, p.492)[262]

Lennox nada parece trazer de novo neste ponto. O embasamento para que o autor considere o movimento-e-repouso como efeito imediato da extensão é a consideração encontrada na carta de Spinoza a Tschirnhaus de que a extensão não

[262] Tradução nossa; no original: Spinoza mentions only two modes which flow either immediately or mediately from Extension – motion-and-rest, and 'the face of the whole universe'. When the nature of substance is conceived of as energy, motion-and-rest is an obvious immediate infinite mode, precisely the material expression of God's power. It is modal, because motion must be understood through Extension, but it is an immediate and eternal consequence of God's expression of his power through matter. If one were to conceive of Extension as inert mass, on the other hand, it would remain a mystery why motion-and-rest would flow from the nature of substance.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

deve ser tomada como uma massa inerte. Ora, se além do modo infinito imediato, ela dá origem a infinitos modos mediatos, não podemos garantir apenas pelo poder divino que devesse existir o movimento-e-repouso. Pelo menos não tal como Spinoza o concebe e ocupando o grau de mediação que ocupa, como já demonstramos. Apesar disso, acompanhemos o desenvolvimento de Lennox, na esperança de encontrar ainda alguma informação relevante para o nosso caso.

Partindo desta consideração de que a extensão dá origem ao movimento-e-repouso e este deve originar a forma do universo inteiro, tudo isso devido ao poder divino, Lennox parte para explicar por que, em sua leitura, isso dá margem à compreensão do universo inteiro como um único organismo.

> Se corpos são concebidos como sistemas de atividades, claramente eles só podem se seguir de um atributo da substância que é dinâmico, e esse é o ponto da crítica de Spinoza a Descartes em sua carta a von Tschirnhaus. Ao nos pedir que concebamos a forma do universo inteiro como um único indivíduo – um equilíbrio unificado de atividade que visa a autopreservação – Spinoza está, com efeito, nos direcionando para a noção de um "ecossistema" – ou seja uma unidade biológica definida em termos de um equilíbrio de atividades entre os subsistemas que a constituem. Cada subunidade de um tal sistema é, evidentemente, ela mesma definida por um equilíbrio de atividades entre seus membros, essas atividades trabalhando de maneira a manter o sistema. E cada organismo em cada subunidade é igualmente uma unidade de autopreservação constituída de partes num equilíbrio harmonioso de atividade. (LENNOX, 1976, p.493)[263]

Por este trecho podemos ver como Lennox concebe a noção de ecossistema e como pretende aplicá-la à forma do universo inteiro. Aqui, um ecossistema é compreendido como uma "unidade biológica" que se constitui de outras unidades biológicas. Cada uma delas é definida pelas relações internas que possuem seus elementos. Essas relações não são tomadas como relações quaisquer, mas sim como relações que tendem à preservação dessa unidade biológica assim constituída. Observemos o trecho de Spinoza que inspira esta conclusão de Lennox:

[263]Tradução nossa; no original: If bodies are conceived of as systems of activities, clearly they can only flow from an attribute of substance that is dynamic, and this is the point of Spinoza's critique of Descartes in his letter to von Tchirnhaus. In asking us to conceive of the facies totius universi as a single individual – a unified balance of activity aiming at self maintenance – Spinoza is in effect directing us to the notion of an 'eco-system' - that is, a biological unit defined in terms of a balance of activities among the subsystems which make it up. Each sub-unit of such a system is, of course, itself defined by a balance of activities among its members, those activities in fact working so as to maintain the system. And each organism in each sub-unit is likewise a self maintaining unit made up of parts in a harmonious balance of activity.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. Pois, como cada uma de suas partes compõe-se de vários corpos, cada uma delas poderá, portanto (pelo lema prec.), sem qualquer mudança de sua natureza, mover-se ora mais lentamente, ora mais velozmente e, como consequência, transmitir seus movimentos às outras partes, ora mais lentamente, ora mais velozmente. Se concebemos, além disso, um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança de forma. E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro. (EII prop.13 lem.7 esc.)

Neste trecho, encontrado no fim da "pequena física", na parte II da *Ética*, encontramos uma compreensão da "natureza inteira" como um indivíduo singular, composto de uma infinidade de indivíduos singulares. Como vimos quando tratamos da natureza dos modos finitos na duração, eles são sempre compostos de partes extensivas, mas não é isso que garante a sua identidade. Tal como reconstrói corretamente Lennox e o trecho de Spinoza atesta, são as relações entre as partes que definem os indivíduos e não a presença ou ausência de certas partes determinadas.

Ademais, a identidade do ecossistema total proporcionada pela manutenção de um equilíbrio interno, como afirma Lennox, é afim ao conteúdo expresso por Spinoza. Talvez o único ponto que possa gerar dúvida na apresentação do comentador é considerar isso como uma unidade biológica. Entretanto, como este termo não é especificado pelo comentador e, como as demais notas do conceito proposto de "ecossistema" estão presentes, sua interpretação parece de fato afim ao pensamento de Spinoza. A partir desta definição de um modo infinito imediato como um ecossistema derivado do movimento-e-repouso, Lennox apresenta uma conclusão que terá impacto sobre a sua concepção da realidade dos modos finitos:

> Conceber a forma do universo inteiro como um único indivíduo é, então, vislumbrar um modo infinitamente grande definido em termos da manutenção de um equilíbrio entre as atividades de suas partes, ou seja, entre a série infinita de modos finitos. Isso é claramente uma consequência do modo infinito imediato da Extensão, movimento-e-repouso. Agora perceba que até este ponto, um modelo "serial" de causalidade é desnecessário – o universo inteiro e suas atividades são uma consequência direta da energia eterna da substância. (LENNOX, 1976, p.494)[264]

[264] Tradução nossa; no original: To conceive of facies totius universi as a single individual is, then, to picture an infinitely large mode defined in terms of its maintenance of a balance among the activities of its parts, that is, among the infinite series of finite modes. It is thus clearly a consequence

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Partindo, portanto, da derivação que julga adequada da forma do universo inteiro como uma consequência direta do movimento-e-repouso e este, por sua vez, como uma consequência direta da extensão, Lennox acredita ter implicado a série infinita dos modos finitos sem precisar recorrer ao modelo de causalidade "serial". O termo "serial" aqui remete à oposição entre duas formas causais descritas por Lennox em seu artigo, as quais ele denomina serial e emanativa.[265] Ora, esses dois modelos causais não são nada além da causalidade transitiva e da causalidade imanente, as quais eram chamadas por Nadler de horizontal e vertical, respectivamente.

Assim, se Lennox estiver correto, ele teria mostrado como a série infinita de modos finitos pode derivar da extensão, por meio do movimento-e-repouso apenas por um processo de causalidade imanente. Entretanto, pelos argumentos que já apresentamos, tanto de outros autores, como do próprio Lennox, vemos que ele só pode afirmar isso porque considera a questão de um ponto de vista muito abstrato. Que a substância seja puro poder não implica que ela produza causalidade transitiva. Ademais, para que haja causalidade transitiva é preciso que os modos infinitos estejam divididos em regiões. Além disso, mesmo que houvesse essa divisão, ainda seria preciso explicar como elas apresentariam uma diferença entre si, de modo a ocasionar mudanças internas, as quais, aí sim, constituiriam modos finitos interagindo pela causalidade transitiva. Contudo, nada disso foi demonstrado pelo comentador e seguimos sem boas razões para acreditar que um modo infinito com variabilidade interna possa ser deduzido de um atributo simples, ainda que infinitamente potente.

Apesar de acreditar ter podido demonstrar a existência de série infinita dos modos finitos sem recurso à causalidade transitiva – ou serial – o autor compreende que há uma distinção entre esses dois tipos causais. Assim, seria preciso explicar por que este modelo causal parece estar presente no interior do organismo proposto por ele, embora não pareça ter sido necessário supô-lo para que ele fosse produzido. Tal como anunciamos na introdução a esta etapa, Lennox compreenderá esta distinção como uma distinção epistemológica, o que acarretará também, uma

---

of the immediate infinite mode of Extension, motion-and-rest. Now notice that up until this point, a 'serial' model of causality is unnecessary – the entire universe and its activities are a direct consequence of the energy of eternal substance.

[265] A esse respeito, ver LENNOX, 1976, p.479-480.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

compreensão da diferença entre finito e infinito no mesmo sentido. Para fundamentar uma tal compreensão, ele parte de considerações tecidas por Spinoza em sua carta 12, a carta sobre o infinito:

> Em tudo aquilo que precede, vê-se claramente que certas coisas são infinitas por sua natureza e não podem ser concebidas, de nenhum modo, como finitas; que certas coisas o são em virtude da causa de que dependem e que, todavia, quando as concebemos abstratamente, podem ser divididas em partes e vistas como finitas (...). (SPINOZA, 2014c, p.83)

Lennox pretende argumentar que a compreensão da causalidade transitiva é tributária de uma visão abstrata do modo infinito mediato. Já a compreensão imanentista da causalidade daria conta da maneira pela qual este modo infinito é implicado pela natureza do atributo, pela mediação do movimento-e-repouso. Assim, a distinção entre infinito e finito deixa de ser concebida como uma diferença metafísica e passa a ser vista como uma diferença epistemológica, de perspectiva. Em suas palavras:

> Há dois tipos de maneiras de conceber a existência dos modos, ao invés de haver dois tipos de modos. Isso também deve levar à conclusão de que as abordagens seriais e emanativas da causalidade não são como as teses de Watt e Curley supunham, nem abordagens singularmente necessárias e conjuntamente suficientes de uma só coisa, nem abordagens causais de duas coisas diferentes. Elas são abordagens típicas que se dão dependendo de se tomar uma visão abstrata ou unificada da existência modal. (LENNOX, 1976, p.497)[266]

No trecho acima, Lennox remete a distinção entre causalidades serial e emanativa – respectivamente: transitiva e imanente – à compreensão que Watt e Curley tinham delas. Por um lado, esses dois modelos causais poderiam ser ditos cada um necessário para explicar uma realidade diferente. Por exemplo, como dizemos que os modos infinitos podem ser explicados de maneira imanente, enquanto os finitos são explicados de maneira transitiva. Por outro, se poderia dizer que a mesma realidade deve ser explicada por esses dois modelos causais, entretanto, se cada um deles for tomado isoladamente isso não seria possível. Discutiremos em mais detalhes esta questão a partir de Martin no momento

[266] Tradução nossa; no original: There are two sorts of ways of conceiving the existence of modes, rather than two sorts of modes. This must also lead to the conclusion that the serial and emanative accounts of causality are not as the Watt and Curley theses supposed either singularly necessary and jointly sufficient accounts of one thing, nor causal accounts of two different things. They are the typical accounts one gives depending on whether one takes an abstract or unified view of modal existence.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

oportuno. O que é importante ressaltar aqui é que Lennox não adota nenhuma dessas posturas. Ao compreender esses modelos causais como distintos apenas epistemologicamente, ele quer implicar que cada um deles seria capaz de explicar isoladamente o que ocorre ao organismo compreendido como o modo infinito mediato da extensão. O que mudaria de um modelo causal a outro é apenas o ponto de vista, mas não seu poder explicativo.

Uma vez compreendida a posição geral de Lennox, passemos a examiná-la criticamente.

4.2.3.2
Os modos finitos são entes de razão?

A principal crítica que a posição de Lennox suscita, à parte as críticas de princípio que já apresentamos, consiste em que a distinção "epistemológica" entre modos infinitos e finitos, poderia ser compreendida como uma distinção de razão. Se este fosse o caso, teríamos que chegar à conclusão de que alguma dessas duas realidades não seria verdadeiramente real segundo sua leitura. Antevendo uma tal crítica e querendo distinguir sua posição daquela esposada por Joachim, que concebia os modos finitos como uma ilusão na filosofia de Spinoza, Lennox argumenta a partir da seguinte analogia:

> Por enquanto, assumamos que a distinção básica entre minha consciência do mundo e a consciência de um pombo é minha habilidade de formar conceitos, i.e., de subsumir um número indefinido de entidades que eu percebo sob um número limitado de classes, e a falta de uma tal habilidade nos pombos. O mundo no qual eu vivo é diferente e em algum sentido menos confuso por esse fato, porque ele é povoado por um conjunto finito de classes, ao invés de uma série potencialmente infinita de particulares sem qualquer relação. Joachim aparentemente insistiria que o mundo percebido pelo pombo é ilusório, não apenas confuso. Mas é o mesmo mundo que eu percebo, e não é de nenhuma maneira ilusório. O pombo está ciente das mesmas entidades que eu, embora minha ciência seja mais adequada devido ao fato de que vejo as inter-relações, ou seja a unidade subjacente, deste mundo. (LENNOX, 1976, p.499)[267]

[267] Tradução nossa; no original: For the moment, let us assume that the basic distinction between my awareness of the world and a pigeon's is my ability to form concepts, i.e., to subsume the indefinite number of entities I perceive under a limited number of classes, and the lack of such an ability in pigeons.The world I live in is in some sense less confusing for this fact, because it is populated by a finite set of classes, rather than a potentially infinite series of particulars unrelated in any manner. Joachim would apparently insist that the world perceived by the pigeon is illusory, not merely confusing. But it is the same world that I perceive, and not illusory at all. The pigeon is aware of the same entities as I, though my awareness is more adequate due to my seeing the interrelationships, that is the underlying unity, in that world.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

O aspecto material da analogia proposta por Lennox é problemático. Não pela tese sobre a cognição dos pombos, da qual ignoramos a verdade, mas pela maneira como ele descreve a diferença entre um conhecimento mais e menos adequado. A subsunção de entidades particulares a classes universais parece dizer respeito a um procedimento de conhecimento abstrativo que Spinoza consideraria sempre inadequado, tal como vimos em nossa seção sobre o conhecimento. Isso, entretanto, não deve ser motivo para não considerarmos o argumento de Lennox interessante. Afinal, a matéria da alegoria poderia ser distinta. Ele poderia dizer que enquanto formamos muitas noções comuns, o pombo formaria poucas, por exemplo. O que torna sua argumentação mais problemática é que ele supõe que, para garantir que o pombo não esteja percebendo apenas ilusões, bastaria dizer que nossa ciência deve ser "mais adequada" que a dele. Entretanto, a noção de conhecimento de Spinoza não admite graus.

Como vimos, uma ideia adequada ou é uma ideia simples, ou uma ideia deduzida analiticamente de outra ideia e, portanto, por ela justificada. Uma ideia não pode ser mais ou menos simples, qualquer complexidade a impediria de estar "igualmente na parte e no todo"; com isso, ela deixaria de ser uma noção comum e, portanto, não poderia ser tomada como adequada sem justificativa. Essa justificativa, por outro lado, não pode justificar apenas uma parte da ideia, mas deve deduzir todas as suas propriedades intrínsecas. O que não puder ser deduzido não terá recebido uma compreensão menos adequada, simplesmente não será adequado. Apesar de não termos explorado este ponto antes, Gleizer também o defende e sintetiza bem o que está em jogo aí para Spinoza sob esse aspecto:

> Assim, se é verdade que a ideia de Deus é o *único sistema dedutivo total*, isso não significa que ele seja o *único sistema completo*. O sistema total das ideias é constituído por subsistemas completos e autônomos. Desta forma, as ideias adequadas são partes da totalidade da Verdade sem que isso signifique de forma alguma que elas sejam apenas parcialmente verdadeiras, como sustenta a doutrina idealista dos graus de verdade. As ideias adequadas, sendo absolutas e perfeitas, são totalmente verdadeiras sem serem a verdade sobre a totalidade das partes do real. Assim, podemos concluir que essas ideias, sendo aquelas que trazem em si o conhecimento integral das suas causas, são ideias completas. (GLEIZER, 1999, p. 130)

Vemos, portanto, que não há ideia meio verdadeira, ou conhecimento mais ou menos adequado para Spinoza. Se o pombo, ou nós, ou qualquer realidade, deve conhecer verdadeiramente algo, este algo terá sido conhecido completamente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Assim, não se poderia supor que uma maneira de encarar a série infinita dos modos finitos seja menos adequada e a outra seja mais adequada. Ou ambas são adequadas, ou ambas são inadequadas, ou uma delas é adequada e a outra inadequada, não havendo espaço em Spinoza para graus intermediários de adequação. Dessa maneira, seremos forçados a concluir que a solução de Lennox para a existência dos modos finitos acabaria por tomá-los como meras ilusões – tal como afirmava Joachim – mesmo que ele buscasse se distanciar desta posição? Não é este o caso, porque, mesmo que Spinoza não admita uma variação entre graus de verdade, parece possível defender que o filósofo concebia não dois, mas três valores de verdade distintos. Mais uma vez, é Gleizer quem nos esclarece a questão:

> Assim, há no seu pensamento [de Spinoza] três valores de verdade: o verdadeiro, o não verdadeiro e o falso. A linha essencial de demarcação ocorre entre o verdadeiro e o não verdadeiro, essa distinção sendo coextensiva àquela entre o adequado e o inadequado. Dessa forma, todo conhecimento adequado é verdadeiro, mas nem todo conhecimento inadequado é falso, embora jamais seja verdadeiro. Neste caso, o fato de uma ideia não ser verdadeira não implica que ela seja falsa. Alguns intérpretes sustentam que não há na *Ética*, nenhum traço desta distinção (...). No entanto, como procurei mostrar em minha dissertação de mestrado (inédita), a possibilidade de considerar o conhecimento imaginativo como dotado do valor de verdade *não verdadeiro* (valor de verdade *neutro* segundo a terminologia adotada na dissertação) permite esclarecer satisfatoriamente a ambiguidade das afirmações de Espinosa na *Ética* referentes a esse gênero de conhecimento. (GLEIZER, 1999, p.90)

Partindo dessas considerações de Gleizer, Lennox teria material para considerar a compreensão transitiva dos modos finitos como inadequada, ainda que não falsa e, portanto, não meramente ilusória, como pretendia Joachim. Entre as referências da *Ética* trazidas por Gleizer, aquela que demonstra mais claramente porque deveríamos considerar a pertinência de um terceiro valor de verdade para Spinoza é o escólio da proposição 1 da parte IV, onde o filósofo considera o que há de positivo na imaginação:

> Pois uma imaginação é uma ideia que indica mais o estado presente do corpo humano do que a natureza do corpo exterior, não distintamente, é verdade, mas confusamente. Diz-se, por isso, que a mente erra. Por exemplo, quando contemplamos o sol, imaginamos que está a uma distância aproximada de duzentos pés, no que nos enganamos, enquanto não soubermos qual é a distância verdadeira. Conhecida a distância, suprime-se, é verdade, o erro, mas não a imaginação, isto é, a ideia do sol, a qual explica sua natureza apenas à medida que o corpo é por ele afetado. E, assim, embora saibamos a verdadeira distância, continuaremos, entretanto, a imaginar que ele está perto de nós. Pois, como dissemos no esc. da prop. 35 da P. 2, imaginamos que o sol está tão próximo não por ignorarmos a distância verdadeira, mas porque a mente concebe o tamanho do sol apenas à medida que o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> corpo é por ele afetado. Assim também, quando os raios do sol, ao incidirem sobre a superfície da água, são refletidos em direção aos nossos olhos, nós o imaginamos como se estivesse na água, embora saibamos qual é sua localização verdadeira. (EIV prop.1 esc.)

Neste trecho, vemos Spinoza afirmar que a concepção que temos do que nos aparece pela imaginação não é adequada. Apesar disso, de fato, ele não a chama de falsa em nenhum momento. Como conjugar o estatuto do inadequado ao não verdadeiro sem cair no falso? Como vimos, para Spinoza, o verdadeiro tem dois sentidos complementares. É aquilo que é analiticamente verdadeiro, o que, pelo paralelismo, implica que também seja correspondente às coisas que essa verdade representa. A imagem que fazemos do sol é claramente inadequada na medida em que não possuímos as causas das quais ela deveria derivar-se analiticamente. Entretanto, ela corresponde ao objeto que representa? Sim e não. Ela não corresponde diretamente ao sol em si mesmo, que é muito maior do que o que vemos e não poderia caber na nossa visão. Apesar disso, ela representa corretamente a maneira pela qual o sol nos afeta. De acordo com Spinoza no trecho acima, a imagem do sol "explica sua natureza apenas à medida que o corpo é por ele afetado".

Ora, se o mundo externo não é ilusório e Spinoza não acreditava que fosse[268], então as imagens que formamos dizem algo de real, ainda que não digam algo verdadeiro. As imagens são falsas se as tomarmos como representando os objetos que elas nos mostram. Entretanto, se as compreendermos como representando a maneira pela qual algum objeto afeta nosso corpo, teremos encontrado a sua verdade por correspondência. Isso, entretanto, é insuficiente para torná-las adequadas, o que só poderia ser feito se fôssemos capazes de deduzir, da natureza de todos os corpos envolvidos no processo, como e porque a imagem é formada. Esforço impossível de realizar para nós, que somos finitos.

O próprio Lennox não apresenta esta justificativa para fundamentar sua distinção "epistemológica" que não é uma distinção de razão. Acreditamos, entretanto, que mediante considerações deste tipo, o comentador poderia defender

[268] Ademais, como não existe nada (pela prop. 36 da P. 1) de que não se siga algum efeito, se, além do corpo, existisse ainda outro objeto da mente, deveria (pela prop. 12) necessariamente existir em nossa mente a ideia desse efeito. Ora (pelo ax. 5), não existe nenhuma ideia desse efeito. Logo, o objeto de nossa mente é o corpo existente, e nenhuma outra coisa. C. Q. D. Corolário. Segue-se disso que o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos. (EII prop.13 dem.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

que os modos finitos e os modos infinitos constituem na verdade, uma mesma realidade vista sob ângulos diferentes. Isso, entretanto, segundo nosso julgamento, não resolve os problemas que Spinoza tem de enfrentar.

Primeiramente, como demonstramos no início desta etapa, Lennox não consegue explicar adequadamente a origem do movimento-e-repouso a partir da extensão. Além disso, assim como Gueroult, Nadler e Giancotti, ele parece admitir que há apenas dois modos infinitos por atributo, o que demonstramos ser falso. Caso a posição dele não fosse esta, ele teria ainda o problema de situar o seu organismo, apresentando alguma razão para que considerássemos que ele está presente num determinado grau de mediação em relação à substância em detrimento de outro.

Ademais, considerar o universo como podendo ser explicado apenas pela causalidade imanente, tomando a causalidade transitiva como um efeito meramente epistemológico – deixa em aberto a questão de estabelecer como um modo infinito complexo – como um ecossistema – pode derivar de um atributo simples, concebido em si mesmo e por si mesmo. Ainda assim, mesmo que isso pudesse ser demonstrado, teríamos o problema apresentado por Koistinen. A saber: se a causa imanente produz o reino da finitude de uma só vez, num modo infinito contendo os modos finitos – ou pelo menos contendo a diversidade interna que percebemos abstratamente como modos finitos – por que a duração deve transcorrer? A totalidade da duração deveria ser dada imediatamente, sem mudança.

Isso, porém, não é tudo. O dilema a respeito do conhecimento a partir de noções comuns e da realidade do finito se coloca mais uma vez. Se os modos infinitos são simples, o conhecimento adequado é possível para nós, então nós não podemos existir. Já se os modos infinitos são complexos, podemos existir, mas, então, não podemos ter qualquer conhecimento adequado. A maior parte desses problemas deve ser imputada à filosofia de Spinoza e não exatamente à interpretação que Lennox faz dela. Entretanto, há ainda um problema que poderemos evitar se considerarmos que os modos finitos pudessem ser adequadamente compreendidos como finitos. Entretanto, se sua finitude for apenas abstrata, não poderá ser explicado. É que se os modos finitos forem apenas um efeito de perspectiva, devemos considerar que eles não possuem nenhuma interioridade, mas são apenas relações aos demais modos finitos e, enfim, apenas aspectos de um mesmo todo – o grande organismo. Mas se é assim, se eles não têm consistência adequada por si, caímos mais uma vez na tese do holismo semântico.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

A partir dela todo conteúdo mental é tomado como relativo e o conhecimento adequado fica reservado apenas para a perspectiva divina, à qual não poderíamos ter acesso.

Apesar de todas essas considerações, se ainda resolvermos tomar a resposta de Lennox como correta, talvez sua compreensão desse razão à nossa leitura e não à de Spinoza. Modos finitos não existem de fato. Ainda que as imagens que deles fazemos não sejam falsas, também não seriam meramente ilusórias. A finitude seria apenas um efeito de perspectiva e nunca algo que pudesse ser derivado, por si mesmo, da natureza de Deus, como Spinoza deveria afirmar. Afinal, o filósofo afirma que é possível para nós termos ideias verdadeiramente adequadas e ações sem mácula de paixão, o que seria impossível, caso os modos finitos não tivessem uma consistência ontológica própria e fossem apenas um efeito de uma perspectiva sobre um modo infinito.

Para manter a filosofia de Spinoza como uma que dá conta tanto do verdadeiro como do falso, tanto da ação como da paixão, será preciso preservar os dois registros causais. A causalidade imanente – pela qual a substância produz os modos infinitos – e a transitiva – pela qual vem a ser os modos finitos e suas paixões. Vejamos como Martin busca compatibilizar a necessidade de Deus de agir imanentemente e a existência finita, que parece indelevelmente ligada à causalidade transitiva.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.2.4
Como Deus pode ser causa imanente de modos finitos?

Segundo a posição de Lennox, os modos finitos não existiriam em si, sendo apenas um efeito de perspectiva que obtemos ao vermos um modo infinito pelo lado de dentro, digamos assim. A partir desta visão, o mesmo valeria para a distinção entre a causalidade imanente e a causalidade transitiva. Enquanto a causalidade imanente representaria a concepção adequada da maneira pela qual Deus produz toda a realidade, segundo a leitura desse comentador, a causalidade transitiva não representaria uma realidade verdadeira. Como vimos, este rebaixamento dos modos finitos e de sua maneira particular de causalidade ao estatuto de *seres de perspectiva*, ainda que não de razão, acaba por acarretar consequências inaceitáveis para Spinoza, sobretudo no campo do conhecimento.

Tendo isso em mente, consideraremos agora a posição desenvolvida por Martin. Em seu artigo a respeito da causalidade divina, o comentador busca mostrar em que sentido se pode dizer que Deus é causa imanente de cada modo finito individualmente. Com sua argumentação, Martin não tomará nem os modos finitos, nem a causalidade transitiva, como algo menos real. O comentador apenas situará a causalidade transitiva num nível derivado e não fundamental, como é o da causalidade imanente.

Vale ressaltar que, tal como relatamos antes, Martin concebe assim como nós, que os modos infinitos são essências formais de modos finitos e que estes modos infinitos também correspondem às leis naturais. Portanto, dos comentadores analisados até agora nesta etapa, ele é o que apresenta uma interpretação mais próxima daquela que nós mesmos fazemos da obra de Spinoza. Se ele puder mostrar como os modos finitos são individualmente causados por Deus, talvez encontremos uma solução que compatibilize nossa posição com a de Spinoza. Vejamos sua argumentação.

A estratégia de Martin para mostrar que um modo finito pode ser causado imanentemente por Deus se dá em algumas etapas. Primeiramente, o comentador demonstra que Spinoza concebia que Deus é causa imanente de tudo o que existe, e, em particular que o filósofo concebia que os modos finitos também deveriam ser compreendidos como efeitos imanentes de Deus. Depois disso, busca compreender como o comportamento dos modos finitos opera. Aí, o comentador distingue entre as situações nas quais os modos finitos são ativos e aquelas nas quais são passivos. A partir desta distinção, que pode ser equiparada àquela entre causalidade imanente e transitiva, respectivamente, Martin mostra como o comportamento dos modos finitos está vinculado às leis de suas naturezas, tanto quando agem, quanto quando padecem. Ambos os casos seriam tributários de uma causalidade imanente, entretanto, no segundo, a causalidade transitiva aparece como algo real, embora derivado. A partir disso, o comentador acredita ter reunido subsídios suficientes para demonstrar sua posição. Passemos então a reconstruí-la para depois avaliarmos se ela realmente entrega a demonstração prometida.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.2.4.1
Ação e causalidade imanente – paixão e causalidade transitiva

Tal como anunciamos, a primeira etapa do argumento é mostrar que os modos finitos são compreendidos como efeitos imanentes de Deus, segundo Spinoza. Isso é feito em duas partes. Inicialmente, mostrando que Deus deve ser causa imanente de tudo o que há:

> Uma causa imanente é uma causa cujo efeito existe nela; se tudo o que existe é causado por Deus e existe em Deus, então Deus é causa imanente de todas as coisas. Uma causa transitiva, por outro lado, é uma causa cujo efeito existe fora dela. Como Deus é a única substância, todas as outras coisas que existem devem ser modos de Deus e, enquanto tais, não podem existir fora de Deus. Por esses dois argumentos, se Deus é a causa do que quer que existe nele e nada pode existir fora dele, então Deus é a causa imanente de todas as coisas. (MARTIN, 2015, p.15)[269]

Este argumento é bem direto e representa adequadamente o que Spinoza pensava sobre este ponto. A demonstração da proposição 18 da parte I que estabelece que Deus é causa imanente de todas as coisas opera de maneira semelhante (EI prop.18 dem.). O elo que estabelece a causalidade imanente é aquele que há entre o poder divino, que não é nada mais que sua essência, e a tese da inerência, pela qual todos os modos devem ser compreendidos como existindo *em* Deus. Já defendemos exaustivamente estes dois pontos neste trabalho de maneira que não é preciso reforçá-los. O caso se torna mais controverso, entretanto, quando dirigido especificamente aos modos finitos. Antes de mostrar como eles podem ser efeitos imanentes de Deus, Martin parte para a segunda etapa de seu raciocínio, mostrar que Spinoza de fato os concebia como tais. Para isso, ele se vale da argumentação da proposição 33 da parte I da *Ética*.

> Spinoza escreve na proposição 33 da parte I por exemplo que "As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquela em que foram produzidas". Ele argumenta que a ordem dos modos finitos poderia ser diferente se a natureza divina fosse diferente, indicando que a ordem existente de modos finitos é implicada pela natureza divina, ou seja, é a natureza divina desdobrando-se a si mesma. Como eles são modos, além

[269] Tradução nossa; no original: An immanent cause is a cause whose effect exists within it; if everything that exists is caused by God and exists within God then God is an immanent cause of all things. A transitive cause, by contrast, is a cause whose effect exists outside it. Because God is the only substance, anything else that exists must be a mode of God, and as such cannot exist outside God. From these two arguments, if God is the cause of whatever exists within him and nothing can exist outside him then God is the immanent cause of all things.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> disso, eles inerem em Deus, o que quer dizer que eles tanto se seguem de Deus como inerem nele, fazendo de Deus sua causa imanente. (MARTIN, 2015, p.16)[270]

Aqui o argumento de Martin nos parece igualmente cogente. Ao embasar a necessidade da ordem pela qual os modos finitos se seguem uns dos outros na natureza divina, Spinoza está claramente afirmando que esta ordem deve derivar dela. Ademais, Deus só pode ter efeitos imanentes e já está estabelecido que todos os modos inerem em Deus. Assim, já temos o suficiente para compreendermos que o filósofo compreendia também os modos finitos como efeitos imanentes da natureza divina. Isso, entretanto, ainda não seria suficiente para demonstrar como e por que isso ocorre, mas apenas demonstra por que, segundo Spinoza, deveríamos considerar que isso é o caso.

Tendo mostrado que os modos finitos devem ser efeitos imanentes de Deus – apesar de não vermos ainda como –, Martin parte para uma investigação a respeito da ocorrência da causalidade imanente na ordem finita. Até agora, temos estabelecido a causalidade imanente como a maneira pela qual os modos infinitos são produzidos por Deus, tanto os imediatos, quanto os mediatos. Entretanto, como o comentador percebe corretamente, também há eventos na causalidade finita que remontam à causalidade imanente. Essa forma de causalidade aparece quando os modos finitos se comportam de maneira ativa e não passiva. Portanto, para compreender isso com mais cuidado, precisamos entender em que consistem a atividade e a passividade para Spinoza.

> "Nós agimos quando algo acontece, ou em nós ou fora de nós, do qual somos a causa adequada, i.e. (pela def. 1 da parte III), quando algo em nós ou fora de nós se segue de nossa natureza, o qual pode ser explicado clara e distintamente por ela só" (pela def.2 da parte III). Se essas ações podem ser compreendidas apenas pela nossa natureza, então elas seguem apenas de nossa natureza (cf. ax.4 da parte I), o que quer dizer que somos ativos quando nossas ações se seguem de nossa natureza apenas. Combinando isso com as passagens que afirmam que modos afetando outros modos envolvem a natureza de ambos, do que afeta e do que é afetado, o que deveríamos chamar de "comportamento passivo", podemos concluir que um modo recebe uma ação (é passivo) quando sua ação se segue de sua natureza trabalhando em conjunto com as naturezas de quaisquer outros modos que o estão afetando e que um modo é ativo quando seu comportamento se segue apenas de sua natureza. Como todo

[270] Tradução nossa; no original: Spinoza writes in E1p33 for instance that "Things could have been produced by God in no other way, and in no other order than they have been produced." He reasons that the order of finite modes could be different only if God's nature were different, indicating that the existing order of finite modes is an entailment of God's nature, that is, God's nature unfolding itself. Because they are modes, they additionally inhere in God, meaning that they both follow from and inhere in God, making God their immanent cause.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> comportamento é ou ativo ou passivo, a atividade causal dos modos finitos sempre se segue de suas naturezas e as envolve. (MARTIN, 2015, p.18)[271]

Vemos, portanto, como a passividade é concebida por Spinoza não como uma realidade em si mesma, mas como derivada da realidade mais fundamental da atividade. Afinal, segundo o filósofo, somos ativos quando nossas ações podem ser explicadas considerando apenas as nossas naturezas. Já quando somos passivos, são requeridas para a explicação disso tanto as nossas naturezas como a natureza daquilo que nos afeta. Assim, a passividade, ainda que não seja algo que possui uma consistência ontológica própria, é algo de real. É o tal estatuto ontológico positivo dado a certas relações na concepção de Morfino, que, apesar de acertar nisso, erra ao desconsiderar a realidade da substância e dos modos para além das paixões. Compreender as paixões como derivando de um sentido mais fundamental de ação, como faz Martin, nos parece mais afim ao que pretendia Spinoza. Mas como esta questão se relaciona à distinção entre causalidade imanente e causalidade transitiva?

Ora, é que quando somos ativos estamos sendo causas imanentes de nossas ações. Já, por outro lado, quando estamos sendo passivos nossas paixões são produto não apenas de nossa natureza, mas também da natureza de outra coisa na qual não inerimos. Portanto, nessa última circunstância, estamos sendo movidos por uma causalidade transitiva. Entretanto, a presença desses dois registros causais ainda não parece ser suficiente para mostrar como Deus pode produzir um modo finito considerado individualmente. Para compreendermos como Martin pretende operar esta transição, devemos nos atentar para o elemento responsável por explicar a atividade dos modos finitos. Ora, como o autor atesta no trecho acima, quem responde pela ação dos modos são suas naturezas. Vejamos como ele entende este conceito.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[271]Tradução nossa; no original: '[W]e act when something happens, in us or outside us, of which we are the adequate cause, i.e. (by EIII D1), when something in us or outside us follows from our nature, which can be clearly and distinctly understood through it alone' (EIII D2). If these actions can be understood through our nature alone then they follow from our nature alone (cf. EI Ax4), meaning that we are active when our actions follow from our nature alone. Combining this with the passages noting that modes affecting other modes involve the natures of both the affecting and affected modes, which we should call 'passive behavior', we can conclude that a mode is acted on (passive) when its action follows from its nature working alongside the natures of whatever other modes are affecting it and that a mode is active when its behaviour follows from its nature alone. Because all behaviour is either active or passive, the causal activity of finite modes always follows from and involves their natures.

> Somos passivos quando as leis de nossa natureza são insuficientes para determinar nossas ações, por outro lado, somos ativos, ou seja vivemos de acordo com a razão, quando as leis de nossa natureza sozinhas determinam nossa ação. Se as leis estão intimamente ligadas a nossas naturezas, então é razoável sugerir que Spinoza quer significar pela eficácia causal de nossas naturezas uma referência de alguma maneira íntima às leis fixas e imutáveis da natureza. Se combinarmos essas passagens com a estranheza de incluir as naturezas nas causas finitas e a curiosa ausência das leis naturais, podemos concluir, eu penso, que Spinoza toma as naturezas em causas finitas como um tipo de substituto ou representante das leis naturais. (MARTIN, 2015, p.19)[272]

Vemos por este trecho que, sempre que nossas ações derivam apenas de nossa natureza, Spinoza afirma que elas podem ser explicadas exclusivamente pelas leis dessa mesma natureza. Assim, embora as próprias leis não estejam incluídas diretamente nas coisas finitas, essas coisas contêm algo que se relaciona a elas. São justamente as naturezas individuais de cada modo finito, as quais correspondem às leis de sua natureza, sem, entretanto, se identificarem com elas. Ora, o que são afinal as leis da natureza para Spinoza? Como argumentamos antes, elas não são nada além das essências formais de modos finitos, que se constituem, elas mesmas, como modos infinitos. Como anunciamos, Martin também vê a questão dessa forma e o explicita no artigo ora analisado na seguinte nota, aposta ao trecho que acabamos de analisar:

> Para uma outra rota para essa conclusão, podemos argumentar que naturezas finitas são instâncias finitas das essências eternas (...) e que essências eternas e as leis fixas e imutáveis da natureza são os modos infinitos. Se é assim, então, Spinoza pode se referir à naturezas finitas porque ele compreende as naturezas finitas como instâncias finitas das essências eternas e leis da natureza. (MARTIN, 2015, p.23)[273]

A única diferença entre a leitura de Martin e a nossa até o momento é que ele considera a "ausência das leis naturais" como uma coisa "curiosa". Segundo nossa interpretação não há nada de estranho em assumir que as leis naturais como

[272] Tradução nossa; no original: We are passive when the laws of our nature are insufficient to determine our action, whereas we are active, that is, live in accordance with reason, when the laws of our nature alone determine our action. If laws are intimately tied to our natures then it is reasonable to suggest that Spinoza means for the causal efficacy of our natures to refer in some intimate way to nature's fixed and unchanging laws. If we combine these passages with the oddity of including natures in finite causes and the curious absence of nature's laws we can conclude, I think, that Spinoza regards natures in finite causes as a kind of substitute or proxy for nature' s laws.

[273] Tradução nossa; no original: For another route to this conclusion, we might argue that finite natures are finite instances of eternal essences (see E5p22, E2p45, and E2p8cor) and that eternal essences and nature's fixed and unchanging laws are infinite modes. If so, then Spinoza may refer to finite natures because he understands finite natures as the finite instances of nature's eternal essences and laws.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

essências formais, ou modos infinitos, não agem diretamente sobre a finitude. Isso nós podemos mostrar de duas maneiras distintas. Primeiramente, pelo recurso à proposição 22 da parte I.[274] Segundo esta proposição, tudo o que é infinito se segue de algo infinito da mesma maneira pela qual Deus produz o modo infinito imediato. Como sabemos, isso implica que há uma infinidade de modos infinitos. Portanto, se as leis naturais são modos infinitos, elas agem apenas para produzir outros modos infinitos e nunca sobre os modos finitos na duração. Além disso, a proposição 24 da parte I determina que as essências de modos não podem ser responsáveis por colocarem esses modos na existência, afinal, se este fosse o caso, eles seriam substâncias e não modos.[275] Apenas no caso de Deus podemos encontrar uma essência que envolve por si sua existência. Por isso Deus é causa de si e os modos precisam da causalidade divina para existirem, não podendo fazê-lo por suas próprias naturezas.

Além disso, a leitura de Martin não compreende, como nós compreendemos, que aquilo que serve de representante das leis naturais nos modos finitos são as noções comuns. Afinal, como já argumentamos[276], elas podem ser idênticas às leis naturais, mesmo sendo finitas, porque tratam-se, nos dois casos, de realidades completamente simples, tanto em termos quantitativos quanto qualitativos. Em nossa leitura, portanto, tudo isso aparece com clareza. Acontece que, até o momento, não víamos nisso razão suficiente para compreender que Deus possa ser causa de modos finitos individualmente. Na verdade, isso parece nos indicar o caminho contrário. Avaliemos, portanto, como Martin argumenta nesse sentido.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.2.4.2
Examinando a conclusão de Martin

> Com isso temos os ingredientes colocados para propor uma visão adequada de como Deus é a causa imanente dos modos finitos. Causas imanentes entre os modos finitos, sejam completas ou parciais, ocorrem quando o comportamento de um modo finito é causado por sua natureza. Se sua natureza é um tipo de representante das leis naturais, então um modo finito é uma causa imanente quando e na medida em que o seu comportamento se segue das leis naturais que estão inscritas em sua natureza. Uma vez que reconhecemos essas leis como instâncias da expressão imediata e

[274] "*Proposição 22.* Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito." (EI prop.22)
[275] "*Proposição 24.* A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência." (EI prop.24)
[276] Cf. subcapítulo 2.5.7.

> mediata da eficácia causal divina, nós entendemos que os modos finitos são causas imanentes quando seu comportamento se segue da sua própria expressão da eficácia causal divina. Como os modos finitos são instâncias finitas e determinadas de Deus, causas imanentes finitas devem explicar como Deus também é uma causa imanente. A extensão da eficácia causal divina para a causalidade do comportamento finito explica, então, como Deus é causa imanente dos modos finitos individuais. (MARTIN, 2015, p.21-22)[277]

Apesar de estarmos em completo acordo com toda a argumentação que trouxe Martin até este ponto, acreditamos que aqui o comentador vai mais longe do que suas premissas permitiriam que ele fosse. Ora, essa é precisamente a definição de ideia inadequada. O que faz com que Martin encontre um nexo onde julgamos que não pode haver nenhum, não reside nas premissas que apresenta, com as quais, já o dissemos, concordamos. O problema está no que o comentador não disse, e que ressaltamos ao final da seção anterior. Ao compreender adequadamente que os modos finitos possuem algo que corresponde aos modos infinitos, e que os modos infinitos são efeitos imanentes de Deus, Martin conclui que os modos finitos devem ser efeitos imanentes dos modos infinitos e, por esta mediação, efeitos imanentes de Deus.

Entretanto, como ressaltamos, as proposições 22 e 24 da parte I impedem que cheguemos a uma tal conclusão. Nada de finito pode se seguir de algo infinito, nenhuma essência de modo pode colocá-lo na duração. Sob essas constrições, não podemos admitir que os modos finitos sejam efeitos imanentes de Deus sob a mediação de modos infinitos. Ao invés disso, eles devem ser produzidos de maneira transitiva por outros modos finitos, como aliás, Spinoza afirma que deve ser na proposição 28 da parte I. Além disso, os problemas anteriores permanecem e surge ainda, pelo menos, mais um problema novo para a finitude em Spinoza.

Não temos aqui, é verdade, o problema de uma dedução inadequada do movimento-e-repouso. Não é preciso supor isso para chegar a esta posição. Entretanto, ainda podemos nos perguntar onde os modos finitos devem existir. Ora,

---

[277] Tradução nossa; no original: With this we have the ingredients in place to propose a sharper picture of how God is the immanent cause of individual finite modes. Immanent causes amongst finite modes, whether complete or partial, occur when a finite modes behaviour is caused by its nature. If its nature is a kind of proxy for nature's laws, then a finite mode is an immanent cause when and to the extent that its behaviour follows from the laws that are written into its nature. Once we recognize these laws as instances of the immediate or mediate expression of God' s causal efficacy we understand that individual finite modes are immanent causes when their behaviour follows from their own expression of God's causal efficacy. Because finite modes are finite and determinate instances of God, finite immanent causes should explain how God too is an immanent cause. The extension of God's causal efficacy into the causation of finite behaviour explains, then, how God is an immanent cause of individual finite modes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

eles não podem ocorrer na própria substância, que não pode ter modificações finitas diretamente. Se ocorressem num modo infinito, entretanto, em qual deles eles ocorreriam? Afinal, como Martin admite, estes devem existir como infinitos, não como sujeitos de inerência dos modos finitos, e representarem essências e leis da natureza. Alguém poderia argumentar então que os modos finitos deveriam existir no último modo infinito, aquele que existiria depois de todas as essências formais. Isso talvez fosse requerido para que as essências formais pudessem se instanciar na duração. Afinal, a duração só poderia ocorrer depois[278] que todas elas já estivessem dadas como suas condições. Entretanto, essa proposta apresenta dois problemas insolúveis.

O primeiro, já repassado aqui, é que não se pode até o momento encontrar uma explicação para um modo complexo derivando de realidades simples. O outro é que não pode existir um último modo infinito. Como demonstra a proposição 22 da parte I, cada modo infinito deve produzir outro e isso nos leva a uma infinidade de modos infinitos. Não há ponto final para a expressão da potência divina que é infinita. Além disso, continua colocado o problema apresentado por Koistinen: como a duração pode transcorrer se os modos finitos devem ser efeitos imanentes de Deus conjuntamente? E se devem ser efeitos divinos individualmente, o que explicaria sua coexistência num mesmo grau de mediação? Segue também de pé o dilema entre o conhecimento adequado para os modos finitos e suas existências. Afinal, se eles existem, devem ter sido produzidos por algo complexo, mas se este é o caso, não pode haver noções comuns que os permitam conhecer adequadamente. Já se forem capazes de conhecer adequadamente, não haveria realidade complexa que implicasse em sua existência.

Aparte todos esses problemas que já apresentamos antes, há um do qual a interpretação de Martin não sofre e isso também se diz de nossa leitura de Spinoza, que buscou compreender de maneira consequente sua noção de conhecimento. A leitura de Martin não implica o holismo semântico. Possuindo cada modo uma natureza individual, capaz de causas imanentes e adequadas, cada modo deve ter um conteúdo que não pode ser reduzido às suas relações extrínsecas e, portanto, é capaz de alcançar o conhecimento verdadeiro. Entretanto, apesar de garantir o conhecimento adequado, esta leitura acaba acarretando outro problema metafísico.

[278] Dizemos “depois” na ordem de prioridade ontológica, como vimos, tudo isso deve se dar eternamente para Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Ou, melhor dizendo, uma outra maneira de formular o problema metafísico do qual já estamos tratando, ainda outra formulação do questionamento de Tschirnhaus.

Ocorre que, segundo esta leitura de Martin, com a qual concordamos neste ponto, cada modo finito tem uma natureza íntima e individual na finitude. Entretanto, e aqui divergimos do comentador, esta natureza não pode ser um efeito imanente nem de Deus, nem dos modos infinitos, tomada individualmente. Além disso, cabe acrescentar, também não poderia ser um efeito imanente de outro modo finito, pois tudo que é efeito imanente de algo, inere neste algo. Assim, encontramos outro paradoxo para Spinoza: como uma natureza íntima e individual é produzida por uma causalidade extrínseca e transitiva? Parece, portanto, que a maneira de explicar os modos finitos não pode prescindir de nenhum desses dois registros causais. É preciso envolver tanto a causalidade imanente quanto a transitiva. Nesse sentido, será útil considerar a colaboração do próximo comentador. Vejamos como Schmaltz pretende solucionar o questionamento de Tschirnhaus.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.2.5
Schmaltz: um híbrido

Chegamos, enfim, ao último autor que analisaremos com respeito à possibilidade da existência dos modos finitos e da divisibilidade dos modos infinitos. Schmaltz é o único comentador que encontramos a abordar a questão da divisibilidade dos modos infinitos diretamente sem incorrer nos equívocos que achamos na posição de Melamed a esse respeito.[279] Além disso, chamamos a postura de Schmaltz de híbrida, pois ele conjuga tanto elementos da postura de Martin, que se aproxima mais à nossa, quanto daquelas de Giancotti e Lennox. Ocorre que, assim como nós e Martin, Schmaltz concebe que haja uma infinidade modos infinitos por atributo. Entretanto, como Giancotti e Lennox, concebe que os modos finitos existem no interior de modos infinitos, e acredita que explorar este ponto poderia mostrar como Deus pode ser a causa adequada de modos finitos singulares.

Ao considerar a questão da divisibilidade dos modos infinitos detidamente, Schmaltz complexifica nosso conhecimento acerca da metafísica de Spinoza. Isso se dá por sua defesa de três teses: a relação mereológica não se reduz à relação

[279] Elaboramos este ponto supra em 2.3.2.

sujeito-modificação; há um sentido no qual as partes são posteriores aos todos que compõem; e há um sentido no qual as partes são anteriores aos todos que compõem. Esta aparente contradição não é verdadeira e não coloca em risco a postura do comentador desde a perspectiva pela qual a analisamos. Entretanto, como mostraremos no momento oportuno, essas precisões não serão suficientes para responder ao questionamento de Tschirnhaus.

Para demonstrar tudo isso seguimos algumas etapas. Primeiramente, vamos apresentar a maneira pela qual Schmaltz acredita que os modos finitos estão integrados à causalidade divina em Spinoza. Neste momento, também será preciso explorar como o comentador concebia a noção de movimento-e-repouso. Após isso, tornaremos esta posição mais completa a partir de dois momentos. Primeiramente, mostraremos em que sentido Schmaltz concebe que a divisibilidade dos modos infinitos não atenta contra a indivisibilidade da substância. Em seguida, mostraremos como Spinoza concebia a natureza das relações parte-todo. Só então, trataremos de explicar como Schmaltz acredita ter podido explicar a existência dos modos finitos. Após isso, consideraremos quatro objeções propostas pelo próprio Schmaltz a sua visão. Uma partindo do texto de Spinoza e outras três derivadas das críticas de Bayle. Por fim, responderemos a uma crítica que Schmaltz faz a nossa posição e mostraremos outros problemas derivados de sua concepção da filosofia de Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.2.5.1
Visão geral da interpretação de Schmaltz

> Na base, evidentemente, está o atributo da extensão (AE), o poder divino que fornece a base última para todas as modificações corpóreas. O que se segue imediatamente disso, e então é uma modificação infinita (MI) do AE, do qual AE é também uma causa imanente (CI), é o modo infinito imediato movimento-e-repouso (M-R). De M-R um modo infinito deve se seguir imediatamente (MIM1), o qual é um MI de M-R, e do qual M-R é a CI. MIM1 é composto de todos os corpos finitos, incluindo o corpo humano (CH) e os corpos externos (tais como CE) que são causas transitivas das afecções (tais como ACH) que são modos finitos (MF) de CH (mas as quais, como sabemos, não derivam apenas de CH como sua CI). Essas afecções compõem um outro modo infinito mediato (MIM2), o qual é um MI de MIM1 e do qual MIM1 é a CI. Um outro modo infinito mediato deve se seguir de MIM2, o qual é um MI de MIM2 e do qual MIM2 é a CI, "e assim, até o infinito" (...). (SCHMALTZ, 2020, p.216-217)[280]

[280] Tradução nossa; no original: At the foundation, of course, is the attribute of Extension (AE), the divine power that provides the ultimate basis for all bodily modifications.84 What immediately follows from this, and thus is an infinite modification (IM) of AE, of which AE is also the immanent cause (IC), is the immediate infinite mode of motion- and- rest (M- R). From M- R a mediate infinite

Expliquemos o que está em jogo aqui para que a posição do autor se torne mais evidente. Assim como nós, Schmaltz compreende que há uma infinidade de modos infinitos por atributo. Diferentemente de nossa posição, entretanto, ele não acredita que esses modos infinitos sejam essências formais. O comentador defende que toda a infinidade de modos infinitos constitui *um mesmo mundo da duração*. Cada um desses modos infinitos conteria uma infinidade de modos finitos como suas partes. Como vimos, Schmaltz compreende que a relação parte-todo é diferente da relação sujeito-modificação. Nesse sentido, ele pode defender que os modos infinitos são compostos de modos finitos, sem ferir a tese da proposição 21 da parte I de que modos infinitos só podem ter modificações infinitas. Afinal, os modos finitos não seriam suas modificações, mas apenas suas partes.

Cada modo infinito teria como efeito, portanto, outro modo infinito. Seu conteúdo também seria uma infinidade de modos finitos como suas partes. Enquanto os modos finitos são ditos partes dos modos infinitos que eles compõem, individualmente eles são considerados como modificações dos modos finitos que eram partes do modo infinito anterior. Esta cadeia causal deve seguir-se infinitamente, na medida em que cada modo infinito deve causar outro modo infinito. Preenchamos agora este quadro geral com os conceitos e exemplos fornecidos por Schmaltz no trecho citado acima.

No nível mais básico há o atributo da extensão. Como sua modificação imediata e infinita, há o movimento-e-repouso. Este é um efeito imanente da extensão. Ele é constituído, como veremos em detalhe a seguir, pelos corpos mais simples como suas partes. Em seguida, o movimento-e-repouso produz outro modo infinito como sua modificação, por uma causalidade imanente. É a forma do universo inteiro. Este modo infinito possui os modos finitos como corpos compostos, concebidos cada um individualmente, como modificações dos corpos mais simples que existem no modo infinito anterior. Entre esses corpos compostos,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

mode must immediately follow (MIM1), which is an IM of M- R, and of which M- R is the IC. MIM1 is itself composed of all finite bodies, including the human body (HB) and the external bodies (such as EB) that are the transeunt causes of the affections (such as AHB) that are finite modes (FMs) of HB (but which, as we know, do not derive solely from HB as their IC). These affections themselves compose a further mediate infinite mode (MIM2), which is an IM of MIM1 and of which MIM1 is the IC. A further mediate infinite mode must follow from MIM2, which is an IM of MIM2 and of which MIM2 is the IC, "and so on, to infinity" (...).

que são partes do primeiro modo infinito mediato, estão por exemplo o corpo humano e os corpos exteriores. Todos esses corpos juntos, isto é, a forma do universo inteiro, devem ter como efeito imanente um outro modo infinito. Seu conteúdo são as afecções dos corpos compostos do modo infinito anterior, concebidos como suas partes. Um exemplo de parte que compõe o segundo modo infinito mediato seria uma determinada afecção humana, digamos, a alegria. Esta alegria teria modificações próprias, compondo o modo infinito seguinte e assim, infinitamente.

O leitor atento, talvez já tenha detectado algo que consideramos um problema para a posição de Schmaltz. Afinal, tal como os partidários da metafísica de campo, este comentador defende que o modo infinito imediato da extensão é o movimento-e-repouso e que ele possui como seu conteúdo modos finitos – os corpos mais simples. A vantagem da posição dele é que ele não admite que esses modos finitos modifiquem este modo infinito, sendo apenas partes dele. Mais adiante avaliaremos este ponto em mais detalhe. Por ora, cabe perguntar: se Schmaltz possui uma compreensão acerca do movimento-e-repouso, por que não examinamos sua posição antes? Ora, porque, sob este ponto particular, sua posição é a mesma de outro comentador que já estudamos a este respeito:

> Dado o pano de fundo cartesiano, temos razões para seguir Don Garrett ao concluir que "o que Spinoza chama de movimento e repouso 'locais' dos corpos mais simples será tanto consequência como uma medida da força ou quantidade de movimento (e correlativa quantidade de repouso) que pertence a eles e, de fato, os constitui" (1994, p.81). Dessa maneira, os corpos simples servem como "expressões" particulares do poder divino tal como manifestado pelo no modo infinito imediato (ou seja, na força total ou quantidade de) movimento-e-repouso. (SCHMALTZ, 2020, p.221)[281]

Já avaliamos os problemas que esta posição traz. Ela não é capaz de explicar como as forças de movimento e resistência ao movimento podem se seguir da natureza absoluta do atributo da extensão. Além disso, ela não explica nem como esse modo infinito deve estar dividido em regiões para que possa receber essas forças e nem como essas forças poderiam se distribuir diferencialmente sobre ele,

[281] Tradução nossa; no original: Given the Cartesian background, we have reason to follow Don Garrett in concluding that "what Spinoza calls 'local' motion and rest of the simplest bodies will be both the consequence of, and a measure of, the force or quantity of motion (and correlative quantity of rest) that belongs to them and, indeed, constitutes them" (1994: 81). In this way the simplest bodies serve as particular "expressions" of the divine power as manifested in the immediate infinite mode of (that is, total force or quantity of) motion- and- rest.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

de maneira a garantir a heterogeneidade necessária para a possibilidade da causalidade transitiva. Entretanto, tal como anunciamos, Schmaltz apresentará uma leitura mais complexa da relação parte-todo em Spinoza. Talvez, de posse desta compreensão ele possa resolver alguma destas dificuldades. Vejamos.

4.2.5.2
Schmaltz e a mereologia em Spinoza

Quando discutimos a natureza dos modos infinitos, vimos que Spinoza os concebia como divisíveis. Melamed chamou atenção para isso mostrando como a mente é concebida por Spinoza como uma parte do intelecto divino e como o corpo humano é concebido como uma parte da forma do universo inteiro. Isso, entretanto, não explicava por que deveria haver partes nos modos infinitos, mas apenas mostrava que Spinoza assim pensava. Ao tentar justificar esta suposta divisibilidade dos modos infinitos, Melamed recorreu à carta 12, sobre o infinito. Valendo-se desse texto, o comentador argumentava que os dois tipos de infinito para Spinoza poderiam responder por que um era divisível e outro não. Enquanto o infinito da substância, que é infinita por si mesma, é indivisível, o infinito dos modos infinitos, cuja infinitude é derivada de sua causa, só poderia ser divisível quando concebido abstratamente.

Essa concepção abstrata seria tributária de uma percepção inadequada, pela qual algo é concebido como apartado das suas causas. Ora, como vimos, se é apenas por uma concepção inadequada que se pode tomar um modo infinito como divisível, então, de fato, não há razão para considerá-lo desta maneira. Além disso, como também vimos antes, ao tratarmos da noção de substância, Spinoza a concebe como indivisível. Assim, seria preciso mostrar por que os modos infinitos são divisíveis e por que isso não iria de encontro a indivisibilidade divina. Com estas tarefas em mente, já naquele momento de nosso texto, nos valemos dos desenvolvimentos de Schmaltz, que, apesar de não conseguir demonstrar porque os modos infinitos são divisíveis, consegue fornecer um argumento melhor que o de Melamed, mostrando que a sua suposta divisibilidade não conflita com a indivisibilidade de Deus. Após considerar a posição de dois outros autores, que Schmaltz considera inadequadas, ele resume sua postura a respeito da divisibilidade dos modos infinitos assim:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Ainda assim, uma possibilidade não considerada aqui é que o que as partes compõem é um todo modal infinito ao invés de uma extensão substancial infinita. Ademais, a passagem da tese de que a substância extensa é modificada por um todo modal infinito composto de partes modais finitas para a conclusão de que essa substância é ela mesma composta de tais partes poderia ser bloqueada pela restrição da relação de composição a partes e todos do mesmo tipo. Segundo uma tal restrição, todos substanciais podem ser compostos apenas de partes substanciais e todos modais apenas de partes modais. Nos termos dessa concepção, a queixa de Spinoza sobre a concepção da quantidade pela imaginação é que a imaginação concebe falsamente a quantidade, um todo modal, como se fosse composto por partes substanciais. O que esse princípio não requer, entretanto, é que a substância extensa não possa ser modificada por uma quantidade divisível infinita. (SCHMALTZ, 2020, p.240-241)[282]

Concordamos com a conclusão de Schmaltz, apesar de encontrarmos um erro em seu argumento. Vamos por partes. O que está correto em sua posição é que, de fato, a divisibilidade de um modo infinito, ou melhor, de um modo qualquer, não atenta contra a indivisibilidade da substância. Argumentamos a partir desta perspectiva contra a abordagem da divisibilidade dos modos infinitos por Melamed. Entretanto, não acreditamos nem que seja bem fundada a restrição de que "todos só podem ser compostos de partes do mesmo tipo", nem que isso seria preciso para mostrar a compatibilidade entre a indivisibilidade da substância e a suposta divisibilidade dos modos infinitos, ou de quaisquer modos.

Schmaltz argumenta corretamente que Deus é indivisível. Sua restrição de que substâncias só poderiam ter partes substanciais, portanto, é no melhor dos casos uma verdade sem objeto, já que a noção de parte substancial é contraditória. Afinal, a parte poderia ser concebida pelo seu todo, mas a substância só pode ser concebida por si mesma. O que garante que a divisibilidade dos modos não implique na divisibilidade da substância é que os modos não são a própria substância, mas seus modos, isto é, diferem dela tanto em essência como em existência. Atribuir um predicado ao sujeito só porque ele cabe à sua afecção seria incorrer na falácia *secundum quid ad simpliciter*, apresentada por Douglas, para defender Spinoza das

[282] Tradução nossa; no original: Yet an overlooked possibility here is that what the parts compose is an infinite modal whole rather than an infinite substantial extension. Moreover, the move from the claim that extended substance is modified by an infinite modal whole composed of finite modal parts to the conclusion that this substance itself is composed of such parts could be blocked by the restriction of the composition relation to parts and wholes that are of the same type. According to such a restriction, substantial wholes could be composed only of substantial parts, and modal wholes only of modal parts. In terms of this conception, the complaint in Spinoza about the conception of quantity by the imagination is that the imagination falsely conceives of quantity, a modal whole, as if it is composed of substantial parts. What this principle does not require, however, is that extended substance cannot be modified by a modally divisible infinite quantity.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

acusações de Bayle. Como vimos, os modos são sujeitos de suas próprias propriedades, de maneira que não é preciso dizer de Deus tudo o que dizemos deles.

Assim, neste ponto nos alinhamos à conclusão de Schmaltz de que a divisibilidade dos modos não destruiria a indivisibilidade divina. Basta que compreendamos com o comentador que as partes de modos também serão modos e não substâncias. Entretanto, fazemos isso por motivos diversos daqueles apresentados por Schmaltz. Isso, contudo, não exaure sua contribuição à compreensão das relações parte-todo para Spinoza. Como anunciamos no início desta seção o comentador defende três teses a esse respeito: as relações parte-todo não são redutíveis à relação sujeito-modificação; há um sentido no qual os todos são anteriores às partes que os compõem; e há um sentido no qual os todos são posteriores às partes que os compõem. Vejamos estas teses com mais detalhe.

(i) Irredutibilidade da relação parte-todo à relação sujeito-modificação

> Sabemos que Spinoza permite que partes que compõem um corpo humano possam existir separadas deste corpo, assim como as partes componentes de qualquer indivíduo corpóreo finito podem existir separadas deste indivíduo. Entretanto, ele nunca sugere que as afecções dessas partes possam existir separadas das partes assim afetadas. Nesse sentido, a relação das afecções às partes que elas afetam é mais similar à relação de modo a substância do que é a relação de parte a todo. (SCHMALTZ, 2020, p.260)[283]

Aqui, encontramos um argumento correto que mostra como se trata de duas relações diferentes. Como Spinoza demonstra na "pequena física", aquilo que caracteriza a forma de um determinado corpo não são as partes que o compõem, mas sua proporção singular de movimento e repouso. As partes, portanto, podem deixar de compor um corpo e passar a compor outros, sem prejuízo para a continuação da existência desse corpo.[284] Entretanto, como argumentamos extensamente quando tratamos da natureza dos modos[285], ser um modo de algo é inerir neste algo, portanto, existir nele e não separado dele. Portanto, a relação parte-

[283] Tradução nossa; no original: We know that Spinoza allows that the parts that compose a human body can exist apart from that body, just as the component parts of any finite bodily individual can exist apart from that individual. However, he never suggests that the affections of those parts can exist apart from the parts so affected. In this sense the relation of the affections to the parts they affect is more similar to the relation of mode to substance than it is to the relation of part to whole.
[284] "Se alguns dos corpos que compõem um corpo – ou seja, um indivíduo composto de vários corpos – dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, tal como era antes, sem qualquer mudança de forma" (EII prop.13 lem.4).
[285] Cf. em 2.3.1.3.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

todo não é a mesma que a relação sujeito-modificação. Isso é um resultado importante, pois permite compreender que, de fato, a proposição 21 da parte I impede que haja modos finitos modificando um modo infinito. Entretanto, se for possível que haja partes num modo infinito, talvez pudéssemos explicar como pode se justificar a finitude.[286] Examinemos, então, a segunda tese mereológica defendida por Schmaltz.

(ii) Há um sentido no qual os todos são posteriores às partes que os compõem

> Enquanto até as partes corporais podem ser consideradas como tendo um tipo distintivo de esforço que pode ser compreendido por meio apenas de sua natureza, e do qual portanto elas são a causa adequada, elas podem ser consideradas como todos e não apenas como partes de um todo maior. E de fato, qualquer efeito do qual a força interna que regula o movimento e repouso de uma parte corpórea finita é uma causa adequada deriva daquela parte considerada apenas em si mesma, como um todo, e não considerada como parte de um todo maior. Isso nos dá um sentido no qual as partes de um todo podem ser anteriores em natureza e conhecimento em relação aos todos que elas compõem, tal como o princípio mereológico de Spinoza demanda. (SCHMALTZ, 2020, p.255)[287]

Encontramos neste trecho uma argumentação clara e correta de porque devemos considerar que as partes podem ser anteriores ao todo para Spinoza. De fato, se as partes fossem apenas posteriores, elas deveriam ser apenas passivas, sem consistência interna. Entretanto, quando as consideramos como causas adequadas, vemos que elas produzem efeitos que podem ser compreendidos apenas por elas e que, portanto, não derivam da natureza das partes à sua volta. Nesse sentido, quando um modo finito é ativo, isto é, quando é causa adequada, ele deve ser concebido como uma totalidade a título próprio, sem depender dos demais modos finitos com os quais ele compartilha o modo infinito no qual está.

Esse resultado vai ao encontro do que vimos antes para determinar a irredutibilidade entre as relações de parte-todo e sujeito-modificação. Afinal, se as

[286] "Tal como indiquei (...) modos finitos devem ser concebidos como partes de modos infinitos ao invés de modos deles" (SCHMALTZ, 2020, p.217). Tradução nossa; no original: As I have indicated (...), finite modes are to be conceived as parts of infinite modes rather than as modes of them.

[287] Tradução nossa; no original: Insofar as even bodily parts can be considered as having a distinctive sort of striving that can be understood through their nature alone, and of which they are thus the adequate cause, they can be considered as wholes and not simply as parts of a greater whole. And indeed, any effect of which the internal force that regulates the motion and rest of a finite bodily part is an adequate cause derives from that part considered just in itself, as a whole, and not considered as part of a greater whole. This gives us a sense in which the parts of a whole can be prior in nature and knowledge to the wholes they compose, as Spinoza's mereological principle requires.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

partes podem ser concebidas como separadas de um todo, é porque elas mesmas possuem uma consistência interna que não depende deste todo. Assim, a separabilidade das partes de seus todos é um corolário de sua independência. Esta, por sua vez, se segue do fato de que a natureza do todo que compõem não é dada pelas partes, tomadas em si mesmas, mas sim, pelas relações que elas estabelecem entre si. Entretanto, há certas totalidades na filosofia de Spinoza que não podem ser separadas de suas partes. Compreender isto nos levará à terceira tese mereológica de Schmaltz.

(iii) Há um sentido no qual os todos são anteriores às partes que os compõem

> Em todo caso, a carta a Oldenburg fornece uma razão particularmente forte para levarmos a sério essas restrições no princípio mereológico da prioridade de partes a todos. Pois a indicação clara na carta é que partes, enquanto compõem um todo, devem ser concebidas em termos da natureza deste todo, e, nesse sentido, serem posteriores a ele. Assim, com respeito ao exemplo do sangue, Spinoza diz a Oldenburg que "todas as partes são controladas [*moderantur*] pela natureza universal do sangue e são compelidas [*coguntur*] à acomodação mútua, tal como requer a natureza universal do sangue, para concordarem entre si de uma maneira definida [*certa ratione*]" (...). Aqui as partes (enquanto partes, Spinoza adicionaria) devem ser concebidas em termos da "natureza universal do todo", e portanto devem ser ontologicamente posteriores a este último. (SCHMALTZ, 2020, p.242)[288]

Vimos antes que, na medida em que as partes podem ser ditas ativas, elas devem ser compreendidas como anteriores aos todos que compõem. Agora, vemos a tese complementar. Ou seja, na medida em que são passivas, na medida em que as partes são controladas e compelidas pela natureza do todo no qual estão inseridas, elas devem se acomodar mutuamente, seguindo a natureza universal deste todo.

Enquanto compõem um todo, as partes sofrem as ações transitivas de outras partes. Nesse sentido, seu comportamento não é determinado por elas mesmas apenas, mas pela totalidade do modo infinito no qual estão inseridas e, nesse sentido, podemos dizer que suas naturezas derivam da natureza do todo que elas

[288] Tradução nossa; no original: In any event, the Oldenburg Letter provides particularly strong reason for us to take seriously these restrictions on the mereological principle of the priority of parts to wholes. For the clear indication in this letter is that parts, insofar as they compose a whole, must be conceived in terms of the nature of that whole, and so in this sense must be posterior to it. Thus, with respect to the example of the blood, Spinoza tells Oldenburg that "all the parts are controlled [moderantur] by the universal nature of the blood and compelled [coguntur] to mutual accommodation as the universal nature of the blood requires, so as to agree with one another in a definite way [certa ratione]" (...). Here the parts (quatenus parts, Spinoza would add) must be conceived in terms of the "universal nature of the whole," and therefore must be ontologically posterior to the latter.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

compõem. Isso faria delas, portanto, posteriores aos todos e não anteriores a eles. Ora, mas aí poderia haver dois problemas. Primeiramente: não dissemos que as partes poderiam ser separadas do todo? E, em segundo lugar, isso não está em contradição com o que foi dito anteriormente, a saber: que as partes são anteriores aos todos que compõem? Examinemos uma questão de cada vez.

Para compreendermos em que sentido há partes que não podem se separar do todo que compõem devemos considerar que há um tipo de todo que se diferencia dos modos finitos:

> É importante notar, entretanto, que a independência relativa das partes spinozistas não é exibida no caso da relação dessas partes com o indivíduo infinito. Nós vimos que ele toma essas partes como sendo concebíveis separadas deste indivíduo no que diz respeito aos efeitos dos quais as partes são causas adequadas. Ainda assim, esse fato não requer a possibilidade da existência separada daquele indivíduo. Afinal, não há outro indivíduo fora do indivíduo infinito com o qual as partes poderiam se unir. O indivíduo infinito então conta como uma exceção à regra em Spinoza de que partes são anteriores aos todos que elas compõem no sentido de que elas podem existir separadas desses todos. Como indicado previamente, Spinoza às vezes define um indivíduo corporal de uma maneira que requer que ele seja uma coisa finita. Podemos ver agora alguma razão para isso, na medida em que o indivíduo infinito só pode ser um caso especial de indivíduo. Em particular, em contraste ao caso de corpos finitos individuais, o indivíduo infinito é composto de partes que são inseparáveis dele. (SCHMALTZ, 2020, p.258-259)[289]

De fato, se os modos infinitos pudessem ter partes, suas partes não poderiam se separar deles. Nesse sentido, elas não poderiam se separar umas das outras. Com isso, estariam sempre interagindo umas com as outras e sendo compelidas e controladas por essa interação. Vemos, portanto, que nem todas as partes podem se separar de seus todos. Isso só é possível quando a totalidade em questão é um modo finito. Assim, a parte que uma vez lhe pertenceu pode se unir a outros modos finitos. Mas isso não gera uma contradição? Afinal, as partes são anteriores ou posteriores ao todo que elas compõem?

[289]Tradução nossa; no original: It is important to note, however, that the relative independence of Spinozistic parts is not exhibited in the case of the relation of these parts to the Infinite Individual. We have seen that he does take these parts to be conceivable apart from this individual with respect to effects of which the parts are adequate causes. Yet this fact cannot require the possibility of existence apart from that individual. After all, there is no other individual outside of the Infinite Individual with which the parts could unite. The Infinite Individual thus counts as an exception to the rule in Spinoza that parts are prior to the wholes they compose in the sense that they can exist apart from those wholes. As indicated previously, Spinoza sometimes defines a bodily individual in a manner that requires that it be a finite thing. We can now see some reason for this insofar as the Infinite Individual can be only a special case of an individual. In particular, in contrast to the case of finite bodily individuals, the Infinite Individual is composed of parts that are inseparable from it.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Não há contradição aí pois as partes são consideradas como posteriores na medida em que o todo de referência é um modo infinito. Entretanto, são consideradas anteriores quando o todo de referência é um modo finito. Portanto, dependendo do todo ao qual nos referimos, pode ser que a parte seja posterior ou anterior a ele. Como essas duas relações não podem se dar ao mesmo tempo e no mesmo sentido, não há contradição alguma nisso. Tendo compreendido tudo isto, podemos enfim avaliar em que sentido Schmaltz acredita ter fornecido uma explicação para a existência dos modos finitos no sistema de Spinoza.

4.2.5.3
Sobredeterminação causal dos modos finitos

> Então, há várias maneiras pelas quais as partes são independentes dos todos que elas compõem. Entretanto, não há nada análogo no caso da relação entre modos corporais e substância. Como sabemos, modos são por definição "aquilo que existe em outra coisa por meio da qual também é concebido" (EIdef5 (...)), e apenas a substância pode ser "concebida por si mesma" e então ser aquilo "cujo conceito não requer o conceito de outra coisa, do qual deve ser formado". (EIdef3 (...)). O conceito de qualquer modo sempre demandará o conceito da substância que ele modifica, com relação a qualquer de seus efeitos. Enquanto partes corporais também são modos, elas podem, como Spinoza diz a Oldenburg, "nem serem nem serem concebidas" sem a substância extensa. Mas consideradas como partes de um todo, esses modos podem existir sem estarem unidos aos outros indivíduos finitos que eles compõem, e eles podem ser concebidos como separados dos todos que eles compõem, até mesmo incluindo o indivíduo infinito. É nesse sentido que Spinoza pode dizer que uma parte corporal finita tem uma relação mais íntima com a substância extensa do que a que ela tem com qualquer todo que ela componha. (SCHMALTZ, 2020, p.259-260)[290]

Schmaltz apresenta, de fato, um ganho muito importante com relação às posições anteriores. Como vemos aqui, ele considera que os modos finitos devem ser considerados em dois sentidos: enquanto partes que padecem e enquanto totalidades que agem. Nesse sentido, ele atribui tanto um papel à causalidade

[290] Tradução nossa; no original: Thus, there are various ways in which the parts are independent of the wholes they compose. However, there is nothing analogous in the case of the relations of bodily modes to extended substance. As we know, modes are by definition "that which is in another through which it is also conceived" (E Idef5, G II.45), and only substance can be "conceived through itself" and thus be that "whose concept does not require the concept of another thing, from which it must be formed" (E Idef3, G II.45). The concept of any mode will always require the concept of the substance it modifies, with respect to any of its effects. Insofar as bodily parts are also modes, they can, as Spinoza tells Oldenburg, "neither be nor be conceived" without extended substance. But considered as parts of a whole, these modes can exist without being united to the other finite individuals they compose, and they can be conceived apart from the wholes they compose, up to and including the Infinite Individual. It is in this sense that Spinoza can say that a finite bodily part has a more intimate relation to extended substance than it has to any whole it composes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

transitiva, quanto à causalidade imanente em sua produção. Na medida em que são passivos, os modos finitos devem ser compreendidos como partes do modo infinito que integram. Nesse caso, são produtos de interações transitivas e experimentam afetos passivos e ideias inadequadas. Por outro lado, os modos finitos devem ser tomados como totalidades a título próprio, possuindo uma consistência interna. Isso permitiria a eles possuírem conhecimento adequado e serem causas adequadas de algumas de suas afecções. Uma das objeções que levantamos contra as interpretações de Giancotti e Lennox, portanto, não se sustenta contra Schmaltz. Referimo-nos aqui, àquela que produzia um dilema entre a existência do finito e a possibilidade de que ele possuísse um conhecimento adequado. Afinal, como estes autores compreendiam os modos finitos como sendo modificações do modo infinito no qual estariam, eles só poderiam vê-los como causados por uma causalidade transitiva. Esta, além de ser em última instância injustificada, ainda condenava os modos finitos a um ser inteiramente passivo, sem a consistência interna requerida para serem causas adequadas. Portanto, em suas leituras os modos finitos estavam incapacitados de alcançar qualquer conhecimento do segundo ou terceiro gêneros.

Diremos, portanto, que a posição de Schmaltz pode ser compreendida como uma sobredeterminação causal. Assim como Martin, ele considera que a compreensão plena de um modo finito requer dois registros causais. Um transitivo, pelo qual ele é passivo e interage com outras partes finitas. Outro imanente, pelo qual ele é ativo e se conecta a Deus, além de originar outros modos finitos como suas próprias afecções. Entretanto, ao se aproximar de Martin, Schmaltz não alcança apenas suas virtudes, mas também seus vícios. Antes que possamos avaliar a posição desse autor desde nosso ponto de vista, avaliemos as objeções que ele mesmo se faz e às quais pretende ter sido capaz de responder.

4.2.5.4
Objeções consideradas por Schmaltz

A primeira objeção considerada por Schmaltz refere à proposição 21 da parte I.[291] Segundo esta proposição, tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo divino deve ser eterno e infinito. Mas, como vimos no trecho anterior, o comentador parece defender que os modos finitos, concebidos como partes de um

[291] "*Proposição 21*. Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito." (EI prop.21)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

modo infinito, se seguem de Deus como sua causa imanente. Vejamos como ele pretende equacionar este ponto.

> Lembrem-se de seu argumento [de Spinoza] de que cada coisa que se segue da natureza absoluta do atributo de divino deve ser ela mesma infinita e eterna. Entretanto, nós já encontramos evidência considerável de uma distinção em Spinoza entre duas maneiras diferentes pelas quais modos podem se seguir diretamente de Deus. Há a derivação de Deus "enquanto ele é infinito". Isso pertence especificamente aos modos infinitos, os quais não podem ser limitados por outra coisa de mesma natureza, e então precisam ser infinitos e eternos (na duração). Entretanto, Spinoza indica claramente e repetitivamente que modos podem se seguir de Deus "enquanto ele constitui a natureza de" um modo finito particular. Esse tipo de derivação serve para explicar por que não há restrição interna à ação daquele modo. Então, por exemplo, Spinoza enfatiza que o *conatus* de alguma coisa singular que pertence a Deus, enquanto ele constitui a essência dessa coisa, envolve um tempo "indefinido" ao invés de limitado (EIIIp8 (...)). Essa propriedade da coisa é, no entanto, consistente com a limitação pelas coisas externas que expressam a mesma natureza de um atributo, a qual por que não pode ser dita se seguir de Deus enquanto ele é infinito, e então não pode ser dito ser ela mesma infinita e eterna (na duração). (...) Em contraste, eu mantenho que é apenas precisamente essa entidade espaço-temporal que é concebida como derivando diretamente de Deus, embora apenas com relação aos efeitos dos quais ela é a causa adequada. (SCHMALTZ, 2020, p.257)[292]

A estratégia de Schmaltz neste ponto é semelhante àquela de Martin, a qual avaliamos na seção anterior. Os modos finitos devem ser ditos derivarem de Deus imanentemente, com respeito às suas afecções adequadas. Já as paixões são produto das interações transitivas com outros modos finitos no mesmo nível. Esta dupla causalidade na produção dos modos finitos pode fazer deles partes de um modo infinito, enquanto submetidos às paixões. Nesse sentido, elas são partes de uma mesma entidade infinita, que se segue de uma só vez, eternamente de Deus ou de um modo infinito, respeitando a restrição imposta pela proposição 21 da parte I.

[292] Tradução nossa; no original: For recall his argument that anything that follows from the absolute nature of a divine attribute must itself be infinite and eternal.66 However, we have already encountered considerable evidence of a distinction in Spinoza between two different ways in which modes can follow directly from God. There is the derivation from God "insofar as he is infinite." This pertains specifically to the infinite modes, which cannot be limited by something else of the same nature, and so must be infinite and (durationally) eternal. However, Spinoza clearly and repeatedly indicates that modes can follow from God "insofar as he constitutes the nature of " a particular finite mode. This sort of derivation serves to explain why there is no internal constraint on the action of that mode. Thus, for instance, Spinoza emphasizes that the conatus of some singular thing that pertains to God insofar as he constitutes the essence of that thing involves an "indefinite" rather than limited time (E IIIpp8 (...)). This feature of the thing is nonetheless consistent with limitation by external things that express the same nature of an attribute, which is why it cannot be said to follow from God insofar as he is infinite, and so cannot be said to be itself infinite and (durationally) eternal.
(...) In contrast, I hold that it is precisely the spatio- temporal entity that is conceived to derive directly from God, though only with respect to effects of which it is the adequate cause (...).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Entretanto, enquanto se diz que Deus é causa de uma coisa finita enquanto modificado por outra coisa finita, se pode explicar como os modos finitos teriam consistência interna, derivando de outros modos finitos, de modos infinitos anteriores, como suas afecções, sendo imanentes a eles. Se Schmaltz pudesse levar este procedimento ao infinito – nas duas direções possíveis — deveríamos admitir que ele teria respondido à altura da objeção que fez a si mesmo. Contudo, isso não seria possível.

Dizemos que este procedimento tem duas direções pois nos referimos, de um lado, à direção de um modo finito à sua causa imanente, neste contexto um modo finito, parte um modo infinito num nível de mediação anterior, e, de outro, à direção de outro modo finito como seu efeito, num modo infinito num nível de mediação posterior. Ora, de fato, é possível conceber que cada modo finito deva ter um efeito e que isso deve se dar infinitamente. Já, na direção da causa, isso deve parar numa causa primeira, a saber: Deus, ou, neste caso, o atributo da extensão.

Ora, se a única maneira de um modo finito ter consistência interna é derivar de outro modo finito como seu efeito imanente, como explicar que os corpos mais simples derivem diretamente de Deus? A estrutura do raciocínio de Schmaltz pareceria demandar uma de duas opções. Ou haveria partes em Deus, ou os modos finitos do movimento-e-repouso não possuiriam consistência interna. Ora, como o próprio comentador admite e já o mostramos, Deus não pode ter quaisquer partes. Portanto, se era esta a maneira de justificar as modificações finitas, não poderemos justificá-las. Devemos admitir então que os corpos mais simples não possuem consistência interna?

Ora, como vimos, esta consistência interna seria o que permite com que algo não seja considerado como mero sujeito de paixões e produto de uma causalidade transitiva. Desta maneira, se os corpos mais simples não a possuem, devem ser efeitos apenas de outros modos finitos no mesmo nível, isto é, no movimento-e-repouso. Isso, entretanto, tem duas consequências nocivas. Primeiramente que neste caso, eles perderiam qualquer conexão direta a Deus. Assim, a linha que uniria cada modo finito em qualquer ponto da cadeia infinita de modos infinitos a Deus encontraria uma ruptura no último degrau. Afinal, eles não poderiam ser ditos, individualmente, derivar de Deus. Além disso, mais uma vez, a finitude apareceria como sem explicação. Por que deve haver partes no movimento-e-repouso? Ao que parece, a explicação de Schmaltz é que as partes são efeitos de outras partes. Ora,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

ainda que isso fosse verdade, não nos foi apresentada qualquer razão para que o movimento-e-repouso tivesse partes, para começar.

Além disso, tal como avaliamos antes, qualquer divisão em regiões, ou partes, seria arbitrária e não poderia ser justificada por sua suposta causa: a natureza absoluta do atributo, afinal, trata-se de partes do movimento-e-repouso concebido como modo imediato. Além disso, mesmo que esta divisão arbitrária e sem causa fosse possível, dever-se-ia ainda explicar como as forças de movimento e resistência ao movimento se distribuiriam desigualmente entre essas partes ou regiões. Tudo isso permanece como uma ruptura indelével com o princípio de razão suficiente. Ora, se não há justificativa para que seja assim e, se há justificativa para que não seja – a natureza simples do atributo – então não deve ser.

Esses, porém, não são os únicos problemas da interpretação de Schmaltz. Como vimos pelo trecho acima – e, de fato, como é requerido para que ele considere todos os modos infinitos como contendo partes mutáveis – o autor entende a eternidade dos modos infinitos como sempiternidade. Ora, já mostramos, com auxílio de Jaquet[293], que os modos infinitos devem ser tão eternos quanto Deus. Portanto, se a duração deve existir no interior de um modo infinito, isso pareceria ir de encontro à sua eternidade, tal como concebida por Spinoza como algo derivado da necessidade divina e sem qualquer relação com a duração.

A posição de Schmaltz, portanto, como já havíamos antecipado, não pode responder ao questionamento de Tschirnhaus. Além disso, como já era de se supor, ao comungar com a interpretação de Garrett da noção de movimento-e-repouso, está sujeita às mesmas críticas que ele. A proposição 21, entretanto, não é a única objeção considerada por Schmaltz. Ele imagina uma discussão com Bayle. Neste diálogo chegamos até uma tréplica do crítico. O comentador pretende ser capaz de responder a todas essas questões. Vejamos como ele se sai.

> Com respeito à crítica de Bayle a Spinoza, a questão mais premente era se nós podemos reconciliar o monismo material de Spinoza com sua tese da natureza como um todo modal composto de modos finitos como suas partes. Evidentemente, em um nível, essas visões eram obviamente compatíveis. Os indivíduos finitos compõem um todo modal, e então não compõem a própria substância extensa. Novamente, a última é absolutamente indivisível e então não pode ser composta nem de partes substanciais nem de partes modais. Mas o desafio de Bayle a Spinoza era explicar precisamente como a indivisibilidade da substância extensa é relacionada aos indivíduos corporais finitos e ao indivíduo infinito que eles compõem. Uma resposta

[293] Cf. em 2.3.2.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> inicial é que aqui há uma relação causal/conceitual: a natureza do indivíduo infinito é causada por/ concebida por meio da natureza da substância extensa (por meio da natureza do movimento-e-repouso), e as naturezas dos indivíduos finitos (concebidos como partes de um todo infinito) são causadas por/ concebidas por meio da natureza deste indivíduo infinito. Isso é uma reflexão do tipo de mereologia de cima para baixo que encontro em Spinoza. (SCHMALTZ, 2020, p.263)[294]

De fato, como já mostramos, a divisibilidade dos modos, finitos ou infinitos, não atenta contra a indivisibilidade da substância. Dessa maneira, se a crítica de Bayle era que os modos terem partes tornaria a substância divisível, então ela não se sustenta. Schmaltz então, formula a questão que atribui ao crítico de maneira mais forte. Qual a relação *precisa* entre substância e indivíduos corporais finitos? Neste ponto, o comentador responde que eles devem ser causados por/concebidos por ela, pela mediação de seu modo infinito imediato o movimento-e-repouso. Ora, por mais que esta resposta esteja afim aos princípios defendidos por Spinoza, ela não é suficientemente *precisa*. Já mostramos que não se pode determinar a definição adequada de movimento-e-repouso e com isso, não podemos sequer assegurar que ele seja o modo infinito imediato. Além disso, que Deus seja a causa de tudo implica que ele deve ser a causa dos modos finitos, se eles existirem, mas *como, precisamente,* isso deveria ser o caso, até agora não foi explicado e, na verdade, parecemos ter razões para acreditar que não poderia sê-lo. A resposta de Schmaltz, portanto, nos parece insuficiente neste ponto. Examinemos a réplica suposta pelo comentador e sua resposta a ela.

> A questão específica de como alguma coisa que não possui extensão verdadeiramente divisível poderia causar uma tal extensão parece ter alguma força, dado o que o próprio Spinoza diz. Afinal, Spinoza afirma na primeira parte da *Ética* que "se duas coisas nada têm em comum uma com a outra, uma delas não pode ser causa da outra" (EIp3(...)). O fato de que Deus como uma substância indivisível não possui a extensão divisível de seus modos não mostra que ele não tem nada em comum com esses modos, e então não pode ser causa deles? (...) O que é crucial aqui para a definição de corpo como "um modo que expressa a essência de Deus de uma

[294] Tradução nossa; no original: With respect to Bayle's critique of Spinoza, the most pressing question was whether we can reconcile Spinoza's material monism with his claim that nature as a modal whole is composed of finite bodily individuals as its parts. Of course, on one level these views are obviously compatible. The finite individuals compose a modal whole, and thus not extended substance itself. Again, the latter is absolutely indivisible and thus cannot be composed of either substantial or modal parts. But Bayle's challenge to Spinoza is to explain precisely how the absolutely indivisible extended substance is related to the finite bodily individuals and to the Infinite Individual they compose. An initial response here is that there is a causal/ conceptual relation: the nature of the Infinite Individual is caused by/ conceived through the nature of extended substance (by way of the nature of motion- and- rest), and the natures of the finite bodily individuals (conceived as parts of an infinite whole) are caused by/ conceived through the nature of this Infinite Individual. This is a reflection of the sort of top-down mereology that I find in Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> maneira definida e determinada enquanto ele é concebido como uma coisa extensa". (EIIdef1(...)). Então, tal como Spinoza vê, a extensão divisível de modos pode ser concebida por meio da extensão indivisível de Deus. Então, causa e efeito têm, afinal, de ter alguma coisa em comum, e o problema bayleano da causação é eliminado. (SCHMALTZ, 2020, p.263-264)[295]

Neste ponto, julgamos que a resposta de Schmaltz é correta. O que está mal formulado aí é a pergunta. De fato, Spinoza admite e inclusive precisa que Deus seja distinto de seus efeitos tanto em essência quanto em existência. Entretanto, sempre haverá algo de comum entre eles. Pois, como vimos, pela tese da univocidade, a potência divina, seu ser, é o mesmo para tudo o que existe. Além disso, considerando como esse ser se apresenta formalmente em cada atributo, sabemos que esta forma deve ser comum ao atributo e a tudo que dele se segue. Portanto, o ponto de fragilidade do sistema de Spinoza não está aí. É plenamente justificado que a substância tenha algo em comum com seus modos. É sua potência, suas formas comuns, enfim, seu próprio ser, que ela compartilha com eles. Isso, entretanto, não encerra os questionamentos imaginados por Schmaltz a partir de Bayle. Avaliemos o último deles.

> Ainda em nome de Bayle, poderíamos pressionar mais: por que manter que a extensão divisível deve ser concebida por meio da extensão indivisível? (...) É precisamente neste ponto, eu penso, que precisamos levar a sério a "ontologia da potência" de Spinoza. Tal como indicam suas respostas a Tschirnhaus, a substância extensa deve ser compreendida não como o sujeito último a receber todas as propriedades, mas ao invés disso, como a fonte última de atividade no mundo material. Igualmente, modos materiais devem ser concebidos não como propriedades que um sujeito recebe, mas antes como "expressões" do poder divino tal como exibido no mundo material. Anteriormente eu argumentei que a concepção de Spinoza dos modos mantém uma conexão à noção de inerência, tal como indicado talvez mais claramente por sua insistência de que Deus é uma causa imanente. Entretanto, para ele a inerência material deve ser entendida não – como em Descartes – em termos de uma determinação de uma parte substancial tridimensional de quantidade por um modo bidimensional da extensão, mas antes como "uma expressão certa e determinada" do poder de Deus enquanto coisa extensa. Já que este tipo de expressão não é infinita por sua própria natureza, ele não pode ser composto

[295] Tradução nossa; no original: The particular question of how something that lacks actual divisible extension could cause such an extension might seem to have some force, given what Spinoza himself says. After all, Spinoza claims in the first part of the Ethics that "if things have nothing in common with one another, one of them cannot be the cause of the other" (E Ip3, G II.47). Doesn't the fact that God as indivisible extended substance lacks the divisible extension of his modes show that he has nothing in common with these modes, and so cannot be the cause of them? (...) What is crucial here to the definition of body as "a mode that in a certain and determinate way expresses God's essence insofar as he is considered as an extended thing" (E IIdef1, G II.84). So as Spinoza sees it, the divisible extension of modes must be conceived through the indivisible extension of God. Thus, cause and effect do have something in common after all, and the Bayleian problem of causation is eliminated.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> de partes com esta propriedade: tudo nele deve "pertencer à natureza da substância corporal", como Spinoza diz a Oldenburg, e então nenhuma parte poderá ser distinguida nele. (SCHMALTZ, 2020, p.264-265)[296]

Aqui vemos Schmaltz endereçar precisamente uma das questões que retiramos de nosso polimento das colocações de Tschirnhaus. Afinal, aparece como uma das condições da finitude que haja uma extensão divisível. Além disso, como tudo se origina em Deus, que é indivisível, é uma derivação do divisível a partir do indivisível que precisamos para mostrar que a finitude é possível. Entretanto, como já demonstramos, a indivisibilidade e simplicidade divinas parecem fluir completamente para toda a infinidade de seus modos infinitos. A forma pela qual Schmaltz pretende prevenir isso aqui é mais uma vez remetendo ao suposto princípio de que todos devem possuir partes da mesma natureza que eles. Assim, a substância teria partes substanciais, e os modos partes modais. Entretanto, como é impossível para a substância ter quaisquer partes, isso não atentaria contra a sua indivisibilidade. Já, os modos poderiam ter partes modais e isso, mais uma vez, não atentaria contra a divisibilidade da substância.

Ora, de que os modos não possam ter partes substanciais e de que, se eles tivessem partes modais isso não implicaria a divisibilidade de Deus, não se segue que os modos sejam divisíveis. É certo que Spinoza os concebia assim, entretanto, isso é insuficiente para demonstrar que este seja o caso. Além disso, como já afirmamos outras vezes, se não há razão para que alguma coisa ocorra, então, é impossível que ela ocorra, como atesta o princípio de razão suficiente, claramente expresso no axioma 3 da parte I[297]. Devemos, portanto, concluir que, apesar de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[296] Tradução nossa; no original: Yet on Bayle's behalf, let's press further: why hold that divisible extension must be conceived through indivisible extension? (...) It is at just this point, I think, that we need to take Spinoza's "power ontology" seriously. As his remarks to Tschirnhaus indicate, extended substance is to be conceived not as the ultimate receptive subject of properties, but rather as the ultimate source of activity in the material world.79 Likewise, material modes are to be conceived not as properties that a subject receives, but rather as "expressions" of divine power as exhibited in the material world. Previously I have argued that Spinoza's conception of modes retains a connection to the notion of inherence, as indicated perhaps most clearly by his insistence that God is an immanent cause.80 However, for him material inherence is to be understood not— as in the case of Descartes— in terms of the determination of a three- dimensional substantial part of quantity by a two- dimensional mode of extension, but rather as a "certain and determinate expression" of God's power as an extended thing. Since this sort of expression is not infinite by its very nature, it can be composed of parts that have their own independent natures. But since God's own material power— what is itself expressed by all material modes— is infinite by its very nature, it cannot be composed of such parts: everything in it "must pertain to the nature of corporeal substance," as Spinoza tells Oldenburg, and so no parts can be distinguished in it.

[297] "De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito." (EI ax.3)

complexificar nosso conhecimento a respeito das relações mereológicas no sistema de Spinoza, as afirmações de Schmaltz não foram suficientes para responder às questões propostas a partir de Tschirnhaus.

Deixar sem resposta o questionamento de Tschirnhaus, porém, não é o único problema da concepção de Schmaltz. Vejamos, portanto, a quais outras críticas ela está sujeita, para que possamos reter dela apenas o que há de valor para uma compreensão adequada do sistema de Spinoza.

4.2.5.5
Problemas para a concepção de Schmaltz

Talvez o leitor atento já tenha percebido que há dois elementos fundamentais de nossa compreensão do sistema da *Ética* que estão ausentes da compreensão de Schmaltz. Na verdade, são dois elementos que acreditamos serem dois nomes diferentes para as mesmas realidades. Referimo-nos aqui às leis naturais e às essências formais. Tal como temos defendido ao longo deste trabalho, eles devem ser identificados aos modos infinitos. Essa identificação, entretanto, não seria possível do ponto de vista de Schmaltz. Afinal, como vimos a posição desse autor implica que todos os modos infinitos sejam concebidos como contendo modificações finitas na duração. O imediato conteria os corpos mais simples, o primeiro mediato os corpos compostos como afecções dos primeiros, o segundo as afecções dos anteriores e assim até o infinito. Que lugar resta para as essências formais e para as leis naturais? Schmaltz está ciente de que há outros comentadores que defendem que as essências formais sejam modos infinitos e também que há aqueles que defendam que as leis naturais sejam modos infinitos. Portanto, este autor apresenta em duas notas de rodapé distintas, dois argumentos, destinados, cada um, a contra-argumentar a cada uma dessas duas teses que defendemos. Vejamos se os argumentos são suficientes para demonstrar um erro em nossa leitura. Comecemos pelo argumento referente à identificação dos modos infinitos às leis naturais.

> Eu tomo o fato de que modos infinitos da extensão devem ser propriedades concretas do mundo material como estando em alguma tensão com a opinião, popular na literatura, de que leis da natureza são modos infinitos. Uma tal visão deriva primariamente de Curley(...). Aqui estou inclinado ao julgamento de Gabbey de que a identificação de modos infinitos com leis da natureza é um “erro categorial” na

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> medida em que, por exemplo, "as leis do movimento e repouso não podem ser o movimento e repouso" (...). (SCHMALTZ, 2020, p.212)[298]

O argumento de Schmaltz acredita que leis naturais não podem ser concretas e, com isso, rejeita a possibilidade de que elas sejam identificadas a modos infinitos. Ora, concordamos com o comentador que modos infinitos são seres concretos. Portanto, se leis naturais fossem entidades abstratas, elas deveriam diferir deles. Entretanto, demonstramos que os modos infinitos são simples e concretos. Isso é o que se deduz do fato de se seguirem de maneira imanente da natureza absoluta de Deus ou de algo que se segue imanentemente dessa natureza. Eles são, portanto, concretos. Que se identifiquem às leis da natureza se dá pelo fato de serem compreendidos como essências formais por Spinoza. De acordo com nossa leitura, os modos infinitos atuam como leis da natureza na medida em que determinam os comportamentos dos modos dos quais são essências. Devemos lembrar, todavia, que as próprias leis naturais, enquanto modos infinitos, não agem sobre os modos finitos. Entretanto, suas instâncias finitas, as noções comuns, têm tanto um papel no conhecimento que podemos alcançar, segundo Spinoza, quanto na determinação de nossas ações. Como elas são idênticas, dada sua simplicidade, às leis naturais, elas são capazes de desempenhar estes dois papéis: tanto causalmente quanto no conhecimento. Portanto, não tomamos as leis naturais como realidades abstratas e não as identificamos diretamente àquilo sobre o que elas devem legislar. A objeção de Schmaltz neste ponto não atenta contra nossa leitura. Vejamos o que o comentador tem a dizer sobre o outro elemento desta leitura: que os modos infinitos sejam essências formais.

> Eu penso que esse ponto [de que há apenas um modo infinito por nível de mediação] exclui a visão em Garrett(...) de que Spinoza toma as essências formais dos corpos como modos infinitos. Já que esses corpos são "da mesma natureza", parece que eles deveriam limitar-se entre si, mesmo no que diz respeito a suas essências formais. No melhor dos casos, apenas uma coleção infinita dessas essências poderia ser um modo infinito. (SCHMALTZ, 2020, p.217)[299]

---

[298] Tradução nossa; no original: I take the fact that the infinite modes of extension need to be concrete features of the material world to be in some tension with the view, popular in the literature, that laws of nature are infinite modes. Such a view derives primarily from Curley (...). Here I am inclined to Gabbey's judgment that the identification of infinite modes with laws of nature is "a category mistake" insofar as, for instance, "the laws of motion and rest cannot be 'motion and rest' (...).

[299] Tradução nossa; no original: I think this point precludes the view in Garrett 2009 that Spinoza takes the formal essences of bodies to be infinite modes. Since these bodies are "of the same nature," it seems that they would limit each other, even with respect to their formal essences. At best, only the infinite collection of these essences could be an infinite mode.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

O argumento fornecido por Schmaltz aqui, parte mais uma vez de uma premissa com a qual concordamos. Mostramos com Melamed que não pode haver mais de um modo infinito por grau de mediação. A ideia aqui parece ser a seguinte: duas essências formais compartilham a natureza de serem essências formais. Logo, elas devem se limitar entre si. Afinal, segundo a definição de finitude:

> Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (EI def.2)

Entretanto, não se segue disso que as essências formais devam ser finitas. Ora, a definição acima não diz que tudo o que é de mesma natureza que outro deve ser limitado. Pelo contrário, diz que tudo o que é limitado, o é por algo de mesma natureza. Além disso, a mesma natureza aqui não é algo como ser ou não uma essência formal. Como fica evidente pelos exemplos fornecidos por Spinoza, ser de mesma natureza aqui quer dizer compartilhar um mesmo atributo. Apenas o extenso pode limitar o extenso e o mental pode limitar o mental. O atributo da extensão, portanto, compartilha com todos os seus modos a natureza de extenso. Entretanto, daí não se segue que ele seja limitado por nada. Na verdade, ele é infinito em seu gênero.

O argumento de Schmaltz, portanto, não se sustenta. Além disso, o comentador remete à possibilidade de que as essências formais deveriam ser finitas e dividir um mesmo modo infinito, coexistindo num mesmo grau de mediação. Ora, já contra-argumentamos esta ideia em duas outras oportunidades, de maneira que não nos repetiremos aqui. Cabe notar apenas que, mesmo que esta fosse a sua postura, que lugar teria restado para as essências formais em sua interpretação de Spinoza? Como vimos, estas são compreendidas pelo filósofo como eternas, já que explicam a parte eterna da alma e as ideias verdadeiras de modos inexistentes. Entretanto, todos os modos infinitos estão preenchidos por partes finitas na duração segundo a compreensão de Schmaltz. Sua leitura, portanto, acaba por excluir uma dimensão do pensamento de Spinoza e, portanto, não deve ser aceita. O mesmo vale para as leis naturais, que se não podem ser identificadas aos modos sobre os quais legislam e nem podem ser tomadas como modos infinitos, não encontram nenhum

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

espaço no sistema da *Ética*, tal como descrito por Schmaltz, para subsistirem como entes reais a título próprio. Assim, além dos problemas que já apresentamos antes, vemos que a postura de Schmaltz não fornece uma boa abordagem geral da metafísica de Spinoza pois exclui dois de seus temas importantes, as leis naturais e as essências formais.

Como indicamos agora, estes dois elementos são instrumentais também na concepção spinozista do conhecimento. Sobretudo no que diz respeito ao terceiro gênero que é dito se seguir da essência formal de algum atributo de Deus em direção às essências das coisas finitas. Ora, vejamos como Schmaltz compreende esta noção.

> Vimos que coisas finitas podem estar conectadas à natureza absoluta de um atributo divino por meio de serem partes de algum modo infinito que se segue desta natureza ou mediatamente, ou imediatamente. Isso corresponde à providência universal do *Breve Tratado*. Entretanto, a ciência intuitiva demanda uma conexão mais direta na medida em que ela envolve uma progressão imediata a uma ideia adequada da essência de uma coisa partindo da ideia adequada da "essência formal" de um atributo divino. Aqui temos um tipo particular de providência que relaciona a essência de uma coisa diretamente a Deus "enquanto ele constitui" essa essência. (SCHMALTZ, 2020, p.256-257)[300]

Apesar de não usar a expressão "terceiro gênero de conhecimento", é ele que Schmaltz tem em mente quando fala em "ciência intuitiva". Sua concepção desta maneira de conhecer, entretanto, nos parece incorrer em dois problemas fundamentais. Primeiramente que o autor considera que o conhecimento das essências de modos finitos deriva imediatamente do atributo divino. Ora, fosse assim, cada essência deveria ser eterna e infinita. Entretanto, o próprio Schmaltz defende que as essências formais não poderiam ser infinitas. Temos, portanto, uma contradição entre sua concepção de terceiro gênero de conhecimento e a proposição 21 da parte I. Além disso, se o comentador compreende que o conhecimento de qualquer essência deve derivar diretamente do atributo, como se pode explicar, de maneira coerente ao princípio de razão suficiente, que as essências sejam diferentes entre si? Ora, se todas elas possuíssem como causa apenas a natureza do atributo,

[300] Tradução nossa; no original: We have seen that finite things can be connected to the absolute nature of a divine attribute through being parts of some infinite mode that follows from this nature either immediately or mediately. This would correspond to the universal providence of the Korte Verhanderling. However, scientia intuitiva requires a more direct connection insofar as it involves an immediate procession to an adequate idea of the essence of a thing from the adequate idea of the "formal essence" of a divine attribute. Here we have a kind of particular providence that relates the essence of a thing directly to God "insofar as he constitutes" that essence.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

não só deveriam ser todas idênticas entre si, mas deveriam ser todas modos infinitos e imediatos, o que é absurdo.

Vemos, portanto, que ao eliminar as essências formais e as leis naturais do pensamento de Spinoza, Schmaltz perde complexidade em sua análise e com isso, deixa inexplicáveis alguns dos elementos centrais desta filosofia. Assim, mais uma vez, devemos concluir que não devemos adotar sua leitura com relação a esses aspectos.

Para concluir, devemos nos lembrar ainda da crítica elaborada por Koistinen a Spinoza e que também não pôde ser respondida pela leitura de Schmaltz. Mesmo que se compreenda todos os modos infinitos como existindo da duração, nada explica por que o atributo divino não colocaria a duração inteira no ser de uma só vez e o que faria com que ela transcorresse. Além disso, mostramos que não foi possível determinar por que os modos infinitos deveriam se dividir, não foi fornecida uma definição adequada do movimento-e-repouso e não houve solução para os enigmas de como recortar a extensão em regiões ou como distribuir diferencialmente as forças de movimento e resistência ao movimento nas regiões supostamente recortadas. Apesar disso, encontramos em Schmaltz uma compreensão complexa das relações parte-todo em Spinoza e que é capaz de mostrar como seria preciso que tanto a causalidade transitiva quanto a causalidade imanente tivessem um papel em sua filosofia. A partir da causalidade imanente compreenderemos a ação e o conhecimento adequado. A partir da causalidade transitiva compreenderemos a paixão e as ideias inadequadas. Nesse ponto, sua leitura está de acordo a nossa e de acordo à de Martin que apresentamos na seção anterior.

Apesar de ter lançado as bases causais para explicar os gêneros de conhecimento, ao relegar ao não ser as essências formais eternas e as leis da natureza, Schmaltz perde os elementos simples que embasariam a existência de noções comuns e que, portanto, poderiam explicar todo conhecimento adequado. Afinal, o comentador toma todos os modos infinitos como contendo partes finitas na duração. Portanto, não como simples tais como devem ser segundo a natureza dos atributos que os causam e para cumprir os papéis no conhecimento que Spinoza reserva a eles. Assim, mesmo que escape ao problema de Lennox, Giancotti e Morfino, que exaurem os modos finitos na realidade transitiva e com isso excluem sua consistência interna, Schmaltz ainda não pode explicar o conhecimento

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

verdadeiro em Spinoza. A virtude que ele guarda da leitura de Martin nos dava essa esperança, por manter a realidade de dois registros causais distintos e por isso chamamos sua posição de sobredeterminação causal. Ela, conjugada à suposta complexidade dos modos infinitos, porém, exclui a possibilidade de compreender o que sejam as noções comuns e o conhecimento verdadeiro que caberia aos modos finitos.

Ademais, a posição de Martin, que também é a nossa, de que há esses dois registros causais distintos, não é livre de vícios. Se entendemos que Deus não tem partes e só pode ser causa imanente, então por que os modos infinitos que dele se seguem e assim como ele são infinitos, eternos, causas imanentes de outros modos infinitos e eternos, deveriam perder sua indivisibilidade? Por que deveriam ter causas transitivas em seu interior? Isso ainda não foi explicado. Não se pode conectar um registro causal ao outro. Talvez a coexistência das essências formais num mesmo nível obrigasse um modo infinito a dividir-se. Isso explicaria sua divisibilidade, a distribuição diferencial de forças em seu interior e responderia à questão de Tschirnhaus. Vamos, portanto, ao terceiro questionamento que retiramos desse correspondente de Spinoza: por que modos infinitos devem coexistir num mesmo grau de mediação? Ou, dito de outro modo: que necessidade têm as essências formais de se instanciarem na duração?

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.3
Por que as essências formais devem se instanciar na duração?

Até agora, neste capítulo, tratamos das duas primeiras questões que encontramos a partir de Tschirnhaus. Nenhuma delas pôde ser respondida satisfatoriamente. Não foi por falta de tentativas. Para que possamos dar nosso trabalho por encerrado empregando nele a minúcia necessária que o tema requer, será preciso averiguar ainda se é possível responder a última das questões que propusemos. Como diz o título da presente seção, é a questão a respeito da instanciação das essências formais na duração, ou, tal como a formulamos antes: a questão de determinar por qual razão as essências formais deveriam coexistir num mesmo grau de mediação. Como indicamos no final da seção precedente, esta questão é importante pois poderia ser compreendida como uma maneira de resolver alguns dos enigmas que a exploração das outras questões fizeram emergir.

Analisando a acusação de acosmismo, pudemos ver que a finitude não passa de uma infinitude limitada por outra infinitude. Ora, se a finitude pudesse surgir de um tal processo, ao compreender a razão da instanciação das essências formais, teríamos compreendido por que razão a finitude ocorre. Além disso, talvez esse mesmo processo pudesse dar as razões da divisão de um modo infinito em partes e explicar a distribuição desigual das qualidades necessárias para produzir a causalidade transitiva em seu interior. Enfim, para avaliar se será possível resolver esses problemas avaliaremos mais quatro autores. Cada um deles à sua maneira dará explicações de por que as essências formais estão instanciadas na duração. Se a resposta fornecida por pelo menos um deles estiver correta, o sistema de Spinoza terá resistido ao questionamento de Tschirnhaus. Do contrário, após esta etapa, coligiremos nossas conclusões e apresentaremos de maneira justificada, porque acreditamos que Spinoza não foi capaz de solucionar os problemas que lhe apresentamos. Passemos, portanto, à análise do primeiro autor desta seção.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.3.1
Friedman: essências finitas e o princípio de plenitude

Nesta seção, avaliaremos a contribuição de Friedman. Esse comentador apresenta uma argumentação que visa justificar a existência de todo o tipo de coisas que seriam produzidas pelo Deus Spinozista: essências formais, modos finitos na duração, modos infinitos imediatos e mediatos. Desta maneira, também poderíamos tê-la incluído na seção a respeito do movimento-e-repouso, ou mesmo na seção a respeito da justificativa da existência dos modos finitos. Se não o fizemos é porque as soluções por ele apresentadas a essas outras questões em muito se assemelham a outras soluções que avaliamos.

Assim como Nadler e Gueroult, Friedman concebe o modo infinito imediato da extensão, o movimento-e-repouso, como contendo uma infinidade de essências formais finitas, produzidas em bloco pela natureza absoluta de Deus enquanto extenso. Além disso, assim como Giancotti e Lennox, esse autor concebe os modos finitos na duração como existindo num modo infinito mediato. Ademais, assim como Martin e Schmaltz, ele busca diferenciar a maneira pela qual os modos finitos na duração tem propriedades acidentais e essenciais. Entretanto, ao invés de colocar esta diferença na conta dos dois tipos de causalidade, transitiva e imanente, Friedman a associa a uma suposta ambiguidade da noção spinozista de “seguir-se”.

Segundo sua leitura, haveria dois sentidos diferentes pelos quais se supõe que algo pode se seguir de Deus no sistema de Spinoza. Neste ponto, portanto, sua leitura se aproxima daquela de Curley, o qual, ao supor duas formas distintas de necessidade, acaba por defender uma forma moderada de necessitarismo.

Vemos, portanto, que as posições de Friedman nestes temas são contrárias àquelas que defendemos em nossa interpretação até aqui. Dessa maneira, não será preciso repetir todos os argumentos em contrário que desenvolvemos em detalhamento nas seções anteriores a respeito de todas essas posições. Portanto, a respeito destes temas, nos deteremos a apresentar de maneira esquemática o argumento de Friedman para alcançar estas conclusões. Referimo-nos ao argumento do autor, no singular, pois todas essas visões derivam de um ponto central de seu artigo. Trata-se da ideia mencionada acima de que haveria dois sentidos distintos de "seguir-se" em Spinoza.

Há, entretanto, dois elementos novos na posição de Friedman e que vale a pena considerar. Aquele que garante a apresentação do comentador neste momento de nosso trabalho é a associação que ele faz do conceito de essências formais em Spinoza, à tese que ele denomina "princípio de plenitude". A partir desse argumento, o comentador pretende mostrar que é necessário que as essências formais se instanciem na duração. Assim, se esse raciocínio estiver correto, poderemos encontrar uma maneira de responder ao último questionamento que nos fizemos a partir de Tschirnhaus.

Além disso, ao defender, tal como Gueroult e Nadler, que as essências formais são modos finitos que comporiam o movimento-e-repouso como modo infinito imediato da extensão, Friedman apresenta três argumentos contra a tese de que as essências formais seriam modos infinitos. Ora esta é a tese que defendemos. Desta maneira, será útil considerar estes argumentos para avaliar se nossa posição segue justificada ou se há alguma inconsistência nela.

Levando tudo isso em consideração, apresentaremos e avaliaremos os desenvolvimentos de Friedman na seguinte ordem: primeiramente, apresentaremos esquematicamente seu argumento para estabelecer que há dois sentidos diferentes de "seguir-se" em Spinoza. A partir disso, mostraremos como ele acredita daí derivar a existência das essências formais e dos modos finitos na duração. Neste momento, remeteremos às críticas pertinentes que já fizemos a posições similares, sem desenvolvê-las em sua inteireza novamente. Após isso, avaliaremos a crítica

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

do autor à compreensão das essências formais como modos infinitos. Por fim, apresentaremos e criticaremos o argumento de Friedman a respeito da necessidade de instanciação das essências formais conforme o princípio de plenitude, encerrando esta seção. Comecemos, portanto, com seu argumento central.

4.3.1.1
Há dois sentidos de seguir-se em Spinoza?

> Já que essas coisas finitas necessariamente se seguem ou não se seguem [da natureza divina], o seguinte dilema surge: ou coisas finitas, especialmente as mutáveis, violam as proposições 21 e 22 da parte I ou elas não caem sob o intelecto infinito. Há duas maneiras de sair deste dilema. Primeiro, poderíamos aceitar a contragosto que essas coisas finitas não caem sob o intelecto infinito, no sistema spinozista. Segundo, poderíamos distinguir entre dois sentidos de "seguir", de maneira que um modo finito possa seguir em um sentido de um modo infinito ou atributo de Deus (a saber: o sentido da proposição 16 da parte I, aplicado a modos finitos mutáveis), mas poderia não se seguir no outro sentido (a saber: o sentido das proposições 21 e 22 da parte I). Eu considerarei cada um desses dois casos separadamente. (FRIEDMAN, 1986, p.374)[301]

Assim como nós, Friedman percebe que há um problema para a afirmação de Spinoza de que há coisas finitas. Afinal, pelas proposições 21 e 22, parece que nada de finito poderia se seguir de Deus. Se esse é o caso, então não poderia haver coisas finitas no sistema de Spinoza. Entretanto, se o filósofo afirma que há coisas finitas, então isso implica que há dois sentidos diferentes de "seguir-se" em seu pensamento. Afinal, com dois sentidos diferentes, se poderia explicar que, de acordo com um deles, os modos finitos não podem se seguir de Deus, mas de acordo com o outro poderiam estar conectados à natureza divina. Assim, para demonstrar que haveria dois sentidos de "seguir-se" bastaria demonstrar que os modos finitos de fato se seguem de Deus. Com isso, sairíamos do primeiro ramo do dilema e cairíamos no segundo. Vejamos a maneira pela qual Friedman estabelece que os modos finitos se seguem de Deus.

> Considere especialmente o corolário à proposição 11 da parte II: Logo se segue que a mente humana é uma parte (*partem*) do intelecto infinito de Deus … Já que a mente

[301] Tradução nossa; no original: Since these finite things necessarily follow or don't follow, the following dilemma arises: either finite things, especially mutable things, violate (P21, P22, El) or they don't fall under the infinite intellect. There are two ways out of this dilemma. First, we could begrudgingly accept that these finite things don't fall under the infinite intellect, in Spinoza's system. Second, we could distinguish two senses of "follows from", so that a finite mode may follow in one sense from an infinite mode or attribute of God (namely the sense of (PI6, El) applied to finite mutable modes), but may not follow in the other sense (namely the sense of [P21, P22, El]). I shall consider each of these two cases in turn.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> humana é uma coisa finita e mutável, de fato, uma ideia finita de um corpo humano finito (ver prop.13 parte II), e já que ser parte do intelecto divino implica em cair sob o intelecto divino, se segue que uma coisa mutável finita (a mente humana) pode e de fato cai sob o intelecto infinito de Deus. Em outras palavras, o Deus de Spinoza pode e de fato tem ideias de coisas mutáveis finitas, e ademais, pelo corolário à (proposição 16 da parte I), essas coisas finitas necessariamente se seguem da essência de Deus em algum sentido. Então é razoável interpretar Spinoza como defendendo que uma infinidade de coisas finitas, mutáveis ou não, caem sob o intelecto divino infinito e necessariamente se seguem de sua essência em algum sentido importante. (FRIEDMAN, 1986, p.375)[302]

Ora, a argumentação de Friedman para defender que as coisas finitas se seguem de Deus é muito frágil. Afinal, o comentador parte da ideia de que Spinoza as considera como partes do intelecto infinito de Deus para então concluir que elas necessariamente se seguem dele "em algum sentido importante". Já consideramos esta e outras passagens e argumentamos – contra Bayle e Hegel – que Spinoza de fato considerava os modos finitos como partes dos modos infinitos de Deus. Entretanto, isso não mostrou como Spinoza poderia deduzi-los da natureza divina. De fato, isso mostra que Spinoza deveria ser capaz de fazê-lo. Daí deriva a pertinência do problema que lhe apresentamos. Entretanto, isso, por si só, é insuficiente para demonstrar que coisas finitas de fato se sigam de Deus em seu sistema. Portanto, se o dilema de Friedman está correto, e se sua saída do primeiro ramo deste dilema é insuficiente, deveríamos concluir, de fato, que Spinoza não pode explicar a existência dos modos finitos.

Entretanto, não é esta a posição do comentador. Ao invés disso, ele acredita haver dois sentidos de "seguir-se" e neste ponto aproxima-se da leitura de Curley que dá abrigo ao necessitarismo moderado. Assim, a partir desse ponto, Friedman considera que há dois tipos de necessidade para Spinoza. A necessidade lógico-metafísica, pela qual os modos infinitos e as essências formais se seguem de Deus e a necessidade meramente causal, pela qual um modo finito se segue de outro modo finito dentro de uma cadeia causal infinita compondo um modo infinito mediato. Já

[302] Tradução nossa; no original: Consider especially the corollary to (Pll, EII): Hence it follows that the human mind is a part (partem) of the infinite intellect of God.... Since the human mind is a finite mutable thing, indeed, a finite idea of the finite human body (see [P13, EII]), and since being a part of God's intellect entails falling under God's intellect, it follows that a finite mutable thing (the human mind) can and does fall under the infinite intellect of God. In other words, Spinoza's God can and does have ideas of finite mutable things, and moreover, by the corollary to (P16, El), these finite things necessarily follow in some sense from God's essence. Hence, it is reasonable to interpret Spinoza as holding that infinitely many finite things, mutable and otherwise, do fall under God's infinite intellect and do necessarily follow from His essence in some important sense.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

avaliamos posturas similares a essa. Desta maneira, nos limitaremos, a seguir, a mostrar que Friedman assim pensava, e comentaremos este ponto brevemente.

> Coisas finitas, ele diz, não poderiam se seguir da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus, nem de nenhum modo infinito de Deus. Mas já que uma coisa finita deve se seguir de Deus por um modo ou outro, podemos inferir que uma coisa finita deve se seguir de outra coisa finita, e assim ao infinito. Então, cada coisa finita deve ocorrer numa série causal infinita de coisas finitas. (...) Ademais, no sistema de Spinoza, pode-se justamente afirmar que essa série causal infinita se segue com necessidade lógico-metafísica do mundo físico inteiro (mesmo se cada coisa física finita na série não se siga assim), já que uma infinidade está contida na outra, e para Spinoza, temas do infinito são lógico-metafisicamente necessários. Além disso, o mundo físico, o qual para Spinoza é um modo infinito sob a extensão, se segue com necessidade lógico-metafísica do atributo da extensão e é logicamente-metafisicamente determinado por ele. Então, por transitividade, a série causal infinita de coisas físicas finitas se segue com necessidade lógico-metafísica de Deus ou de seus atributos. (...) Então, dizer que uma coisa finita necessariamente se segue de Deus ou de sua essência, nesse segundo sentido, é dizer que a coisa finita ocorre em uma série causal infinita de coisas finitas, tal que a série inteira se segue de Deus ou de sua essência com necessidade lógico-metafísica. Resumindo, podemos dizer que a coisa finita se segue de Deus, ou de sua essência, com uma mera necessidade causal ou apenas com necessidade causal. Aqui vemos que esse segundo sentido de "seguir-se" é derivado do primeiro sentido. Coisas finitas mutáveis se seguem apenas derivadamente (e infinitamente) de Deus ou sua essência. Elas se seguem com necessidade causal e não com necessidade lógico-metafísica. (FRIEDMAN, 1986, p.376-377)[303]

Como se torna claro nesse trecho, Friedman não explica por que deve haver modos finitos, nem por que deve haver dois sentidos de necessidade. Mesmo se diz que um sentido é derivado do outro, a conexão entre ambos não é demonstrada. Já mostramos com Garrett e contra Curley que há apenas um sentido de necessidade

[303] Tradução nossa; no original: Finite things, he says, could not follow from the absolute nature of any attribute of God nor from any infinite mode of God. But since a finite thing must follow from God via some mode or other, we may infer that a finite thing must follow from another finite thing, and so on ad infinitum. Thus, every finite thing must occur in an infinite causal series of finite things. (...) Moreover, in Spinoza's system, one may justly assert that this infinite causal series follows with logico-metaphysical necessity from the entire physical world (even if each finite physical thing in the series does not so follow), since the one infinity is contained in the other, and for Spinoza, matters of infinity are logically-metaphysically necessary. Moreover, the physical world, which for Spinoza is an infinite mode under Extension, follows with logico-metaphysical necessity from the attribute of Extension, and is logically-metaphysically determined by it. Thus by transitivity, the infinite causal series of finite physical things follows with logico-metaphysical necessity from God or his attributes. So it is with any infinite causal series of finite things under any other attribute. (...) Hence, to say that a finite thing necessarily follows from God or His essence, in this second sense, is to say that the finite thing occurs in an infinite causal series of finite things, such that the entire series follows with logico-metaphysical necessity from God or His essence. For brevity's sake, we may say that the finite thing follows with mere causal necessity, or causal necessity only, from God or His essence. Here we see that this second sense of "follows from" is derivative from the first sense. Finite mutable things follow only derivatively (and infinitarily) from God or His essence. They follow with causal necessity, not logico-metaphysical necessity.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

para Spinoza e, portanto, apenas um sentido de "seguir-se". Além disso, também já mostramos que esta percepção do sistema spinozista não dá conta da infinidade de modos infinitos que deve haver por atributo, nem é capaz de determinar a necessidade da existência de uma série infinita de modos finitos em detrimento de qualquer outra. Também mostramos que essa argumentação está sujeita aos problemas da divisão dos modos infinitos em partes ou regiões e da distribuição diferencial de forças nessas supostas regiões. Além disso, mostramos como não se explica por que toda a duração não foi produzida de uma só vez e por que razão ela deve transcorrer. Ademais, ao colocar cada modo finito singular como efeito apenas da necessidade causal, Friedman parece separá-los de qualquer conexão direta a Deus que garantiria a possibilidade de serem causas imanentes e, portanto, de alcançarem o conhecimento adequado. Não mencionamos aqui os problemas relacionados à compreensão das essências formais como modos finitos e nem da ausência de definição adequada do movimento-e-repouso. Esses temas nos ocuparão a seguir.

Vejamos como o autor compreende estes temas a partir desses pressupostos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.3.1.2
Modos imediatos e essências formais finitas

> Então, quando Spinoza afirma que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus (...), ele quer dizer que a mente humana é uma parte do intelecto divino mediato e não do intelecto divino imediato, já que a mente humana é uma coisa mutável, apesar de que apenas essências formais possam ser contidas no intelecto imediato de Deus (...). Similarmente, pelo paralelismo de atributos, podemos deduzir que coisas físicas mutáveis estão no modo infinito mediato sob a extensão, ou seja, o mundo físico inteiro; enquanto as essências formais de coisas físicas estão no modo infinito imediato sob a extensão, ou seja, o movimento-e-repouso. Disso se segue que a essência formal de qualquer coisa física é uma certa essência de movimento-e-repouso, uma certa proporção de movimento e repouso, se você preferir. Se essa interpretação é correta, ela mostra que as essências formais são individuais. Minha essência formal é diferente da sua, já que minha proporção de movimento e repouso é diferente da sua. (FRIEDMAN, 1986, p.388)[304]

[304] Tradução nossa; no original: Thus, when Spinoza states that the human mind is a part of the infinite intellect of God (...), he means that the human mind is a part of God's mediate intellect, not God's immediate intellect, since the human mind is a mutable thing, yet only formal essences can be contained in God's immediate intellect (...). Similarly, by the parallelism of the attributes, we may deduce that mutable physical things are in the infinite mediate mode under Extension, that is, the whole physical world; whereas formal essences of physical things are in the infinite immediate mode under Extension, that is, motion and rest. From this it follows that the formal essence of any physical thing is a certain motion-and-rest essence, a certain proportion of motion and rest, if you will. If this interpretation is correct, it shows that formal essences are individual. My formal essence is different from yours, since my proportion of motion and rest is different from yours.

Por esta passagem vemos como Friedman concorda com Nadler e Gueroult a respeito do tema das essências formais e do modo infinito imediato da extensão. Para este comentador, assim como para os dois mencionados antes, as essências formais seriam finitas e coexistiriam no modo infinito imediato eternamente. Como mostramos, isso não só não pode ser explicado pela natureza divina, mas também não constitui uma definição adequada da noção de movimento-e-repouso. Além disso, esta concepção falha em explicar em que consiste o conhecimento de terceiro gênero e como se poderia justificar com base no conceito de verdade de Spinoza como poderíamos conhecer adequada e individualmente cada uma das essências formais. Sem falar nos problemas da divisão e distribuição diferencial, que também se aplicariam mesmo no caso de os modos finitos considerados serem tomados como essências formais eternas e não como modos finitos na duração. Como dissemos, entretanto, não são estes pontos que nos chamam a atenção na postura de Friedman. O interesse de sua leitura aqui é que ao considerar as essências formais como modos finitos ele apresenta sua posição de maneira polêmica contra a nossa, apresentando três argumentos pelos quais não deveríamos tomar como correta nossa leitura de que essências formais são, na verdade, modos infinitos. Examinemos cada um desses três argumentos.

> (1) No escólio da proposição 8 da parte II, Spinoza tenta ilustrar uma essência formal contida num atributo de Deus, e a ideia de uma coisa não existente compreendida no intelecto divino. Tal como interpreto esta proposição, a essência formal e a ideia são paralelas aqui. Spinoza dá o exemplo de um círculo existente contendo em si dois retângulos existentes. Há também infinitos retângulos não existentes que poderiam estar contidos no círculo, mas não estão atualmente contidos. Spinoza defende que as ideias desses retângulos inexistentes existem apenas na medida em que elas estão compreendidas na ideia do círculo. Note que todos os objetos mencionados (um círculo existente, retângulos existentes contidos no círculo, retângulos inexistentes, uma ideia do círculo, ideias de retângulos existentes, ideias de retângulos inexistentes) são finitos. Isso confere plausibilidade adicional à interpretação de que a essência formal de um retângulo é finita. (FRIEDMAN, 1986, p.380)[305]

[305] Tradução nossa; no original: (1) In the scholium to (P8, EII), Spinoza tries to illustrate a formal essence contained in an attribute of God, and the idea of a nonexisting thing comprehended in God's intellect. As I interpret (P8, EII), formal essence and idea are parallel here. Spinoza gives the example of an existing circle containing within it two existing rectangles. There are also infinitely many nonexisting rectangles that might be contained in the circle, but are not actually so contained. Spinoza holds that the ideas of these nonexisting rectangles exist only in so far as they are comprehended in the idea of the circle. Note that all the objects talked about (an existing circle, existing rectangles contained in the circle, nonexisting rectangles, an idea of the circle, ideas of existing rectangles, ideas of nonexisting rectangles) are finite. This lends additional plausibility to the interpretation that the formal essence of a rectangle is finite.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Este argumento sequer poderia ser considerado como adequado do ponto de vista spinozista. Afinal, apenas argumenta que algo deve ter uma propriedade porque uma imagem usada para ilustrá-lo apresenta esta propriedade. Não há nada de adequado em argumentos analógicos para Spinoza. Apesar disso, explicaremos porque a conclusão do argumento não procede. A ilustração mencionada por Friedman é uma ilustração. Ora, não é possível fazer ilustrações infinitas. Portanto, mesmo que Spinoza quisesse, ele não poderia ter ilustrado este tema de forma infinita. Além disso, como mostramos com Gueroult – cuja interpretação está em geral em acordo com a de Friedman sobre o tema das essências formais – Spinoza tomava o exemplo como inadequado. Isso se dava porque ele justamente se valia de objetos que não possuem em si a necessidade de sua existência, como é realmente o caso dos atributos divinos em sua filosofia. Ora, o círculo está no lugar de um atributo nesta ilustração. Daí devemos concluir que os atributos são finitos, porque o círculo é finito? Evidentemente não é esse o caso. Se Friedman quer mostrar que algo é finito, deveria mostrá-lo por sua causa e não por uma ilustração que se pode fazer dele. Este argumento é insuficiente contra nossa tese da infinitude das essências formais. Vejamos o próximo.

> (2) Na demonstração da proposição 23 da parte V, Spinoza afirma, "Em Deus há necessariamente uma concepção ou ideia que expressa a essência do corpo humano (Prop.22.V)". Já que o corpo humano é finito, é plausível que a ideia que expressa a essência do corpo humano também seja finita. De fato, em nenhum lugar Spinoza afirma que ela é infinita. Ademais, eu defendo que essa ideia não é nada além da essência formal da mente humana. Então, deveria se seguir que a essência formal da mente é finita. (FRIEDMAN, 1986, p.380-381)[306]

Que Friedman conclua seu raciocínio com "deveria se seguir" é apenas um sintoma de que o argumento apresentado não deduz uma conclusão analiticamente de suas premissas. De fato, Spinoza não afirma expressamente que a essência formal de algo é infinita. Entretanto, o filósofo também não afirma expressamente que elas sejam finitas. Isso, portanto, não deve ser suficiente para chegarmos a qualquer uma das duas conclusões. Entretanto, aí vem um ponto interessante no

[306] Tradução nossa; no original:(2) In the demonstration to (P23, EV), Spinoza states, "In God there necessarily exists a conception or idea which expresses the essence of the human body (Prop. 22, pt. 5)." Since the human body is finite, it is plausible that the idea which expresses the human body's essence is also finite. Indeed, nowhere does Spinoza say it is infinite. Moreover, I hold that this idea is nothing but the formal essence of the human mind. Thus, it should follow that the mind's formal essence is finite.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

argumento do comentador: a essência deveria ser idêntica ao menos às propriedades essenciais do modo finito. Ora, este modo é finito, portanto, sua essência também deveria sê-lo. Há dois problemas com isso e já os endereçamos em outros momentos.

Primeiramente é um erro supor que a finitude seja uma propriedade essencial. Como mostramos ao analisarmos a afirmação colocada por Hegel na pena de Spinoza que "toda determinação é negação", vimos que na verdade, o que o filósofo estava dizendo era que a finitude é produzida por um processo positivo de limitação de uma realidade por outras. Ora, se é assim, não é pela própria natureza – isto é, pela essência – que haja realidades finitas, mas apenas porque uma realidade limita outra e vice-versa. Portanto, sem esta premissa, o raciocínio de Friedman não pode se completar.

Em segundo lugar e de maneira independente desta primeira resposta, vimos que o que constitui a identidade das essências formais às essências atuais é estas últimas conterem em si noções comuns que exprimem o mesmo conteúdo que as primeiras. Como este conteúdo é inteiramente simples, tanto no sentido de não possuir qualidades como no sentido de não possuir partes, podemos dizer que há sim um sentido pelo qual um modo finito e sua essência formal são idênticos, mesmo que um seja finito e a outra infinita. Como as noções comuns e as essências formais são simples, não se pode distinguir qualitativamente uma realidade da outra. Se os modos finitos na duração se distinguem de suas essências formais é porque, estando submetidos à causalidade transitiva, apresentam propriedades acidentais e não são capazes de exprimir todo o seu poder, isto é, deduzir de si todos os seus próprios tal como ocorre na eternidade, onde não há qualquer restrição ao comportamento das essências formais. Estas, portanto, são eternas, infinitas e plenamente ativas produzindo sempre uma infinidade de efeitos desde toda eternidade. Vejamos o terceiro argumento apresentado por Friedman a respeito da suposta finitude das essências formais.

> (3) No corolário da proposição 40 da parte V, Spinoza afirma, "logo se segue que a parte da mente que permanece, seja grande ou pequena, é mais perfeita do que a outra parte [a imaginação]". Parece-me que falar sobre partes que são maiores ou menores é falar sobre partes finitas. Como poderia haver uma essência infinita a qual é maior ou menor, especialmente dado o sentido forte de "infinito" para Spinoza?

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> Logo, deveria se seguir que a parte da mente que permanece, a saber, a essência formal da mente, é finita. (FRIEDMAN, 1986, p.380)[307]

Relembramos, neste ponto, que nossa interpretação não requer que o correspondente na duração da essência formal seja infinito, mas apenas que tenha um núcleo simples, que corresponde à essência singular do objeto que a possui. Portanto, este núcleo simples em conjunto com seus próprios, não todos o que ele tem em si poder para produzir, mas aqueles que ele tem poder para produzir dado seu contexto finito, os acidentes e as passividades às quais está submetido, pode sim ser maior ou menor que a parte da mesma mente que responde pela imaginação. Entretanto, assim como os limites, ou na verdade, como um caso deles, a imaginação só existe por uma negação (processo inteiramente positivo, mas vindo do exterior). Portanto, por ser apenas ativo e em si mesmo, o núcleo da essência, junto a seus próprios, sempre será mais perfeito que a imaginação. Isso não implica, entretanto, que será mais potente que ela, pois isso só se pode determinar pelas causas exteriores envolvidas. Nesse sentido, podemos explicar como "a parte eterna da mente" pode ser "maior ou menor" que sua parte submetida à duração, embora seja sempre mais perfeita que essa.

Vemos, portanto, que nenhum dos três argumentos avançados por Friedman tem qualquer efeito sobre nossa compreensão de que as essências formais são infinitas. Isso decorre de que o comentador jamais buscou apresentar a definição adequada de uma essência formal qualquer. Se tivesse feito isto, ele veria como estas devem derivar de modos infinitos e, portanto, devem ser igualmente simples, infinitas e eternas como eles. Compreendendo as essências formais por suas causas, vemos que elas não podem ser finitas.

Com isso, concluímos mais esta etapa em nossa reconstrução das posições relevantes de Friedman para nosso trabalho. Vejamos agora se o argumento desse autor para explicar por que as essências formais deveriam se instanciar na duração consegue responder ao questionamento de Tschirnhaus.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[307] Tradução nossa; no original:(3) In the Corollary to (P40, EV), Spinoza states, "Hence it follows that that part of the mind which abides, whether great or small, is more perfect than the other part [the imagination]." It seems to me that talk about a part which is great or small is talk about a finite part. How could there be an infinite essence which is great or small, especially given Spinoza's strong sense of "infinite"? Hence, it should follow that the part of the mind which abides, namely, the mind's formal essence, is finite.

4.3.1.3
Princípio de plenitude

No início de seu artigo, Friedman resume sua leitura da filosofia de Spinoza em uma série de pontos. O quarto deles é chamado pelo comentador de princípio da plenitude. Vejamos como ele o formula:

> (4) Plenitude. Uma infinidade de coisas se seguem de Deus sob uma infinidade de atributos. De fato, o que quer que pode ser adequadamente concebido por Deus se segue da natureza absoluta de Deus (proposição 16 da parte I), e é atualmente realizado. (FRIEDMAN, 1986, p.372)[308]

De fato, esse princípio está de acordo com a filosofia de Spinoza. Examinemos, portanto, de que maneira Friedman pretende retirar disso que as essências formais devem se instanciar na duração e, portanto, como isso impacta na existência dos modos finitos.

> Para resumir o argumento anterior: as essências formais dos modos spinozistas são logicamente-metafisicamente necessárias dada a existência de Deus; ademais, a atualização de todas essas essências formais no mundo mutável temporal é também logicamente-metafisicamente necessária dado o Princípio de Plenitude de Spinoza. Consequentemente, quais modos existem deve ser uma matéria de necessidade lógico-metafísica, já que modos são individuados por suas essências formais. Além disso, qualquer propriedade pertencendo à essência formal de um modo deve pertencer a este modo com necessidade lógico-metafísica. Entretanto, qualquer propriedade não pertencendo a essa essência formal, mas ainda pertencente a este modo, deve pertencer a ele apenas com necessidade causal. (FRIEDMAN, 1986, p.396-397)[309]

Podemos reconstruir este argumento pela instanciação das essências formais da seguinte maneira: dado o princípio da plenitude tudo o que é concebível por Deus se segue dele necessariamente. Ora, as essências formais mostram que os modos finitos na duração a elas correspondentes são concebíveis por Deus. Portanto, os modos finitos na duração correspondentes às essências formais se

[308] Tradução nossa; no original: (4) Plenitude. Infinitely many things follow from God under infinitely many attributes. Indeed, whatever can be adequately conceived by God follows from God's nature (P16, El), and is actually realized.

[309] Tradução nossa; no original: To summarize the previous argument: The formal essences of the Spinozistic modes are all logically-metaphysically necessary given God's existence; moreover, the actualization of all these formal essences in the temporal mutable world is also logically-metaphysically necessary given Spinoza's Principle of Plenitude. Consequently, what modes exist must be a matter of logico-metaphysical necessity, since modes are individuated by their formal essences. Moreover, any property belonging to the formal essence of a mode must belong to that mode with logico-metaphysical necessity. However, any property not belonging to that formal essence, but still belonging to that mode, must belong to that mode with causal necessity only.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

seguem de Deus necessariamente. Ora, isso é o mesmo que afirmar que as essências formais necessariamente se instanciam na duração. Logo, as essências formais se instanciam necessariamente na duração. Entretanto, como as propriedades acidentais de um modo finito na duração não estão contidas em sua essência formal, então não está mostrado que elas são concebidas por Deus, portanto, essas propriedades não devem seguir-se de Deus pela mesma necessidade que origina os modos finitos na duração.

Este argumento reflete a compreensão de Friedman de que há dois sentidos de necessidade distintos na filosofia de Spinoza. Por isso, seu argumento estabelece a existência necessária dos modos finitos, mas não a de suas propriedades acidentais, num mesmo sentido. Enquanto as primeiras seriam ditas necessárias num sentido forte, as segundas só teriam uma necessidade causal e derivada. Em nossa avaliação abaixo, mostraremos que este argumento tem dois problemas de princípio e um problema com a conclusão. Avaliemos cada uma dessas questões separadamente.

De fato, o princípio da plenitude está de acordo com a filosofia de Spinoza. Portanto, devemos afirmar que tudo o que pode ser concebido por Deus se segue necessariamente de sua natureza. Entretanto, para provar que os modos finitos se seguem necessariamente da natureza divina, Friedman não mostra como ou por que eles são concebidos em si mesmos por Deus. O comentador pretende tirar esta concepção da concepção das essências formais. Ora, isso seria equivalente a considerar que a concepção delas é em alguma medida incompleta. Afinal, se ela fosse suficiente por si mesma, que Deus possa conceber as essências formais implicaria apenas que elas devem existir e não que elas devem se instanciar na duração.

Como vimos, Spinoza as considera como possuindo uma atualidade própria. Dessa maneira, não é correto tomá-las como meramente possíveis ou menos atuais que nenhuma realidade em seu sistema. Portanto, a possibilidade de que as essências formais sejam concebidas por Deus não implica que haja modos na duração, mas que essas próprias essências formais existam tal e qual existem, eternamente. Esse é o primeiro problema de princípio do argumento de Friedman. Ademais, se há algo que falta a essas essências formais e que não está sendo concebido por Deus, do ponto de vista de Friedman, são as propriedades acidentais dos modos na duração. Entretanto, se isso não pode ser concebido por Deus

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

necessariamente em sentido forte, então, não existe de maneira completamente necessária. Como já aludimos, o argumento em jogo atesta o compromisso do comentador ao necessitarismo moderado, incorreto segundo a interpretação que avançamos aqui.

Já o segundo problema de princípio do argumento de Friedman é que ele supõe que os modos finitos sejam concebíveis por Deus. Ora, mostramos que ele não tem razões para pensar as essências formais como modos finitos. Além disso, os modos finitos na duração não foram explicados por suas considerações – ou quaisquer outras que analisamos. Portanto, mesmo que concordemos que o princípio da plenitude implica que tudo o que for concebido por Deus deve existir, falta demonstrar que os modos finitos são de fato concebidos por Deus e, portanto, sem essa premissa adicional, não podemos mostrar que eles devem existir.

No parágrafo acima também já está condensado o problema com a conclusão de Friedman. Afinal, se ele não pode mostrar que os modos finitos são concebidos por Deus, então ele não pode concluir que eles devam existir necessariamente. Dessa forma, sua conclusão não alcança o resultado proposto. Como veremos a seguir, ainda que com estratégias específicas e graus de complexidade distintos, Hueneman, Winkler e Matheron desenvolveram suas próprias versões de um argumento deste tipo. Cada um, a seu turno, será avaliado.

Por ora cabe apenas resumir o que retiramos das considerações de Friedman a respeito da necessidade da instanciação das essências formais. Tomá-las como implicando a concepção de modos finitos na duração é tomá-las como incompletas e esquecer-se de sua atualidade própria, tal como afirmada por Spinoza. Exatamente por isso, provar que modos finitos na duração podem ser concebidos deve ser feito levando em consideração a natureza dos próprios modos finitos na duração e não a natureza de qualquer outra coisa, mesmo a de suas próprias essências formais. Além disso, se há dois sentidos para a necessidade divina, Friedman acaba por defender o necessitarismo moderado, o que, segundo defendemos com Garrett, era algo que Spinoza não poderia aceitar. Por fim, se não se pode explicar como os modos finitos na duração devem ser concebidos por Deus, não se deve concluir que eles existem necessariamente. Pelo contrário, a ausência de uma explicação dessa concepção deveria implicar que sua existência é impossível. Vejamos, portanto, se os demais autores são capazes de explicar este ponto que não foi respondido, segundo nossas considerações, a partir de Friedman.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.3.2
Huenemann e as essências formais virtuais

Após termos considerado a posição de Friedman que via as essências formais como modos finitos no movimento-e-repouso, assim como Nadler e Gueroult, examinaremos a postura de Huenemann. Esse comentador compreende as essências formais de uma maneira diferente de todas aquelas que analisamos até agora. Segundo sua visão, elas existiriam num registro virtual. No momento oportuno, explicaremos o que isso significa. Por enquanto, façamos uma breve descrição do percurso de seu artigo para que possamos descobrir por qual caminho apresentaremos e avaliaremos suas ideias.

Huenemann propõe em seu texto demonstrar por que a existência dos modos finitos é necessária no sistema de Spinoza. Assim como Friedman – e por isso está elencado nesta etapa de nosso trabalho – ele acredita que ela deriva de uma necessidade de instanciação das essências formais. Para alcançar este resultado, o autor começa por avaliar as propostas de dois outros comentadores que visam estabelecer a necessidade dos modos finitos. Trata-se das contribuições de Garrett e Curley. Assim como nós, Huenemann toma a postura de Curley como inadequada, afinal, ela compromete o monismo de Spinoza. Ele não diz o motivo para isso explicitamente, mas segundo nossos estudos, podemos entender que o que está em causa aí é que para Curley os modos finitos não podem ser ditos inerir em Deus e, com isso, seriam uma *outra* natureza, para além de Deus. Logo, o monismo não se sustentaria.

Apesar da discordância a Curley, a leitura de Garrett também parece insuficiente para o comentador. Afinal, apesar de estabelecer o necessitarismo radical e que os modos finitos devem inerir em Deus por meio de estarem contidos em um de seus modos infinitos, Garrett também não pode fornecer um argumento definitivo para estabelecer a necessidade da existência deles. Concordamos com esta análise, tal como expusemos em nosso comentário do artigo de Garrett a respeito do necessitarismo radical, o qual também é o objeto da análise de Huenemann. Portanto, este autor procura outra abordagem para suprir as faltas que encontra nessas duas posições.

Assim, ele parte para uma avaliação do ser das essências formais. Desta análise, ele retira que elas existiriam de uma maneira própria, geometricamente, ou virtualmente, contidas nos atributos divinos. Com esta leitura e mais algumas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

considerações a partir do poder divino, Huenemann acredita estar justificado em concluir que os modos finitos devam existir necessariamente. Além disso, o comentador também acredita que essas considerações a respeito da natureza das essências formais e da necessidade de sua instanciação permitirão explicar a insuficiência da posição de Garrett. A saber: porque há precisamente esta série infinita de modos finitos e nenhuma outra. Examinaremos esta argumentação.

Como já tratamos das posições de Curley e Garrett aqui, não será útil reconstruí-las. Passaremos, portanto, a uma exposição em três etapas. Primeiramente, mostraremos como o comentador compreende as essências formais. Em seguida, exporemos o argumento que ele deriva dessa compreensão para estabelecer a necessidade da existência dos modos finitos, ou seja, a necessidade de que essas essências formais se instanciem. Por fim, examinaremos criticamente essas contribuições, verificando se elas são mesmo capazes de alcançar os objetivos propostos, respondendo à questão de Tschirnhaus tal como agora a tomamos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.3.2.1
A contenção geométrica das essências formais no atributo

Para explicar de que forma vê a relação entre as essências formais e o atributo no qual existem, Huenemann recorre ao exemplo fornecido por Spinoza na proposição 8 da parte II. O mesmo que analisamos a partir de Gueroult quando tratamos desse tema e também invocado na seção precedente por Friedman, numa tentativa infrutífera de estabelecer a finitude das essências formais. Comparando a relação dos retângulos ao círculo com a relação das essências formais ao atributo e, comparando este exemplo ao tratamento que Euclides faz destes temas geométricos, Huenemann alcança uma concepção nova das essências formais. Acompanhemos seu raciocínio:

> A contenção virtual ilustrada pela analogia de Spinoza não é o mesmo que uma implicação lógica, pois certamente a existência do círculo não implica logicamente a existência de qualquer retângulo; os retângulos não repousam exatamente e implicitamente no círculo como as conclusões residem nas premissas. Nem é uma contenção abertamente espacial já que os retângulos não precisam estar atualmente desenhados no interior do círculo. A contenção é, ao invés disso, geométrica, num sentido antigo do termo. Pois, enquanto geômetras depois de Hilbert fornecem demonstrações num formato lógico-matemático, os geômetras antigos forneciam demonstrações em termos de "receitas" para a construção de várias figuras. Por exemplo, na própria demonstração de Euclides do exemplo de Spinoza (no livro III, proposição 35 dos *Elementos*), Euclides começa com o círculo e as cordas que o

> intersectam; ele então desenha linhas a partir do centro do círculo que dividem essas cordas; e ele prossegue para explicar como construir uma série de retângulos de áreas iguais, até que, no final, ele mostrou que retângulos que poderiam ser construídos das cordas originais são iguais em área uns aos outros (em virtude de serem iguais a iguais). A força da demonstração está na aplicabilidade geral da "receita" oferecida por Euclides: ela supostamente pode ser performada dado qualquer círculo e qualquer par de cordas que o intersectem. Embora Euclides não apele a proposições que ele já demonstrou, esses apelos não são suficientes para a prova; o apelo deve ser feito também ao que pode ser construído a partir do que é dado. Assim, quando X contém geometricamente Y, isso quer dizer que X tem propriedades suficientes para produzir Y, de acordo com os meios próprios de construção. (HUENEMANN, 1999, p.233)[310]

Em sua leitura, Huenemann distingue a contenção virtual ou geométrica das essências formais nos atributos, de duas outras maneiras de conceber esta relação: primeiro como uma relação de implicação lógica e depois como uma relação de contenção espacial. Segundo o autor, não se trata de uma relação de contenção espacial, pois os retângulos não precisam estar de fato traçados nele para se dizer que estão compreendidos nele. De fato, no exemplo de Spinoza, como não poderia deixar de ser, não estão traçados infinitos retângulos no círculo. Mesmo assim, o filósofo afirma que uma infinidade deles estaria compreendida na natureza do círculo. Portanto, estarem atualmente desenhados não parece ser um pressuposto aqui. Além disso, a natureza da implicação lógica é desprezada como modelo por Huenemann, já que ele atesta que os retângulos não são logicamente implicados pela mera existência do círculo. Mais uma vez, o fato de não constatarmos a infinitude de retângulos traçados pela mera constatação do círculo, deve ser motivo suficiente para compreendermos que o círculo não é suficiente para a apresentação dos retângulos como traçados em seu interior.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[310] Tradução nossa; no original: The virtual containment illustrated by Spinoza's analogy is not the same as logical entailment, for certainly the existence of a circle does not logically imply the existence of any rectangle; the rectangles do not exactly lie implicitly in the circle as conclusions reside in premises. Nor is it overt spatial containment since the rectangles need not actually be drawn within the circle. The containment is instead geometrical, in an old-fashioned sense of the term. For whereas post-Hilbertian geometers provide demonstrations in a logical-mathematical format, earlier geometers provided demonstrations in terms of "recipes" for constructing various figures. For example, in Euclid's own demonstration of Spinoza's example (in book III, proposition 35 of the Elements), Euclid begins with the circle and its intersecting chords; he then draws lines from the circle's center that bisect those chords; and he proceeds to explain how to construct a series of equal-area rectangles until, in the end, he has shown that the rectangles that could be constructed from the original chords are equal in area to one another (in virtue of being equal to equals). The force of the demonstration is in the general applicability of the "recipe" Euclid offers: it supposedly can be performed given any circle and any two intersecting chords. Although Euclid does appeal to propositions he has already demonstrated, those appeals are not sufficient for the proof; appeal must be made also to what can be constructed from what is given. Thus, when X geometrically contains Y, it means that X has sufficient features for producing Y, in accordance with sanctioned means of construction.

A ideia do comentador aqui, portanto, é que as essências formais estão contidas virtualmente, ou geometricamente no atributo.[311] Para explicar o que isso quer dizer Huenemann se vale da origem do exemplo dado por Spinoza: os *Elementos* de Euclides. Conforme o autor explica, as essências formais poderiam ser construídas a partir do atributo assim como os retângulos poderiam ser construídos a partir do círculo, dadas as circunstâncias apropriadas. O método de construção, ou a "receita" para usar os termos de Huenemann, estaria dado de antemão e seria possibilitado pela própria natureza do círculo, ou do atributo, conforme o caso considerado. Assim, vejamos como ele traduz esta analogia para o caso específico em questão: as essências formais e o atributo no qual estão contidas.

> Uma simples ampliação desse exemplo leva o ponto de Spinoza a um nível muito mais profundo. Pois assim como um dado círculo pode ser dito conter geometricamente uma infinidade de pares de retângulos de áreas iguais, uma região infinitamente extensa pode ser dita conter todas as figuras geométricas possíveis submetidas a todos os movimentos possíveis. Ou seja, partindo da extensão infinita, em conjunção com o movimento, as formas de todos os modos finitos possíveis podem ser construídas; a extensão, em outros termos, contém as formas de todos os modos finitos possíveis. Os meios de construção empregados, nesse caso, são aqueles fornecidos pelos modos infinitos, tais como o movimento e repouso, e as leis que governam o movimento e repouso. Mais uma vez, a contenção não é uma implicação lógica, e então não pode ser dito que as formas dos modos finitos são logicamente necessitadas pela natureza infinita da extensão; nem a contenção deve ser tomada como meramente espacial, embora evidentemente as construções atuais tenham de ocorrer na extensão infinita, se essa é a única extensão que existe. Ao invés disso, a contenção é geométrica no sentido descrito acima, e isso quer dizer apenas que todos os modos finitos possíveis podem ser construídos a partir das propriedades da extensão e das leis do movimento. O caso é análogo para os outros atributos. (HUENEMANN, 1999, p.233-234)[312]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[311] Esta parece ser também a posição de Deleuze sobre este assunto em seu *Espinoza e o Problema da Expressão:* "(...) enquanto um modo não existe, a ideia da sua essência não pode envolver uma existência distinta; enquanto a muralha for toda branca, não poderemos apreender nada que se distinga dela ou que nela se distinga. (Mesmo na *Ética*, essa tese não é abandonada: enquanto um modo não existe, sua existência estará contida no atributo, sua ideia estará compreendida na ideia de Deus; essa ideia não pode, portanto, envolver uma existência distinta, nem se distinguir das outras ideias)." (DELEUZE, 2017, p.215)

[312] Tradução nossa; no original: A simple broadening of this example takes Spinoza's point to a much deeper level. For just as a given circle may be said to contain geometrically an infinity of pairs of rectangles of equal area, an infinitely extended region can be said to contain all possible geometrical figures undergoing all possible motions. That is, from infinite extension, coupled with motion, the forms of all possible finite modes can be constructed; extension, in other words, contains the forms of all possible finite modes. The means of construction employed, in this case, are those provided by the infinite modes, such as motion and rest, and the laws that govern motion and rest. Again, the containment is not logical entailment, and so it cannot be said that the forms of finite modes are logically necessitated by the nature of infinite extension; nor is the containment meant to be merely spatial, though of course the actual constructions will have to occur in the infinite extension, if that is the only extension there is. Instead, the containment is geometrical, in the sense described above,

Vemos que há um ponto de convergência entre a interpretação de Huenemann e a nossa. A saber: que os modos infinitos respondem pelas leis naturais em Spinoza. Nesse sentido, o autor argumenta que a natureza da extensão associada a essas leis e ao movimento – provavelmente tomado aqui como efeito do modo infinito imediato – será capaz de produzir todas as formas extensas e, portanto, dar origem a todos os corpos que instanciam as essências formais contidas virtualmente no atributo. A instanciação seria justamente este procedimento de construção desses objetos a partir das leis naturais e do atributo, assim como os retângulos podem ser construídos a partir da natureza do círculo no exemplo de Spinoza tomado emprestado de Euclides. Antes que possamos avaliar a pertinência dessa interpretação das essências formais e de sua instanciação, vejamos como isso embasará o argumento de Huenemann para demonstrar a existência da finitude.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.3.2.2
Por que as essências formais devem se instanciar?

> Devido a Deus possuir um poder, uma perfeição ou uma realidade supremos, absolutamente todas as coisas possíveis – "uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos" – devem ser produzidas. Isso quer dizer que todas as essências formais contidas nos atributos de Deus devem vir a ser instanciadas. A "força de instanciação" é o poder divino; pois, como Spinoza indica na carta 83 a Tschirnhaus, a variedade de coisas não pode ser explicada por meio da extensão apenas, mas essa variedade deve ser explicada por meio de algum atributo que expresse "uma essência eterna e infinita". Essa essência eterna e infinita é presumivelmente a essência divina, a qual é o mesmo que seu poder (já que, pela proposição 34 da parte I, "O poder de Deus é sua própria essência"). Então se torna claro por que Spinoza deveria dizer que "do supremo poder de Deus, ou natureza infinita, uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos, i.e., todas as coisas, se seguiram necessariamente, ou sempre seguem, pela mesma necessidade e da mesma maneira que da natureza de um triângulo se segue, desde a eternidade e até a eternidade, que os seus três ângulos são iguais a dois ângulos retos". (Esc. prop.17 da parte I) – ou, de fato, assim como se segue da natureza do círculo que um par de retângulos de áreas iguais pode ser construído a partir de quaisquer duas cordas que se intersectam. (HUENEMANN, 1999, p.234)[313]

---

and this means only that all possible finite modes can be constructed from the features of extension and the laws of motion. The case is analogous for the other attributes.

[313] Tradução nossa; no original: Because of God's supreme power, perfection, or reality, absolutely all possible things —"infinitely many things in infinitely many modes"— must be produced. This means that all of the formal essences contained in God's attributes must become instantiated. The "force of instantiation" is God's power; for, as Spinoza hints in Letter 83 to Tschirnhaus, the variety of things cannot be explained through extension alone, but that variety must be explained through some attribute that expresses "eternal and infinite essence." This eternal and infinite essence is presumably God's essence, which is the same as his power (since, by E IP34, "God's power is his essence itself"). Thus it becomes clear why Spinoza should claim that "from God's supreme power, or infinite nature, infinitely many things in infinitely many modes, i.e., all things, have necessarily

Vemos que a argumentação de Huenemann para defender que todas as essências devem ser instanciadas deriva da identificação entre a essência e a potência de Deus. Trata-se, portanto, de um argumento muito semelhante àquele que construímos a partir do essencialismo dinâmico de Viljanen. Encontramos a mesma concepção repetida em outros autores, como Giancotti, por exemplo. Desta maneira, o leitor atento já pode antever quais críticas levantaremos contra esta posição. Isso, entretanto, não exaure a compreensão de Huenemann sobre o tema. Além do poder propriamente divino, o autor acredita que certas propriedades dos modos finitos não estão diretamente conectadas a Deus, mas, assim como afirmou Friedman, devem relacionar-se a outros modos finitos já presentes na duração.

> Objetos concebidos da primeira maneira, como existentes em um certo tempo e lugar, são concebidos como tendo propriedades acidentais e extrínsecas; por exemplo Isaac é concebido como existindo com uma certa estatura, como filho de Abraão, pai de Jacó, e assim por diante. As essências desses objetos, entretanto, não possuem tais propriedades acidentais e extrínsecas; Isaac, em particular, é concebido em isolamento de seu entorno particular, suas circunstâncias, ancestrais e descendentes. Isaac concebido como uma essência formal, evidentemente, é necessitado pela natureza divina, pois, como visto acima, todas as essências formais são necessitadas pelo poder divino infinito de criação. Mas Isaac, concebido como uma coisa singular, atual, não é necessitado desta maneira. A única maneira de dar conta do Isaac atual, com todas as suas propriedades extrínsecas e acidentais, é apelando àqueles objetos e eventos que são responsáveis por Isaac ter essas propriedades; e, novamente, àqueles objetos e eventos devem ser explicados por um apelo a outros objetos e eventos, e assim ao infinito. Então a única maneira de dar conta da existência atual de Isaac como uma coisa singular é aquela sugerida pela proposição 28 da parte I, ou seja, por meio da necessidade relativa. (HUENEMANN, 1999, p.235)[314]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

flowed, or always follow, by the same necessity and in the same way as from the nature of a triangle it follows, from eternity and to eternity, that its three angles are equal to two right angles" (E IP17S) — or, indeed, just as it follows from the nature of a circle that a pair of equal-area rectangles can be constructed from any two intersecting chords.

[314] Tradução nossa; no original: Objects conceived in the first way, as existing in a certain time and place, are conceived as having accidental and extrinsic properties; for example, Isaac is conceived as existing with a certain stature, as a son of Abraham, father of Jacob, and so on. The formal essences of those objects, however, lack such accidental and extrinsic properties; Isaac, in particular, is conceived in isolation from his particular surroundings, circumstances, ancestors, and descendants. Isaac conceived as a formal essence, it is clear, is necessitated by God's nature, for, as seen above, all formal essences are necessitated by God's infinite power of creation. But Isaac conceived as a singular, actual thing is not necessitated in this way. The only way to account for the actual Isaac, with all of his accidental and extrinsic properties, is by appeal to those objects and events that are responsible for Isaac having those properties; and, again, those objects and events must be accounted for by appeal to other objects and events, and so on ad infinitum. Thus the only way of accounting for Isaac's existence as a singular thing is the way suggested by E IP28, that is, through relative necessity.

Neste trecho fica evidente que Huenemann compreende que nem todas as propriedades dos modos finitos são essenciais. Assim, para dar conta destas propriedades extrínsecas, é preciso integrá-los a um nexo causal infinito juntamente a outros modos finitos. Com esta complexidade, o comentador garante que os modos finitos não sejam pensados como sujeitos apenas de ações ou de paixões. Participando dos dois registros causais, os modos finitos poderiam, então, ter tanto ideias adequadas, na medida em que são essências formais instanciadas, quanto ter ideias inadequadas, na medida em que estão sujeitos à passividade imposta a eles pela relação que desenvolvem com outros modos finitos, nos lugares e tempos determinados em que se encontram. Entretanto, cabe notar, que ao denominar a necessidade destes encontros passionais como "relativa", Huenemann acena à posição de Curley, que defendia o necessitarismo moderado e encontrava dois sentidos distintos de necessidade no sistema de Spinoza.

Mas como essas duas dimensões seriam suficientes para suprir as posições de Garrett e Curley, demonstrando que a série infinita de modos finitos é a única possível? Para responder a isso, Huenemann apresenta o seguinte argumento:

> Se segue que, se perguntado pelo que torna um modo finito particular necessário, Spinoza tem duas respostas a dar. A primeira resposta é que o modo finito é necessário em virtude de instanciar uma essência formal que deve ser instanciada dada a natureza divina absoluta (i.e. o poder divino). A segunda resposta é que o modo finito é relativamente necessário em virtude de uma cadeia infinita de causas eficientes governada pelas leis da natureza que produz o modo finito. Se ainda é perguntado por que essa cadeia infinita de causas eficientes, e nenhuma outra, é atual, a resposta de Spinoza é que nenhuma outra cadeia é possível; a totalidade de todas as essências formais possíveis deve ser instanciada, em virtude da natureza divina absoluta. Se perguntado se a cadeia infinita poderia existir numa ordem diferente, a resposta de Spinoza é que as leis que governam essa ordem da totalidade dos modos finitos não são tornadas menos necessárias pela natureza divina. Então o Deus de Spinoza necessita os modos finitos de múltiplas maneiras, e as abordagens de Curley e Garrett enfatizam justamente uma ou outra dessas maneiras. (HUENEMANN, 1999, p.237)[315]

[315] Tradução nossa; no original: It follows that if it is asked what makes a particular finite mode necessary, Spinoza has two answers to give. The first answer is that the finite mode is necessary in virtue of instantiating a formal essence that must be instantiated given God's absolute nature (i.e., God's power). The second answer is that the finite mode is relatively necessary in virtue of an infinite chain of efficient causes governed by the laws of nature that produces the finite mode. If it is further asked why that infinite chain of efficient causes, and no other, is actual, Spinoza's answer is that no other chain is possible; the totality of all possible formal essences must be instantiated, in virtue of God's absolute nature. If it is asked whether the infinite chain could exist in a different arrangement, Spinoza's answer is that the laws governing the arrangement of the totality of finite modes are no less necessitated by God's nature. Thus Spinoza's God necessitates finite modes in multiple ways, and Curley's and Garrett's accounts each rightfully emphasize one or another of those ways.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

A ideia aqui, portanto, é que a combinação das duas posições seria suficiente para responder ao problema da contingência da série infinita de modos finitos. Por um lado, se poderia dizer que cada membro da série é necessário em dois sentidos. Sua essência é instanciada necessariamente devido ao poder de Deus. Sua existência determinada, com propriedades acidentais e extrínsecas, ocorre necessitada pelos outros modos finitos com os quais convive nessa cadeia causal infinita. Por outro lado, as leis naturais devem impor uma restrição, em conjunto com a necessidade de instanciação de todas as essências formais, que acabaria por tornar impossível que as existências ocorressem de qualquer outra maneira.

Enfim, com este argumento, encerramos nossa exposição a respeito dos desenvolvimentos de Huenemann. Passemos a um exame crítico desta interpretação.

4.3.2.3
Críticas à posição de Huenemann

Apresentamos a compreensão de Huenemann em duas etapas. Primeiramente vimos seu conceito das essências formais e da relação que elas guardam com o atributo do qual se seguem. Em segundo lugar, mostramos o argumento que ele pretende derivar desta concepção para demonstrar a necessidade de que essas essências se instanciem. Por fim, como um corolário desta segunda etapa, apresentamos o argumento desenvolvido pelo comentador para estabelecer a necessidade da série infinita dos modos finitos no sistema de Spinoza. Segundo nossa compreensão, todos esses momentos estão sujeitos a críticas e não podem ser aceitos por Spinoza como explicações adequadas segundo sua filosofia e, por essa mesma razão, não serão suficientes para responder ao questionamento de Tschirnhaus. Avaliemos um ponto por vez.

(i) Crítica à virtualidade das essências formais

A concepção de essência formal de Huenemann se distingue muito da nossa. Não tanto como no caso das demais concepções estudadas, por concebermos a essência formal como infinita e as demais serem tidas como finitas. De fato, este tema não é abordado diretamente pelo comentador. A distinção mais importante entre nossa compreensão e a sua é a respeito da *atualidade* das essências formais. Huenemann supõe que a existência das essências formais, enquanto não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

instanciadas, confunde-se com a própria existência do atributo no qual estão contidas. Com isso, elas não possuiriam uma atualidade própria, mas só passariam a ser atuais em sentido pleno quando os modos finitos aos quais correspondem, passassem a existir na duração, em um tempo e local precisos. Ora, esta possibilidade foi aventada por nós, quando acompanhamos a elucidação do exemplo geométrico feito por Spinoza a partir da leitura de Gueroult. Ao explicar por que o exemplo geométrico era inadequado – inadequação afirmada pelo próprio Spinoza – Gueroult demonstra por que as essências formais não podem ser pensadas como dissolvidas no atributo, perdendo sua individualidade, tal como pretendem Huenemann, e aparentemente, também Deleuze.

Ocorre que os infinitos retângulos não aparecem traçados no círculo porque, para tal é preciso uma causa externa ao círculo, que lhe venha de fora e construa os retângulos. Já no caso do atributo, se as essências devem se atualizar isso não pode ser feito a partir da existência de algo exterior. Afinal, não há qualquer realidade exterior ao atributo que possa ocasionar qualquer mudança em seu interior. Mais do que isso, Deus deve ser a causa necessária e suficiente de tudo o que nele se passa. Dessa maneira, tudo o que é necessário para tornar as essências formais atuais já está dado em Deus desde a eternidade e, portanto, não poderia advir em qualquer outro tempo. Dessa maneira, se deve concluir que as essências formais existem eternamente de maneira atual. Elas não estão virtualmente contidas ou geometricamente contidas no atributo, ou, se se quiser salvar uma parte desta interpretação, não podem estar *apenas* contidas assim no atributo. Devem também estar atualmente e eternamente expressas, posto que Deus é sua causa e não há nada que possa impedi-lo de produzir seus efeitos necessários a partir de sua natureza absoluta.

Além disso, sabemos que as essências formais devem cumprir pelo menos dois papéis na filosofia de Spinoza. Por um lado, garantem que tenhamos ideias verdadeiras de modos inexistentes. Por outro, constituem a parte eterna da mente humana, que segue existindo independente da existência de nosso corpo. Ora, se as essências formais fossem concebidas sem a individualidade que lhes seria conferida por sua maneira própria de atualidade, elas não seriam capazes de desempenhar nenhum desses dois papéis. Examinemos cada um por vez.

Para que uma ideia seja verdadeira, como vimos com Gleizer, ela deve cumprir dois requisitos. Deve representar algo como seu objeto e deve ser

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

justificada por outras ideias, de modo a ser uma consequência adequada delas. Ora, se a ideia de algo inexistente mapeia apenas o atributo em sua indistinção original, ter a ideia de um modo inexistente seria o mesmo que representar a própria natureza do atributo, posto que se supõe que a ideia não está ainda distinguida em seu interior. Ora, fosse este o caso, a ideia verdadeira de algo que não existe não teria objeto próprio. Além disso, se uma ideia verdadeira é justificada por suas premissas, esta ideia ou não teria justificativas, posto que elas também seriam essências formais que não a teriam colocado na existência, ou então, suas justificativas não teriam esta ideia como consequência, pois se supõe que esta ideia não tem atualidade própria e ainda não existe, mesmo enquanto essência formal. Ora, nada disso está de acordo com a filosofia de Spinoza, de maneira que para que possamos ter ideias verdadeiras de modos inexistentes, suas essências formais precisam ter uma atualidade própria, distinta daquela que seus modos correspondentes exibem na duração, mas ainda assim, plenamente atual.

Além disso, lembremos o que Spinoza fala a respeito da parte eterna da mente humana:

> *Proposição 23.* A mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno. (...) *Escólio.* Essa ideia que exprime a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade é, como dissemos, um modo definido do pensar, que pertence à essência da mente e que é necessariamente eterno. (...) (EV prop.23 esc.)

Ora, se o que permanece da mente humana é um modo definido do pensar, devemos compreender que se trata de um modo atual a título próprio. Não faria sentido supor que esta essência formal indistinta e dissolvida na realidade do atributo, pudesse responder pelo modo definido mencionado por Spinoza no escólio da proposição 23 da parte V que citamos acima. Aliás, mais do que definido, este modo deve ser eterno. Portanto, como mostramos com Jaquet, ser tão eterno quanto o próprio Deus e, desta maneira, se seguir eterna e necessariamente da natureza divina, não podendo ser concebido como não atual em nenhuma circunstância, na medida em que se encontra vinculado diretamente ao poder de Deus. Assim, a concepção de Huenemann parte de premissas incorretas e conduz a consequências incorretas. Não podemos aceitá-las. Vejamos como isso impacta em seu argumento que visa estabelecer a necessidade de instanciação destas essências formais.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

(ii) Crítica à necessidade de instanciação das essências

Tal como aludimos antes, o argumento de Huenemann para a instanciação das essências formais na duração deriva do poder divino. Basicamente, sua ideia é que dado o poder divino, essas essências deveriam seguir-se necessariamente de Deus. Ora, podemos interpretar este argumento de duas maneiras e nenhuma delas dá razão ao que o comentador pretendia.

Por um lado, foi o que fizemos na crítica precedente. Ora, se as essências formais podem ser produzidas por Deus, então elas devem ser eternamente produzidas, é esta a posição que defendemos. Consideramos cada uma das essências formais como um modo infinito e eterno e que se seguem necessária e eternamente do poder de Deus em sua atualidade e individualidade próprias. Isso, entretanto, não alcança o resultado pretendido por Huenemann. Afinal, só o que podemos deduzir disso é que as essências devem ter uma atualidade própria enquanto essências. Delas não se segue que deveriam existir na duração. Aliás, muito pelo contrário, pois, como afirma Spinoza no corolário da proposição 24 da parte I, as essências não implicam suas próprias existências. Caso contrário, seriam essências de substâncias, causas de si, e não modos, o que é absurdo[316], e, portanto, não pode ser o caso.

Por outro lado, se poderia interpretar a necessidade das essências de se atualizarem na duração, e esta parece ser a leitura pretendida por Huenemann, porque elas mesmas já não seriam atuais. Ora, como mostramos na crítica precedente, elas têm uma atualidade e eternidade próprias. Conceber que elas precisariam se atualizar para realizar o poder divino é supor que há um poder divino que não está expresso em algum momento. É, portanto, supor que o Deus de Spinoza produziria algo genuinamente possível, isto é, possível e não atual. Ora, como vimos ao examinarmos a tese do necessitarismo radical com Garrett, não há possível não atualizado para Spinoza. Desta maneira, supor as essências como demandando uma atualização para realizarem-se plenamente é supor que elas não teriam sido produzidas por Deus desde a eternidade e, como vimos, isso atenta contra seu conceito. Desta maneira, Huenemann não foi capaz de apresentar um

[316] Cf. o Corolário da proposição 24 da parte I da *Ética*: "(...) Pois, quer as coisas existam, quer não, toda vez que consideramos sua essência, descobrimos que ela não envolve nem a existência nem a duração. E por isso, não é sua essência que pode ser a causa de sua existência, nem de sua duração, mas apenas Deus, cuja natureza é a única à qual pertence o existir (...)". (EI prop.24 corol.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

argumento pela atualização das essências e, portanto, também não demonstrou que os modos finitos deveriam existir no sistema da *Ética*. Para concluir esta etapa de nossa crítica, vale lembrar que não estamos apenas inferindo a atualidade das essências formais, mas é o próprio Spinoza quem afirma que as coisas podem ser ditas como atuais de duas maneiras distintas, uma das quais corresponde à maneira de ser das essências formais: "Concebemos as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em relação com um tempo e um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina" (EV prop.29 esc.).

Ora, as coisas podem ser concebidas como atuais na medida em que estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina. Ademais, se a natureza divina é sempre igualmente necessária e igualmente capaz de produzir seus efeitos, devemos concluir que as essências formais são eternamente necessárias e não que existam de maneira indiferenciada. Podemos pressentir, portanto, que o argumento de Huenemann a respeito da necessidade da série infinita dos modos finitos também não se sustenta. Passemos a avaliá-lo.

(iii) Crítica à necessidade da série infinita dos modos finitos

Para estabelecer este ponto Huenemann se vale de três expedientes, um dos quais torna seu argumento circular. Primeiro, ele diz que a série infinita dos modos finitos deve ser necessária porque deve instanciar todas as essências na duração e isso representaria uma restrição a esta série. Ora, como vimos acima, este ponto não pôde ser estabelecido adequadamente, porque dependia de uma compreensão inadequada das essências formais. O segundo ponto é que as leis naturais tornariam esta série necessária. Ora, isso apresenta dois problemas. O primeiro deles apresentado pelo próprio Garrett que propõe esse expediente para justificar a existência necessária desta série infinita. Neste ponto Garrett revela que seu argumento depende de uma dose de otimismo. Afinal, não podemos determinar quais são todas as leis da natureza, desta forma, supor que elas seriam compatíveis com apenas uma série infinita de modos finitos e não pelo menos duas, é um palpite e não algo que podemos demonstrar.

Além disso, tal como demonstramos, as próprias leis naturais não agem diretamente sobre os modos finitos, mas, ao contrário, exprimem sua necessidade de dentro da própria série infinita, por meio das noções comuns às quais se

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

identificam. Nesse sentido, supor que elas implicariam a necessidade da série seria como supor ou que algo que não interfere causalmente com a série, ou algo interior a ela a tornaria necessária. Ora, o absurdo da primeira alternativa é patente. Já o da segunda é o que produz uma certa circularidade. Afinal, como um elemento da própria série garante que ela seria a única possível? Afinal, este elemento aparece na série neste momento devido a fatores extrínsecos a ele mesmo e, portanto, não poderia ser o responsável pela necessidade da série como um todo. Isso conduz ao terceiro ponto de nossa crítica à demonstração de Huenemann da necessidade da série dos modos finitos: a questão da circularidade.

Ocorre que, em seu argumento, o comentador também traz como expediente que determinaria a necessidade da série o poder causal que os modos finitos têm uns sobre os outros para determiná-los à existência. Ora, como acabamos de mostrar acima, isso produz uma circularidade. Acima nos restringimos a considerar este ponto da perspectiva das noções comuns, entretanto, ele também pode ser visto com relação às propriedades acidentais dos modos finitos, às quais, como tudo mais, devem ser tomadas como causalmente eficazes por Spinoza e, portanto, como contribuindo para a necessidade do que quer que exista a seu redor. Que fique claro, não estamos afirmando que a própria série causal infinita envolve uma circularidade. Não é este o caso, afinal, Spinoza não afirma que ela é necessária por si, nem que é uma substância, mas apenas que cada um de seus elementos tira sua necessidade de um elemento anterior, num nexo infinito, não circular, mas linear. Daí a terminologia "série".

O que há de circular aqui é a pretensão de Huenemann de mostrar que esta série seria necessária a partir da necessidade que cada um de seus elementos imprime na existência dos demais. Afinal, a necessidade do ordenamento da série deve ser dada de antemão para que esses elementos se encontrem posicionados nela da maneira específica que estão e não de nenhuma outra. Portanto, que os modos finitos sejam causalmente eficazes e responsáveis ao menos por parte do que ocorre aos outros modos finitos não explica nem que eles devam se seguir da natureza divina, nem que a série infinita na qual ocorrem é necessária e a única possível do ponto de vista divino, segundo Spinoza. Assim, vemos que as explicações de Huenemann são insuficientes.

Para concluir esta avaliação da contribuição de Huenemann, relembremos brevemente os problemas enfrentados por Spinoza a partir de algumas críticas que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

já apresentamos nas seções precedentes. Primeiramente, como resulta claro de nossos comentários, o comentador não pôde justificar a existência dos modos finitos. Também não pôde explicar por que as essências deveriam se instanciar. Além disso, suas colocações não trouxeram nenhum elemento novo para resolvermos os enigmas relativos à divisão da extensão em regiões e à distribuição diferencial de forças em seu interior. Devemos ressaltar que a dificuldade proposta por Koistinen, pela qual não se pode compreender como a duração deve transcorrer e não deveria ser dada eternamente de uma só vez por Deus, também não encontra solução nos desenvolvimentos de Huenemann. Não fica claro, entretanto, se o autor concebe que haja uma infinidade de modos infinitos ou apenas dois. Dessa maneira, não podemos criticá-lo como pudemos fazer com Nadler e Gueroult que não davam conta dessa realidade suposta por Spinoza. Além disso, assim como Martin, Schmaltz e Friedman, este autor compreende que há uma diferença entre as propriedades acidentais e as essenciais dos modos finitos. Portanto, ele não se enquadra no problema de tornar o conhecimento inadequado impossível para os modos finitos. Entretanto, sem tomar as essências formais como atuais a título próprio, não parece claro como o terceiro gênero de conhecimento poderia funcionar em sua concepção, assim como a eternidade da alma fica comprometida por sua posição, tal como demonstramos antes. Enfim, ainda não foi possível responder ao questionamento de Tschirnhaus. Analisemos o próximo autor que pode nos ajudar a resolver este problema. Nos referimos a Winkler.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.3.3
Winkler: essências formais como relações

Diferentemente de muitos dos textos que analisamos nesta seção, o objetivo de Winkler não é responder ao questionamento de Tschirnhaus, ou mesmo justificar a existência dos modos finitos. Este comentador pretende, no artigo que analisaremos a seguir, justificar a contrariedade entre os modos finitos na filosofia de Spinoza. Em seu caminho para fazê-lo, Winkler acaba por desenvolver uma concepção de essências formais distinta da nossa. Além disso, são apresentados dois argumentos que poderiam ser tomados como respostas aos questionamentos de Tschirnhaus. Dessa maneira, será útil considerar o que este autor tem a dizer. Comecemos por compreender qual o problema que o move. A partir disso, observemos sumariamente o tratamento que Winkler propõe dar a ele. De posse

dessas informações poderemos traçar o percurso que guiará nossa exposição destes desenvolvimentos.

Para compreender o problema de Winkler devemos entender o que Spinoza compreende por contrariedade. Isso é expresso no seguinte trecho da parte III da *Ética*:

> *Proposição 4.* Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior. *Demonstração.* Esta proposição é evidente por si mesma. Pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência; ela não a retira. Assim, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la. (EIII prop.4)
> *Proposição 5.* À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito. *Demonstração.* Com efeito, se elas estivessem de acordo entre si, ou seja, se pudessem estar simultaneamente no mesmo sujeito, então poderia haver no mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo, o que (pela prop. prec.) é absurdo. Logo, à medida que uma coisa, etc. C. Q. D. (EIII prop.4)

Ora, como sabemos5 um modo finito pode destruir outro modo finito. Portanto, é possível que ambos tenham naturezas contrárias entre si. Apesar disso, na medida em que são modos da mesma substância, parece razoável considerá-los como estando num mesmo sujeito. Entretanto, pela proposição 5 acima, a qual é embasada na proposição anterior, também acima, isso seria impossível. Portanto, haveria uma contradição no pensamento de Spinoza, a menos que possamos explicar como os modos finitos podem ser contrários entre si. Vejamos qual a proposta de Winkler para lidar com este problema:

> Essências formais são relações que especificam como indivíduos finitos se comportarão uma vez que passem à existência. Conversamente, modos existentes são indivíduos que expressam as relações definidas pelas essências formais, como forças que possuem uma capacidade de agir e de receberem ações. Segundo esta distinção entre essência formal e modos existentes, e essa maneira de compreender como essas duas entidades estão na substância, defendo que é possível desenvolver uma abordagem coerente da contrariedade no sistema de Spinoza. (WINKLER, 2016, p.90)[317]

[317] Tradução nossa; no original: Formal essences are relations that specify how finite individuals will behave once they come into existence. Conversely, existent modes are individuals that express the relations defined by formal essences, as forces that possess a capacity to act and to be acted upon. According to this distinction between formal essence and existent modes, and this way of understanding how these two entities are in substance, I maintain that it is possible to develop a coherent account of contrariety in Spinoza's system.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Portanto, para compreendermos a estratégia de Winkler, devemos entender três pontos. Em primeiro lugar, como o autor compreende as essências formais. Em segundo lugar, como ele compreende os modos existentes. Por fim, em terceiro lugar, como ele compreende que esta leitura evitaria a incoerência aparente no sistema de Spinoza que apontamos acima. Além disso, ao explicar suas interpretações da natureza das essências formais e dos modos existentes, acabam por surgir três argumentos que poderiam ser tomados como endereçando as questões de Tschirnhaus. Dois deles estão vinculados à existência dos modos finitos sem relação direta com a natureza de suas essências formais. O outro, que garante a posição de Winkler nesta etapa de nosso trabalho, busca demonstrar a necessidade de instanciação dessas essências na existência.

Acompanhemos, portanto, a ordem de exposição do comentador, entremeando suas considerações por nosso exame crítico de suas colocações. Assim, comecemos por sua exposição da natureza dos modos existentes, considerando os dois argumentos que aí surgem e que poderiam ser compreendidos como respondendo a Tschirnhaus. A seguir avaliamos estes pontos. Após isso, nos voltemos para sua compreensão das essências formais e o argumento para sua instanciação que daí resulta. Após termos examinado este ponto, passamos à solução proposta por Winkler ao enigma da contrariedade. Tendo avaliado também esta proposição, teremos encerrado nosso exame de sua contribuição.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.3.3.1
Modos existentes e afetividade

Como o título desta seção sugere, Winkler estabelecerá como ponto principal da existência dos modos sua afetividade. Entretanto, antes de propor esta concepção, o autor tem o cuidado, assim como tivemos, de afastar a interpretação acosmista. Neste ponto ele apresenta um argumento interessante para demonstrar que os modos finitos não seriam apenas seres imaginários, tal como sugeria a compreensão hegeliana de Spinoza. Será útil, portanto, considerar este argumento. Afinal, ele poderia ser tomado como uma demonstração da existência dos modos finitos e, portanto, também poderia ser compreendido como endereçando o questionamento de Tschirnhaus.

> Ele [Spinoza] defende que a concepção imaginativa é o correlato mental da capacidade do corpo de formar, o que ele chama de "imagens", ou "aquelas afecções do corpo humano cujas ideias apresentam os corpos externos como se estivessem presentes a nós". Imagens não se referem a ideias produzidas pelo capricho da imaginação humana, mas a impressões no corpo humano que são responsáveis por algum, embora não todo, conteúdo das imagens mentais. (...) A formação dessas imagens depende do fato de que há uma distinção entre interioridade e exterioridade, de um corpo a outro, anterior ao ato imaginativo. Se a imaginação depende dessa divisão anterior, indivíduos finitos não podem ser simplesmente imaginários em sua natureza. (WINKLER, 2016, p.95)[318]

Esse argumento nos parece correto e afim ao pensamento de Spinoza. De fato, a imaginação é produzida pelo encontro entre corpos. Como vimos, é justamente este encontro que produz uma apreensão parcial da natureza do que nos acontece, tornando o conhecimento imaginativo, ou de primeiro gênero, inadequado. Entretanto, como bem relata Winkler, para que possamos imaginar algo falso, é preciso primeiro existirmos e que existam de fato outros corpos exteriores a nós. Portanto, não se poderia defender coerentemente que os corpos finitos são apenas seres imaginativos para Spinoza. A própria possibilidade de imaginá-los depende de que eles tenham realidade, interioridade e exterioridade.

Isso, entretanto, não deve ser considerado argumento suficiente para responder à questão de Tschirnhaus. Afinal, este argumento não é *a priori*, ou seja, não parte da causa adequada da finitude para deduzir sua existência. Ele apenas demonstra que a finitude é uma pré-condição da imaginação. Entretanto, não apresenta razões para considerarmos que esta condição está preenchida a partir de sua suposta causa adequada, a saber: Deus. Assim, este argumento mostra mais uma vez que Spinoza estava de fato comprometido com a existência da finitude e não pretendia que os modos finitos fossem apenas entes de razão. Entretanto, ele não é suficiente para demonstrar por que ou como a finitude deveria se seguir de Deus no sistema da *Ética*. Apesar disso, devemos ressaltar que o argumento não foi proposto para este fim por seu autor, que buscava apenas afastar de si a interpretação acosmista. Nesse sentido, concordamos com Winkler e com o uso que faz do

[318] Tradução nossa; no original: He [Spinoza] maintains that imaginative conception is the mental correlate of the body's capacity to form, what he calls, "images" [imagines], or "those affections of the human body the ideas of which set forth external bodies as if they were present to us." Images do not refer to ideas produced by the fancy of human imagination, but to impressions in the human body that are responsible for some, though not all, of the content of mental images. (...) The formation of these images relies upon the fact that there is a distinction of interiority and exteriority from one body to another prior to imagining. If imagination depends upon this prior division, finite individuals cannot be simply imaginary in nature.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

argumento, entretanto, como ele poderia ser tomado como respondendo a nosso questionamento, nos pareceu justo indicá-lo aqui.

Após demonstrar que, de fato, Spinoza estava comprometido com a existência de modos finitos, Winkler parte para considerar em que consiste sua existência. Valendo-se das contribuições de Garrett que já avaliamos neste trabalho, o autor toma os modos finitos como expressões de força. A partir desta leitura, Winkler conecta o ser dos modos à sua afetividade:

> Na medida em que há uma variedade infinita de corpos, no todo da natureza há uma variedade infinita de forças na natureza de poder desigual. Isso, contudo, ainda não explica por que o exercício da força pode levar à destruição. Eu defendo que essa questão só pode ser respondida por um exame mais atento do conceito spinozista de todo da natureza. O que distingue este todo da natureza dos corpos é que o primeiro é um indivíduo infinito, enquanto os últimos são indivíduos finitos. Note que para Spinoza o poder de um indivíduo finito repousa em ele ser "capaz de ser afetado de mais maneiras e de afetar outros corpos de mais maneiras"; ou seja, o poder de um indivíduo finito é sua afetividade ou adaptabilidade. Na medida em que indivíduos finitos são eles mesmos expressões do poder, eles não podem ser concebidos independentemente dessa afetividade. (WINKLER, 2016, p.105-106)[319]

De fato, a partir da univocidade do ser ao redor do conceito de potência, faz sentido supor que Spinoza conceba os modos como poder. Além disso, como vimos a partir da metafísica de campo, parece ser razoável considerar que os modos finitos são compreendidos como derivando de forças que de alguma maneira expressam o poder divino. Entretanto, há um problema com esta concepção, tal como apresentada acima. Ocorre que ao conceber os modos como definidos por sua afetividade, Winkler inclui em sua natureza não apenas o poder de afetar, mas também o poder de ser afetado. Com isso, o comentador inclui no ser dos modos sua passividade, sua sujeição às ações exteriores.

Ora, realmente, Spinoza defende que há paixões e que os modos finitos podem ser passivos. Entretanto, demonstramos que essas paixões devem ser sempre concebidas como acidentais e não como derivando da própria natureza de um modo

[319]Tradução nossa; no original: Insofar as there are an infinite variety of bodies, in the whole of nature there are an infinite variety of forces in nature of unequal power. This, however, still does not explain why the exertion of force can lead to destruction. I maintain that this question can only be answered by more closely examining Spinoza's concept of the whole of nature. What distinguishes the whole of nature from bodies is that the former is an infinite individual, while the latter are finite individuals. Note that for Spinoza, the power of a finite individual lies in its being "capable of being affected in more ways and of affecting other bodies in more ways"; that is, a finite individual's power is its affectivity or adaptability. Insofar as finite individuals are themselves expressions of power, they cannot be conceived independently of this affectivity.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

finito considerado em si mesmo. Caso se tomasse a paixão como um dado intrínseco, não seria possível distinguir entre as ações que se explicam apenas pela natureza de um dado corpo, correspondendo a ideias adequadas e ao conhecimento verdadeiro, e as paixões que correspondem a ideias inadequadas e exemplificam o conhecimento imaginativo de terceiro gênero. Aliás, quando descrevia a imaginação no trecho que citamos anteriormente, Winkler diz expressamente que ela não é responsável por todo o conteúdo mental dos modos finitos. Como vimos por este último trecho, entretanto, a leitura do autor parece vacilante a esse respeito.

Este, entretanto, não é o ponto que nos interessa diretamente aqui. Vejamos como a partir disso, Winkler acaba por construir um argumento para a existência dos modos finitos. Veremos que este argumento é semelhante ao que construímos a partir de Viljanen, que, assim como Garrett e também Giancotti, acreditava que o poder divino seria suficiente para explicar a existência dos modos finitos na duração.

> Assim como o poder dos indivíduos finitos, o poder do indivíduo infinito reside em sua afetividade. Um indivíduo infinito, entretanto, é diferente na medida em que ele não está sujeito a causas exteriores. Já que não há nada fora dele, ele pode apenas agir sobre si mesmo, por variações na distribuição do poder entre suas partes. Diferentemente dos indivíduos finitos que podem apenas persistir como uma única proporção de movimento e repouso, o indivíduo infinito possui uma quantidade infinita de poder e pode, portanto, tomar uma série ilimitada de configurações sem ser destruído. Como o poder é afetividade para Spinoza, o todo da natureza só pode expressar o seu poder afetando a si mesmo perpetuamente. Na afirmação da infinita variabilidade de sua natureza, ele inevitavelmente aniquila os indivíduos finitos nos quais ele consiste, constantemente gerando a si mesmo novamente. Essa aniquilação só pode ocorrer se indivíduos finitos formarem relações contrárias uns aos outros. Na medida em que "[uma] mudança em qualquer coisa procede de uma força mais potente", a distribuição de força na natureza, está sujeita a um fluxo perpétuo. (WINKLER, 2016, p.106)[320]

[320] Tradução nossa; no original: Like the power of finite individuals, the power of the infinite individual lies in its affectivity. An infinite individual, however, is different in that it is not subject to external causes. Since there is nothing outside of it, it can only act upon itself through exchanges in the distribution of power between its parts. Unlike finite individuals that can only persist as a single proportion of motion and rest, the infinite individual possesses an infinite quantity of power and can thereby take on an unlimited series of configurations without being destroyed. Because power is affectivity for Spinoza, the whole of nature can only express its power by perpetually affecting itself. In the affirmation of the infinite variability of its own nature, it inevitably annihilates the finite individuals of which it consists in order to constantly generate itself anew. This annihilation can only take place if finite individuals form contrary relationships to one another. Insofar as "[a] change in any thing proceeds from a stronger force," the distribution of force in nature is subject to a perpetual flux.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Vemos aqui, que, partindo da concepção dos modos finitos como forças e de seu ser como sua afetividade, Winkler alcança um argumento que poderia ser tomado como uma justificativa para a existência de modos finitos no interior de um modo infinito, chamado aqui pelo comentador de todo da natureza. Este argumento, entretanto, assim como os similares que já analisamos, é insuficiente para resolver o problema. Ocorre que a premissa que permite a Winkler concluir que o todo da natureza deve exercer seu poder causal sobre si próprio é a afirmação de que ele não possui exterioridade. Entretanto, como vimos, deve haver uma infinidade de modos infinitos por atributo. Cada um deles é causa de outro modo infinito e assim, infinitamente. Portanto, eles realizam o poder que constitui seu ser em seus efeitos imanentes, não sendo necessário supor que produzam modificações finitas em si mesmos. Além disso, assim como as demais soluções tributárias da metafísica de campo, ou quaisquer soluções que compreendem os modos finitos como existindo no interior de um indivíduo infinito, Winkler está sujeito às críticas que já dirigimos a essas posições.

Para explicar que haja regiões diferentes e uma distribuição variável de forças no interior do indivíduo infinito, o comentador supõe que esta realidade não possui exterior. Como já demonstramos, isso é falso e, portanto, estes enigmas seguem sem resposta. Não se pode explicar também, a partir de seu argumento, por que Deus não teria produzido a duração como dada eternamente de uma só vez. Talvez se, de fato, houvesse um último modo infinito, um modo que não pudesse agir sobre nada a não ser sobre si mesmo, isso poderia ser garantido. Entretanto, como já repetimos vezes o suficiente, isso não é permitido pela proposição 22 da parte I a qual atesta a recursividade da maneira de produção do modo infinito imediato pelo atributo para todos os demais modos infinitos, infinitamente. Passemos, portanto, à próxima etapa de nossa leitura de Winkler.

4.3.3.2
Essências formais relacionais

Para posicionarmos este desenvolvimento no interior da argumentação de Winkler, devemos nos lembrar de seu objetivo. O interesse do comentador é explicar como a contrariedade é possível no sistema de Spinoza. Ocorre que, para fazê-lo, Winkler acredita ser preciso separar a realidade em dois âmbitos. Segundo sua leitura, enquanto as essências formais não seriam contrárias umas às outras e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

concordariam entre si, a contrariedade estaria reservada para a realidade dos modos existentes na duração. Para explicar como as essências resistiriam à contrariedade, Winkler as toma não como termos, mas como relações. Assim, segundo o comentador, elas poderiam descrever uma relação de contrariedade, sem que, elas próprias, fossem contrárias entre si. Entretanto, o caráter relacional não esgota o ser das essências formais segundo Winkler. Para compreender como se dá este ser, ele começa estabelecendo uma comparação entre a postura de Spinoza e uma postura platônica a respeito da realidade das essências:

> Diferentemente de Platão, Spinoza defende que essências formais não são nem gerais, nem ideias, mas ao invés disso, são únicas para cada indivíduo e concebíveis por meio de todos os atributos. Então, as essências formais são análogas às essências platônicas na medida em que são ambas entidades independentes da mente. Já que elas não podem ser definidas como ideias gerais, devemos perguntar como Spinoza define o conteúdo das essências formais e como elas são distintas dos modos finitos existentes. (WINKLER, 2016, p.109)[321]

Estamos de acordo com a comparação feita por Winkler entre as essências platônicas e as spinozistas. De fato, quando analisamos este tema vimos que as essências formais devem corresponder às noções comuns. Nesse sentido, elas não podem ser compreendidas como universais abstratos, mas são, entretanto, universais concretos, plenamente determinados em sua simplicidade, sem multiplicidade de partes ou de qualidades. Além disso, as essências formais devem ser eternas, tanto para explicar a parte eterna da mente, quanto para dar conta das ideias verdadeiras de modos inexistentes. Portanto, é correto supor que elas não são entidades mentais, mas dados objetivos da realidade. Por fim, ao afirmar que elas devem existir em todos os atributos, Winkler faz uma afirmação que está de acordo com a tese do paralelismo. De fato, se as essências existissem apenas enquanto ideias, o paralelismo teria sido violado, algo inadmissível por Spinoza. O comentador encerra este parágrafo se perguntando pela diferença entre as essências formais e os modos finitos na duração. De fato, eles também não são gerais, também existem independente da mente, na medida em que não são entes de razão, e também se supõe que existem em todos os atributos. De nossa parte, já sabemos a

[321] Tradução nossa; no original: Unlike Plato, Spinoza maintains that formal essences are neither general, nor ideas, but rather, unique to each and every individual and conceivable through all attributes. Thus, formal essences are analogous to Platonic essences in that they are both mind-independent entities. Since they cannot be defined as general ideas, one must ask how Spinoza defines the content of formal essences and how they are distinct them from existent finite modes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

resposta: essências formais são modos infinitos. Entretanto, Winkler não concordará com nossa interpretação, ele recorrerá ao *Breve Tratado* para desenvolver outra leitura a respeito do ser das essências formais:

> Admitidamente, Spinoza não lança muita luz sobre qual o conteúdo das essências formais realmente é. Entretanto, o mais próximo que ele chega de especificar em que consistem as essências formais pode ser encontrado no apêndice 2 do *Breve Tratado*. Aqui, Spinoza escreve que modos "[mesmo quando] nenhum deles existe, estão ainda assim igualmente compreendidos em seus atributos; e assim como não há qualquer desigualdade nos atributos, nem ainda nas essências dos modos, não pode haver nenhuma particularidade na ideia quando não há nenhuma na natureza". Nessa citação, Spinoza indica que a conceptibilidade de uma dada essência formal num atributo é igual à sua conceptibilidade em todos os atributos, na medida em que os atributos são diferentes expressões de uma mesma realidade. Note que ele também indica que todas as essências formais são igualmente concebíveis em um único atributo na medida em que ainda não há nenhuma desigualdade entre as diferentes essências formais no atributo dado. É apenas quando modos finitos vem a existência que elas se tornam desiguais. (WINKLER, 2016, p.109)[322]

Neste trecho, se torna claro que a interpretação dada por Winkler às essências formais se assemelha àquela de Deleuze e Huenemann, tal como vimos na seção precedente. Partindo de um texto mais antigo de Spinoza, o comentador argumenta que as essências formais não seriam distintas em si mesmas. Apenas na medida em que o modo finito correspondente a uma dada essência ocorresse na duração é que ela se tornaria desigual com relação às demais, ou seja, se tornaria atual e instanciada. De fato, como o comentador ressalta, isso não implica nenhum problema para o paralelismo, que segue respeitado. Entretanto, há outras teses da *Ética* que não podem ser explicadas mediante esta interpretação.

Se as essências não estão eternamente atuais não podemos explicar como teremos ideias adequadas de modos inexistentes, uma vez que enquanto estes modos não existem, essas essências são ditas indistintas da natureza do atributo. Além disso, não se pode explicar em que consiste a parte eterna da mente, já que

[322] Tradução nossa; no original: Admittedly, Spinoza does not shed a great deal of light on what the content of formal essences actually is. However, the closest that he comes to specifying what formal essences consist of can be found in Appendix 2 of the Short Treatise. Here, Spinoza writes that modes "[even when] none of them exists, are nevertheless equally comprehended in their attributes; and as there is no inequality whatever in the attributes, nor yet in the essences of the modes, there can be no particularity in the idea when there is none in nature." In this quote, Spinoza indicates that the conceivability of a given formal essence in an attribute is equal to its conceivability in all other attributes, insofar as attributes are different expressions of one and the same reality. Note that he also indicates that all formal essences are equally conceivable within a single attribute insofar as there is as yet no inequality between the different formal essences in the given attribute. It is not until finite modes come into existence that they become unequal.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

ela deveria vir a ser e deixar de ser no mesmo momento em que vem a ser e deixa de ser sua contraparte finita na duração. Ademais, como um corolário dessas duas teses, não se pode explicar qual seria o objeto de um conhecimento verdadeiro no terceiro gênero. Afinal, ele diz respeito às essências das coisas, às quais, não poderiam existir individualmente se sua contraparte na duração não existisse.

Todos estes pontos estavam colocados para a interpretação de Huenemann, que nesse sentido, é em tudo similar à de Winkler. Entretanto, o comentador que agora consideramos introduz um elemento novo em sua interpretação. Ele concebe estas essências formais como relações. Vejamos como se dá esta leitura e se ela interfere nas críticas que apresentamos.

> Eu proponho que se substituirmos "termo" por "particularidade" no que concerne os modos finitos existentes, poderíamos considerar as essências formais como relações. Em décadas recentes, comentadores começaram a caracterizar indivíduos no sistema de Spinoza como relacionais ou transindividuais. Em outras palavras, indivíduos não podem ser adequadamente compreendidos independentemente dos processos que os produzem, das relações que eles formam com outros indivíduos e também das relações internas que constituem sua própria individualidade. Enquanto modos finitos são indivíduos reais quando existem, essa individualidade mascara o fato de que sua existência depende de relações que eles formam a todos os outros indivíduos através de todo espaço e tempo. (WINKLER, 2016, p.109-110)[323]

Ao propor uma substituição entre "particularidade" e "termo", Winkler parece estar se referindo ao trecho que acabara de citar do *Breve Tratado*. Vejamos como o trecho relevante ficaria com uma tal substituição: "assim como não há qualquer desigualdade nos atributos, nem ainda nas essências dos modos, não pode haver nenhum termo na ideia quando não há nenhum na natureza". Sua ideia, portanto, é que, enquanto não há termos, as relações que constituem o ser das essências formais não poderiam ser diferenciadas dos atributos. Sua desigualdade apareceria justamente na esteira dos modos finitos que encarnam essas relações.

Para favorecer sua interpretação, Winkler argumenta que a compreensão adequada de um modo finito depende de relações. Tanto as relações internas quanto

[323] Tradução nossa; no original: I propose that if one substitutes "term" for "particularity" with respect to existent finite modes, one may consider formal essences to be "relations". In recent decades, commentators have begun to characterize individuals in Spinoza's system as relational or transindividual. In other words, individuals cannot be adequately understood independently of the processes that produce them, the relations that they form to other individuals as well as the internal relations that constitute their own individuality. While finite modes are real individuals when they exist, this individuality disguises the fact that their existence depends upon the relations that they form to all other individuals across all of space and time.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

aquelas que os conectam aos demais modos finitos no seu exterior. Como vimos, de fato, essas relações respondem por parte da compreensão adequada de um modo finito. Para entender adequadamente algo, devemos explicá-lo a partir de suas causas. Portanto, para entender como um modo finito pode ser produzido na duração, seria preciso considerar as causas transitivas que o produziram. Como essas causas são infinitas, não podemos ter um conhecimento adequado de uma existência finita na duração. Entretanto, se supõe que Deus poderia ter este conhecimento. Há, porém, dois problemas relacionados entre si que acometem uma tal interpretação.

Esta leitura, assim como outras que já avaliamos, por exemplo as de Lennox e Morfino, parecem implicar que a realidade de um modo finito se exaure em suas relações. Entretanto, se um modo finito não possui uma consistência interna própria, independente de suas relações, acabamos por defender a tese do holismo semântico. Ora, como vimos, esta concepção é incapaz de explicar como é possível para um modo finito ter quaisquer ideias adequadas. Afinal, essas ideias teriam um conteúdo invariável, independente das relações que um modo possa vir a ter. Ora, isso entra em contradição com o holismo semântico e, portanto, com a tese de que os modos finitos se exaurem em suas relações extrínsecas.

Além disso, como vimos, o conhecimento adequado que podemos possuir é um que se desdobra analiticamente de premissas adequadas em nós, isto é, as noções comuns. Cada uma delas é simples, e, portanto, seus efeitos imanentes são sempre seus próprios, outras noções comuns, ainda que menos comuns do que as primeiras. Ora, se esse é o caso, o conhecimento de uma essência formal, à qual a noção comum corresponde, não pode depender de uma relação transitiva entre modos. Pelo contrário, o conhecimento adequado como dedução analítica e justificada remete sempre a um núcleo simples que se desdobra um passo uno por vez, assim como os modos infinitos se seguem dedutivamente da natureza do atributo, cada um único em seu grau de mediação. Portanto, se as essências formais fossem relações, não seria possível explicar como se pode ter conhecimento adequado delas. Dessa maneira, a leitura de Winkler traz mais prejuízos que soluções e não devemos aceitar sua interpretação.

Ainda assim, é preciso considerar o argumento avançado pelo comentador. Como ele pretende explicar a necessidade da instanciação das essências na duração?

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Por que deveria haver modos finitos, partindo das essências formais, tais quais ele as concebe?

> Já que não há lugar para a potencialidade no sistema spinozista, não pode haver nada expresso no nível das essências formais que não se expresse no nível dos modos finitos existentes e vice-versa. Essências formais, entretanto, não podem ser indivíduos, de outra maneira elas constituiriam simplesmente um duplo da ordem causal do nível da existência e estariam sujeitas à geração e à destruição da mesma maneira que os modos finitos existentes. Talvez então, essências formais sejam relações entre indivíduos finitos que tornam possível a comunicação de indivíduos através do nexo causal do universo. Nesse sentido, não há essências formais de, por exemplo, A, B, ou qualquer outro modo finito, mas essências formais que articulam as relações entre A, B e todos os outros modos finitos. Essências formais então descrevem as linhas de comunicação na realidade, as quais tornam a geração e a corrupção de indivíduos possível. (WINKLER, 2016, p.110)[324]

Aqui, Winkler apresenta um argumento tímido para a instanciação das essências formais. Além disso, avança mais um argumento na defesa de sua compreensão destas entidades como relações no sistema de Spinoza. Dizemos que o argumento é tímido, porque, como ressaltamos antes, este não era o objetivo de seu texto, que visa explicar a contrariedade dos modos finitos e não justificar sua existência. Entretanto, na medida em que o autor acaba argumentando neste sentido, seu desenvolvimento ganha importância para nós. Comecemos avaliando seu argumento para a defesa do caráter relacional das essências.

Segundo Winkler, se as essências fossem termos, elas estariam sujeitas à geração e corrupção, assim como os modos finitos, produzindo um duplo de sua ordem na natureza. Ora, quando o autor compreende que é apenas a ocorrência dos modos finitos que torna as essências distintas entre si, parece que é justamente ele que pensa as essências formais como sujeitas à geração e à corrupção. Afinal, segundo sua compreensão, quando os modos finitos aos quais elas correspondem deixam de existir, essas essências se tornam indistintas das demais no atributo de sua origem. Apesar disso, talvez haja sentido em dizer que se as essências fossem

[324] Tradução nossa; no original: Since there is no place for potentiality in Spinoza's system, there cannot be anything expressed at the level of formal essences that goes unexpressed at the level of existent finite modes and vice versa. Formal essences, however, cannot be individuals, otherwise they would simply constitute a double of the causal order of the level of existence and be subject to generation and destruction just like existent finite modes. Perhaps, then, formal essences are the relations between finite individuals that make the communication of individuals across causal nexus of the universe possible. In this respect, there are no formal essences of, say, A, B or any other finite mode, but formal essences that articulate the relations between A, B and every other finite mode. Formal essences thus describe the lines of communication in reality, which make the generation and destruction of individuals possible.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

termos finitos elas deveriam estar sujeitas à geração e corrupção como ocorre com os modos finitos na duração. Entretanto, mesmo que compreendamos as essências formais como termos em nossa leitura, não as compreendemos como termos finitos.

Dessa maneira, nossa interpretação das essências como modos infinitos pode explicar como elas são eternas e atuais a título próprio, sem possuírem uma realidade espaço-temporal e, portanto, não estando sujeitas à geração e à corrupção. Isso não impede que elas sejam termos, isto é, tenham uma consistência interna própria e possam ser sujeitos de próprios, os quais são outras essências formais e que delas se derivam de maneira imanente, analítica e adequada. Finda a questão da relacionalidade das essências formais, o que diremos do argumento de Winkler para a instanciação dessas essências?

O argumento do autor parte da consideração de que não há espaço para a potencialidade no sistema de Spinoza para a conclusão de que as essências formais devem estar sempre atualizadas. Ora, esta parece ser uma versão do princípio de plenitude apresentado por Friedman, com o qual concordamos, pois parece se derivar do necessitarismo radical, tal como defendemos a partir de Garrett. Entretanto, após isso o comentador insere uma compreensão que nos parece inadequada. Ele diz: "não pode haver nada expresso no nível das essências formais que não se expresse no nível dos modos finitos existentes e vice-versa".

Ora, com isso, é suposto haver uma relação simétrica entre a realidade das essências e aquela dos modos finitos aos quais elas correspondem. Temos aí alguns problemas. Primeiro, se as essências correspondem aos modos finitos e deixam de existir quando eles deixam de existir, em que medida se pode dizer que elas são eternas? Além disso, como já ressaltamos, não se pode conhecê-las adequadamente quando seus modos correspondentes não existem. Por fim, se as essências correspondem ao que há de fundamental nos modos finitos – papel que se supõe de uma essência – como elas podem ser explicadas pelos modos que elas mesmas deveriam explicar? Uma tal relação de circularidade, implícita na expressão "vice-versa" usada por Winkler, não pode ser sustentada por Spinoza. Ademais, se as essências são tomadas como existentes apenas quando seus modos correspondentes já existem, elas não podem explicar sua existência.

Devemos concluir, portanto, que a concepção de Winkler também é insuficiente para responder ao questionamento de Tschirnhaus. Enfim, para concluir nossa análise da contribuição desse comentador, vejamos como ele

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

pretende endereçar a questão da contrariedade em Spinoza. O leitor, atento ou não, neste ponto já pode suspeitar que discordamos de sua solução. Entretanto, como se trata de uma questão pertinente, nos parece justo que apresentemos como nossa leitura se posiciona também diante dela.

4.3.3.3
A questão da contrariedade em Spinoza

> Essas relações não entrariam em conflito umas com as outras, dado que enquanto dois indivíduos podem ser contrários entre si, a relação que expressa essa contrariedade entre indivíduos não é. Por exemplo, a proposição A → ~B indica que os termos A e B não podem coexistir num mesmo sujeito, mas a proposição A → ~B não tem um contrário enquanto a proposição ~ (A → ~ B) não coexiste com ela no mesmo sujeito. Essências formais podem ser descritas como eternas na medida em que todos e cada um dos indivíduos que já existiu ou ainda virá a existir envolve relações. Essas relações, e apenas elas, estão estritamente falando na substância. Isso explicaria por que Spinoza defende que não há desigualdade entre essências formais nos atributos já que não há desigualdade nas relações. Isso também explicaria por que não há potencialidade, mas um acordo perfeito entre essências formais e a contrariedade entre modos finitos existentes. (WINKLER, 2016, p.110)[325]

De fato, a leitura de Winkler pode explicar como a contrariedade dos modos finitos não se torna uma contrariedade na substância. Afinal, como ressaltamos antes, ele coloca os modos finitos como existindo no interior de um indivíduo infinito, tal como fizeram uma série de outras interpretações que avaliamos neste trabalho. Além disso, ele coloca as essências formais como compreendidas diretamente nos atributos e, ao envolverem as relações entre os modos, elas não envolvem contrariedade entre si diretamente.

Apesar disso, já vimos uma série de problemas que se segue de considerar as essências formais como relações. Elas não podem explicar a parte eterna da mente, não podem ser objeto de conhecimento adequado nem podem explicar o terceiro gênero de conhecimento. Além disso, sua eternidade fica prejudicada. Afinal, como o próprio trecho acima indica, elas só seriam eternas na medida em que existem

[325] Tradução nossa; no original: These relations would not conflict with one another, given that that while two individuals may be contrary to one another, the relation that expresses the contrariety between individuals is not. For instance, the proposition A → ~B indicates that the terms A and B cannot co-exist in the same subject, but the proposition A→ ~B does not have a contrary so long as the proposition ~ (A → ~B) does not co-exist in the same subject. Formal essences can be described as eternal insofar as each and every individual that ever has and ever will come into existence involves relations. These relations, and these relations alone, are strictly speaking in substance. This would explain why Spinoza maintains that there is no inequality between formal essences in an attribute as there is no inequality in relations. This would also explain why there is no potentiality, but a perfect agreement between formal essences and contrariety between existent finite modes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

quando são instanciadas por modos finitos que vem a ser. Ora, e quando eles não existem? Como esta indistinção em que recaem quando seus modos correspondentes não estão expressos pode ser identificada à eternidade? Como esta indistinção pode ser compatível com a abolição da potencialidade no sistema de Spinoza, que é requerida por seu compromisso ao necessitarismo radical?

Não desenvolveremos novamente essas críticas que já apresentamos acima. Responderemos, apenas de maneira sumária, como nossa compreensão das essências formais poderia resolver este problema. Na medida em que compreendemos as essências formais como modos infinitos, devemos entender que cada uma delas é um próprio da realidade que a precede e um sujeito das realidades que lhe seguem. Nesse sentido, sendo apenas uma por nível de mediação, elas não estão em contrariedade nem com o atributo, nem com qualquer outro modo que as antecede ou que as precede. Assim como na interpretação de Winkler, na nossa leitura não há qualquer contrariedade entre as essências formais. Além disso, elas se prestam ao conhecimento do terceiro gênero, a explicar a parte eterna da mente e as ideias adequadas de modos inexistentes, mesmo quando eles não existem.

Ademais, se compreendermos com Schmaltz, Melamed e Douglas, que os modos finitos são contrários enquanto partes de um modo infinito, isso é suficiente para explicar por que eles não são contrários com relação à substância. Afinal, na medida em que existiriam em um modo infinito, não poderiam ocasionar sua destruição, haja vista ele não poder perder suas partes, as quais devem depender dele para existirem, segundo o sentido mereológico pelo qual as partes são posteriores aos todos, quando estes são modos infinitos. Esta solução está de acordo com o espírito da filosofia de Spinoza, tal como a compreendemos.

Entretanto, mais uma vez, ela pressupõe que haja modos finitos e não demonstra como isso é possível. Ela pressupõe que eles estejam em um modo infinito e não determina qual modo infinito seria e nem demonstra como isso é possível. Ela pressupõe que esses modos finitos poderiam estar sujeitos a mudanças na duração e não que ela tenha sido dada por Deus desde toda eternidade de uma só vez e não demonstra como isso é possível. A rigor, para que nossa resposta fosse adequada ela dependeria de termos alcançado as respostas ao questionamento de Tschirnhaus que até agora não pudemos fornecer. Antes de concluirmos este trabalho, avaliemos a concepção de mais um autor. Vejamos se Matheron pode

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

explicar por que deve haver modos finitos, por que as essências formais devem se instanciar na duração.

4.3.4
Matheron: da conceptibilidade à existência; e a crítica do conhecimento

Como última tentativa de solucionar o questionamento de Tschirnhaus, avaliaremos a contribuição de Matheron. No artigo que consideraremos nesta seção o autor se ocupa diretamente do questionamento de Tschirnhaus, embora ele se dedique a uma formulação dessa questão que difere da nossa. Matheron se pergunta não só pela possibilidade de deduzir a existência dos corpos finitos da extensão, como também das leis naturais que se seguiriam deste atributo. Assim, podemos dizer que ele avalia a possibilidade de se obter uma fundamentação ontológica para o conhecimento da realidade física. Compreendamos seu percurso para determinar de que forma avaliaremos sua contribuição.

O comentador acredita que a demonstração necessária para explicar a existência dos modos finitos já foi dada na *Ética*, entretanto, ele acredita que ela poderia ter sido formulada de maneira mais explícita e mais forte. Trata-se da proposição 16 da parte I. Assim, na primeira parte de seu texto, Matheron reconstrói algumas premissas a partir da filosofia de Spinoza, alcançando um raciocínio mais forte e mais evidente que poderia tomar o lugar tanto desta proposição 16, quanto de uma das demonstrações da existência de Deus propostas por Spinoza. Se sua reconstrução estiver correta e, se o argumento proposto tiver a força que pretende, Matheron terá conseguido responder ao questionamento de Tschirnhaus.

Adiantamos que o autor não se vale explicitamente da noção de essência formal em sua derivação. Entretanto, como veremos, seu argumento parte da conceptibilidade dos modos para deduzir sua existência atual. Ora, segundo nossa leitura, o conhecimento adequado da essência formal de um modo finito – a partir do terceiro gênero de conhecimento – equivaleria a concepção adequada das propriedades intrínsecas desse modo finito. Portanto, resolvemos incluir a proposta de Matheron nesta etapa de nosso trabalho. Assim, como primeiro momento do texto a seguir, trataremos de avaliar não só a reconstrução das premissas que embasarão esta nova versão da proposição 16, como também examinaremos a capacidade deste raciocínio de fornecer a resposta que buscamos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Após esse momento, Matheron se volta para a segunda parte de sua busca: determinar se as leis físicas podem ser deduzidas da natureza do atributo da extensão pelo conhecimento humano. Adiantamos que o autor encontrará uma resposta negativa para sua pergunta. Neste momento, sua investigação já não nos concerne diretamente. Entretanto, poder-se-ia argumentar que seu desenvolvimento serviria para nosso caso. Ora, se as leis naturais não pudessem ser deduzidas, talvez isso explicasse por que os modos finitos e o movimento também não podem. Com isso, nosso problema se converteria de uma dificuldade de direito para Deus em uma dificuldade de fato para nós. Um objetor poderia nos dizer que não é o sistema de Spinoza que não permite a realização da dedução que buscamos. Ao invés disso, seriam os próprios limites do conhecimento humano que nos impediriam de alcançá-la. Portanto, neste sentido, será útil considerar o desenvolvimento de Matheron nessa segunda parte de seu artigo.

Avaliemos, portanto, o percurso do comentador em três partes: as premissas da proposição 16, a sua demonstração e sua suposta eficácia, e, por fim, sua crítica às pretensões do conhecimento como uma objeção às nossas conclusões a respeito do problema que tratamos. Tendo exposto e examinado tudo isso, teremos enfim reunido os elementos necessários para concluirmos este trabalho.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.3.4.1
Refundando as bases da proposição 16 da Parte I

Antes que possamos avaliar como Matheron pretende refundar a proposição 16 da parte I da *Ética*, será útil nos recordarmos exatamente em quê ela consiste:

> *Proposição 16.* Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino). *Demonstração.* Esta proposição deve ser evidente para qualquer um, desde que se considere que, da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui um grande número de propriedades, as quais, efetivamente, se seguem necessariamente dessa definição (isto é, da própria essência da coisa), número que é tanto maior quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. Como, entretanto, a natureza divina tem, absolutamente, infinitos atributos (pela def. 6), cada um dos quais também exprime uma essência infinita em seu gênero, de sua necessidade devem se seguir necessariamente, portanto, infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto infinito). C. Q. D. *Corolário 1.* Segue-se disso, em primeiro lugar, que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino. *Corolário 2.* Segue-se, em segundo lugar, que Deus é causa por si mesmo e não por acidente. *Corolário 3.* Segue-se, em terceiro lugar, que Deus é, absolutamente, causa primeira. (EI prop.16)

Como podemos ver, esta demonstração está, de fato, de acordo com a filosofia de Spinoza. Como vimos, o filósofo concebe que da definição adequada de algo devem seguir-se todas as suas propriedades. Além disso, também sabemos que os modos devem ser compreendidos como próprios de Deus, isto é, propriedades que dele se seguem necessariamente, sem que se confundam com sua essência. Além disso, como a essência divina é infinita por si mesma, então, os próprios que se seguem dela devem ser igualmente infinitos. Ademais, isso deve valer para todos os atributos divinos, que exprimem, cada um à sua maneira, esta mesma essência. Assim, sendo cada atributo uma realidade sumamente perfeita em seu gênero, se seguirão uma infinidade de coisas de cada um deles. Todas elas, dado o paralelismo epistemológico serão representadas no atributo pensamento. Portanto, se pode afirmar, como diz a proposição acima, que se segue de Deus tudo o que pode ser abrangido por um intelecto divino.

Este raciocínio também justifica adequadamente os corolários que Spinoza retira dele. Deus deve ser causa eficiente de tudo o que concebe, afinal, tudo o que concebe são próprios que se seguem de sua essência sendo implicados por ela, ou seja, produzidos tendo Deus como sua causa eficiente. Além disso, já que são próprios, seus efeitos não dependem de nenhuma realidade exterior e, por isso, não são acidentes. O que, aliás, seria impossível, posto que nada fora de Deus poderia coagi-lo e nenhum atributo pode agir sobre nenhum outro. Por fim, Spinoza conclui que Deus é absolutamente causa primeira. Ora, como tudo o que se segue de Deus é um modo seu, nada disso poderia ser causa primeira, pois existe em outro, por meio do qual deve ser concebido, sendo, portanto, sempre segundo em relação a este outro. Este outro não é nada além de Deus, o qual, por ser a única substância é a única realidade que é causa de si, sendo causa primeira relativamente a tudo o que existe.

Devemos ressaltar, porém, que este raciocínio não é capaz de demonstrar por si a existência dos modos finitos. Dizemos isso pois a finitude não é mencionada em seu texto. O que ele nos autoriza a concluir é que tudo o que pode ser abrangido por um intelecto infinito será produzido por Deus. Entretanto, não está determinado que algo finito pode ser abrangido por um intelecto infinito. Como vimos, realmente Spinoza pretende que seja assim. Entretanto, ao não ter fornecido nenhuma demonstração adequada seja para a instanciação das essências formais, seja para a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

divisibilidade dos modos infinitos, seja para a atualidade do movimento e repouso em sentido ordinário, como movimento e repouso locais, não podemos afirmar adequadamente que a finitude pode ser abrangida por um intelecto divino. Portanto, "as infinitas coisas" que se seguem de Deus "de infinitas maneiras" podem ser preenchidas pelos modos infinitos, sem qualquer recurso às supostas realidades finitas. Com isso, a proposição segue verdadeira e não perde seu valor, entretanto, bem compreendida, não demonstra a existência de nenhuma realidade finita.

Vejamos se suplementada pelas considerações de Matheron a proposição 16 da parte I estará apta a realizar esta demonstração.

A estratégia do comentador consistirá em construir uma série de onze premissas novas para embasar, direta ou indiretamente, a verdade desta proposição 16. O autor começa por uma expansão do sentido da verdade contida no axioma 6 da parte I. Trata-se daquele que versa sobre uma das condições da verdade. A saber: seu aspecto referencial. Este axioma afirma que toda ideia verdadeira corresponde ao seu ideado. Observemos como Matheron o reforça:

> Já que, de acordo com esse axioma, "uma ideia verdadeira deve concordar com seu objeto", deve-se admitir que a qualquer ideia possuindo as denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira (i.e., de qualquer ideia adequada), corresponde, fora do intelecto, um correlato real objetivo – ou uma coisa atualmente existente, ou pelo menos uma essência verdadeira. Mas uma essência não teria realidade, ela seria literalmente nada, se não estivesse incluída na natureza de uma coisa realmente existente, por meio da qual ela pudesse ser concebida. E essa coisa existente, de acordo com o axioma 1, deve ser ou uma substância ou um modo cuja natureza é incluída naquela da substância. Podemos então afirmar a seguinte variante forte do axioma 6: (a) Para cada coisa concebível, existe necessariamente uma substância por meio da qual essa coisa pode ser concebida. (MATHERON, 2020, p.32)[326]

Neste ponto, o argumento de Matheron está correto. De fato, dado o paralelismo epistemológico, se uma ideia é verdadeira, há uma realidade em outro atributo à qual ela corresponde. Além disso, essa realidade, segundo o axioma 1 da parte I só pode ser uma substância ou um modo. Ora, se for a substância é concebida

[326] Tradução nossa; na obra consultada: Since, according to this axiom, 'a true idea must agree with its object', one must admit that to any idea possessing the internal characteristic of a true idea (i.e., to any adequate idea), there corresponds, outside the intellect, a real objective correlate – either an actually existing thing, or at least a true essence. But an essence would have no reality, it would literally be nothing, if it were not itself included in the nature of a really existing thing through which it could be conceived. And this existing thing, according to Axiom 1, must be either a substance or a mode whose nature is included in that of a substance. We can thus state the following strong variant of Axiom 6: (a) For any conceivable thing, there necessarily exists a substance through which this thing can be conceived.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

por si mesma e, portanto, por meio de uma substância. Já se for um modo, será concebida por meio da substância na qual inere e, portanto, também será concebida por uma substância. Assim, toda ideia verdadeira aponta para uma substância existente por meio da qual ela é concebida. Desdobrando este pensamento, Matheron encontra ainda outra variante mais forte do axioma 6:

> Suponha que de fato um intelecto infalível conceba uma coisa clara e distintamente (o que exclui qualquer razão para que ela não exista) e que ao mesmo tempo ele conceba clara e distintamente que nenhum obstáculo externo se opõe à sua existência, enquanto sabendo ademais que não há fora dessa ideia nenhuma razão positiva para que ela não exista; o que aconteceria então é que esse intelecto conceberia pura e simplesmente essa coisa, nada além. Pois conceber uma coisa, tudo o mais constante, é concebê-la como existente, e consequentemente, se nada é oposto a isso – o que é o caso aqui, por hipótese – afirmá-la; e então seguindo o Axioma 6, ela existe, sua conceptibilidade é, por si mesma, uma razão positiva para existir. (...) (b) Tudo o que é concebível existe se não há obstáculos externos que o impedem de existir. (MATHERON, 2020, p.33)[327]

Mais uma vez nos parece que Matheron estabelece adequadamente uma variante do axioma 6. O leitor poderia supor que só este argumento já seria suficiente para demonstrar a existência de uma realidade finita. Entretanto, devemos ressaltar dois pontos a esse respeito. Primeiramente que o sujeito desta concepção clara e distinta não somos nós, mas um intelecto infalível, isto é, o intelecto divino, o modo infinito imediato do pensamento. Além disso, conceber algo para o qual não há quaisquer obstáculos é conceber algo que não envolve contradição interna ou externamente. Portanto, se pudermos demonstrar que a noção de finitude envolve alguma contradição, tal como concebida por Spinoza, ela não poderá ser concebida adequadamente e, portanto, não poderá existir. Assim, para deduzir a finitude ainda seria preciso demonstrar que é possível concebê-la clara e distintamente. Ora, até o momento, não temos notícia de que isso tenha sido feito.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[327] Tradução nossa; na obra consultada: Suppose in fact that an infallible intellect conceived of a thing clearly and distinctly (which excludes any internal reason for it not to exist) and at the same time conceived clearly and distinctly that no external obstacle was opposed to its existence, while knowing moreover that there was outside of it no positive reason for it to exist; what would happen then is that this intellect would purely and simply conceive of this thing, nothing more. For to conceive of a thing, all things being equal, is to conceive of it as existing, and consequently, if nothing is opposed to it – which is the case here, by hypothesis – to affirm it; and so, following Axiom 6, it exists; its conceivability is, by itself, a positive reason for existing.(...) (b) Everything that is conceivable exists if no external obstacle prevents it from doing so.

Seguindo adiante, Matheron concebe que da conjunção entre a tese (a) que afirma que para cada coisa que se pode conceber há uma substância por meio da qual essa coisa é concebida e da tese (b) que afirma que tudo o que é concebível sem obstáculos para sua existência existe, concluímos a tese "(c) Para cada coisa concebível existe uma substância a qual, em virtude de sua própria essência, tende a fazer essa coisa existir em si e então tem um certo poder [*puissance*] para fazer essa coisa existir nela". (MATHERON, 2020, p.34)[328]

Mais uma vez, o desenvolvimento de Matheron segue adequado. Neste ponto cabe apenas fazer uma ressalva para torná-lo mais preciso. Quando diz que a substância tem poder para fazer aquilo que ela concebe existir "em si", este "si" refere-se à própria substância. Afinal, se aquilo que a substância concebe existisse em si mesmo, ele seria a própria substância. Entretanto, se queremos estender, como é devido, a validade da tese (c) também para os modos, devemos compreender que este pronome "si" é reflexivo. Afinal, tudo o que é concebível existe em si mesmo ou em outro por meio do qual é concebido, em qualquer desses casos, este algo é concebido, em última instância, por uma substância.

Como Matheron nota, esta tese (c) envolve implicitamente, uma identificação entre ser e poder. Afinal, se de que algo é concebível concluímos que este algo existe e, se algo existe há poder para torná-lo existente, então a própria concepção e a própria existência, envolvem a noção de poder. Também concordamos com este desenvolvimento. Afinal, ele está de acordo não apenas com a identificação da essência de Deus à sua potência, mas com a tese mais radical que retiramos disso, a saber: a univocidade do ser em torno desta própria potência. Desde nossa leitura de Spinoza, ser e poder são o mesmo em sua filosofia. Partindo daí, portanto, Matheron particulariza a tese (c) e sua identificação implícita entre poder e ser tanto para o caso da substância como para o caso dos modos. Com isso, ele alcança mais duas teses:

> (d) Se (e, é claro, somente se) uma substância é concebível, ela tem poder suficiente para existir e consequentemente, ela existe.

[328] Tradução nossa; na obra consultada: (c) For any conceivable thing, there exists a substance which, by virtue of its own essence, tends to make this thing exist in itself and so has a certain power [puissance] to make this thing exist in itself.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> (e) Se (e, é claro, somente se) modos são concebíveis por meio de uma substância, essa substância existe e tende a produzir esses modos em si mesma. (MATHERON, 2020, p.34)[329]

Neste ponto é evidente que as conclusões alcançadas aqui também estão corretas do ponto de vista de Spinoza. Afinal, a substância é causa de si, isto é, sua essência envolve a existência. Portanto, se ela é concebível, deve existir necessariamente. Além disso, se uma substância pode conceber certos modos, é porque nada a impede de fazê-lo. Como já estabelecemos, se nada impede que algo seja concebido por uma substância, então ela o faz, e, nisso, tem uma ideia adequada desse algo. Este, portanto, terá um correlato existente nos seus demais atributos. Portanto, também as teses (d) e (e) são corretas para Spinoza. A máquina de Matheron segue funcionando e a partir de mais uma breve consideração, ele deduz mais duas teses a partir de todo o contexto destes desenvolvimentos precedentes.

> Mas pode-se conceber uma substância sem modos? Não, certamente não. Pode-se conceber uma substância sem nenhum de seus modos, mas não se pode conceber uma substância que não tenha quaisquer modos: uma substância pensante que não pensa nada é inconcebível, assim como uma substância extensa que não tem nem movimento nem repouso.
> (f) Uma substância é concebível se e somente se modos são concebíveis por meio dela.
> (g) Uma substância existe se e somente se ela tem modos. (MATHERON, 2020, p.35)[330]

Neste ponto, é interessante notar uma discrepância entre a justificativa apresentada por Matheron e o conteúdo das teses apresentadas. O autor argumenta corretamente, mais uma vez. Agora, ele afirma que uma substância não pode deixar de ter modificações. Afinal, isso seria como uma substância que não pode produzir efeitos. Entretanto, como vimos, conceber, existir e poder estão identificados. Portanto, se uma substância é concebível ela deve produzir efeitos e estes, são seus modos. Daí já temos basicamente o conteúdo de (f) e (g). Entretanto, ao justificar essa tese informalmente, Matheron faz um paralelo entre uma substância que não

[329] Tradução nossa; na obra consultada: (d) If (and, of course, only if) a substance is conceivable, it has enough power to exist and, consequently, it exists. (e) If (and, of course, only if) modes are conceivable through a substance, that substance exists and tends to produce these modes in itself.
[330] Tradução nossa; na obra consultada: But can one conceive of a substance without modes? No, certainly not. One can conceive of a substance without thinking of any of its modes, but one cannot conceive of it as not having any modes: a thinking substance that does not think anything is inconceivable, as is an extended substance that has neither motion nor rest. (f) A substance is conceivable if and only if modes are conceivable through it. (g) A substance exists if and only if it has modes.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

pensasse e uma substância que não tivesse movimento ou repouso. De fato, isso está em sintonia com o que pensava Spinoza e com os exemplos por ele fornecidos de modos infinitos imediatos. No caso do pensamento o intelecto infinito, pelo qual Deus pensa, na extensão o movimento-e-repouso, que de alguma maneira responderia pelos corpos. Se isso está de acordo com as ideias de Spinoza, por que a ideia de movimento-e-repouso não aparece na formulação das teses?

Ora, segundo nossa leitura, isso se deve à precisão empregada por Matheron em seus raciocínios. Mesmo admitindo que o filósofo concordaria se ele incluísse o movimento-e-repouso em suas formulações, o comentador sabe que não foi capaz de deduzi-lo adequadamente dos conceitos propostos até o momento. Tomamos isso como mais um índice de que não se pode deduzir adequadamente este conceito a partir da noção de extensão. Dito de outra maneira: o movimento-e-repouso não é concebível por meio do atributo da extensão. Portanto, de tudo o que vimos até aqui, deve resultar que ele não existe. Afinal, a impossibilidade de seu conceito ser concebido atesta um obstáculo que o impede de ser realizado. Entretanto, ainda chegará o momento para tratarmos isso especificamente. Por enquanto, cabe apenas considerar que uma substância deve ser concebida como sempre produzindo modos. A negação disso implicaria o acosmismo contra o qual nos voltamos. Segundo nossa leitura, o ser da substância é sua potência e isso garante que ela produz tudo o que pode conceber: uma infinidade de modos infinitos por atributo. Feita esta digressão retomemos o movimento do texto de Matheron.

A próxima tese será deduzida a partir das teses (e) e (g). Relembremos seu conteúdo: a tese (e) afirma que se e somente se modos são concebíveis por uma substância, ela tende a produzi-los em si. Além disso, a tese (g) afirma que uma substância existe se e somente se ela tem modos. Disso, podemos retirar a seguinte tese: "(h) Se (e somente se) modos são concebíveis por meio de uma substância, essa substância em si mesma tem poder suficiente para produzir modos (e consequentemente, ela os produz)". (MATHERON, 2020, p.35)[331]

Mais uma vez, é evidente que a dedução é correta. Tudo isso deriva claramente do ponto pelo qual começamos esta caminhada. Tudo o que é adequadamente concebido por uma substância deve existir. Portanto, ela deve

[331] Tradução nossa; na obra consultada: (h) If (and only if) modes are conceivable through a substance, that substance itself has enough power to produce modes (and, consequently, it produces them).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

produzir o que ela concebe adequadamente. Ora, se ela concebe modos, esses modos devem existir. Além disso, a substância deve conceber modos, pois ela não poderia existir se não produzisse nenhum efeito. Donde se segue que ela deve conceber modos e deve produzi-los em si se pode concebê-los.

Ora, essa nova tese associada às teses (d) e (f) produz ainda mais uma tese. Rememoremos as premissas envolvidas: "(d) Se (e, é claro, somente se) uma substância é concebível, ela tem poder suficiente para existir e consequentemente, ela existe". (MATHERON, 2020, p.34); "(f) Uma substância é concebível se e somente se modos são concebíveis por meio dela" (MATHERON, 2020, p.35); "(h) Se (e somente se) modos são concebíveis por meio de uma substância, essa substância em si mesma tem poder suficiente para produzir modos (e consequentemente, ela os produz)" (MATHERON, 2020, p.35). Daí se segue que: "(i) Uma substância tem poder suficiente para existir (e então existe) se e somente se ela tem poder para produzir modos (e então os produz)" (MATHERON, 2020, p.35)[332].

Ora, se uma substância só pode ser concebível se produz efeitos (f), e se ela for concebível ela tem poder para existir (d), e, além disso, se uma substância tem poder para produzir modos ela os produz (h), então, se uma substância tiver poder suficiente para existir ela terá poder para produzir modos e se ela tiver poder para produzir modos, isso significa que ela tem poder para existir. Simplificamos o raciocínio por meio da restrição dos bicondicionais a condicionais simples, mas isso não altera a validade lógica do argumento. Mais uma vez, Matheron alcança uma tese adequada. Agora restam apenas mais duas teses para completar a dedução suplementada da proposição 16 da parte I.

Como o autor afirma a partir de tudo isso, e já o ressaltamos, o conteúdo que está envolvido em todas essas teses, de uma maneira ou de outra, é que existir é identificado por Spinoza ao poder causal de produzir efeitos. Esta identificação entre ser e poder, com a qual concordamos, será um dos ingredientes fundamentais da demonstração da proposição 16. Além destes elementos, nesta equação, também se ligam existência e poder à "riqueza de essência". Vejamos como Matheron elabora esse ponto:

[332] Tradução nossa; na obra consultada: (i) A substance has enough power to exist (and thus exists) if and only if it has enough power to produce modes (and thus produces them).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> No que diz respeito à segunda identificação implícita – aquela de poder causal com a riqueza de essência – nesse sentido vai sem dizer. Pois, de acordo com o axioma 4, todo efeito se segue de sua causa, e todos admitem (essa é a própria formulação do começo da proposição 16, o qual em si mesmo não põe quaisquer problemas) que quanto mais rica uma essência é, mais numerosas são as consequências que se seguem dela. Então, se uma coisa produz efeitos (os quais, nós veremos, é necessariamente o caso para uma substância concebível e existente), ela os produzirá a todos tanto mais quanto mais rica for sua essência. Podemos colocar então, no caso da substância, as duas seguintes séries de equivalentes:
> (j) A possibilidade lógica de existir = o poder de existir = poder causal = riqueza de essência
> (k) A possibilidade lógica de não existir = limitação do poder de existir = limitação do poder causal = limitação da riqueza de essência (MATHERON, 2020, p.35-36)[333]

Tudo isso está de acordo com o pensamento de Spinoza e, segundo nosso julgamento e a reconstrução que apresentamos até aqui, foi deduzido corretamente. A riqueza de essência entra nesta equação para dar conta das infinitas maneiras pelas quais cada uma das coisas que é concebível pela substância pode ser produzida. Essas infinitas maneiras referem-se aos infinitos atributos de Deus. Assim, quanto mais atributos algo tem, mais rica é sua essência e, portanto, a cada novo atributo há uma nova possibilidade de existir. Se, entretanto, algo fosse limitado em sua essência, isto é, consistisse de menos atributos, teria a cada atributo no qual não existe uma possibilidade lógica de não existir. Portanto, já temos as onze teses (de (a) até (k)) para estabelecermos com mais força a proposição 16 da parte I. Vejamos como esta demonstração pode ser feita.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.3.4.2
Proposição 16 da Parte I reformulada

> A substância que consiste em uma infinidade de atributos é, pode-se dizer, a integral do processo: ela tem um poder causal absolutamente infinito, sem nenhuma limitação, o qual a permite produzir a mesma infinidade de coisas na infinidade de todas as maneiras concebíveis (uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos, *infinita infinitis modis*), e a qual nesse sentido dá a essas coisas a densidade ontológica infinita que elas precisariam para finalmente serem algo real. Ela então tem, dado (j) e (k), um poder absolutamente infinito para existir sem qualquer limitação, com todas as possibilidades de existir e nenhuma possibilidade de não

[333] Tradução nossa; na obra consultada: Regarding the second implicit identification – that of causal power with the richness of essence – in this sense, it goes without saying. For, according to Axiom 4, every effect follows from its cause, and everyone admits (this is the very wording of the beginning of the demonstration of Proposition 16, which in itself does not pose any problems) that the richer an essence is, the more numerous are the consequences that follow from it. Thus, if a thing produces effects (which, we will see, is necessarily the case for a conceivable and existing substance), it will produce them all the more as its essence is richer. We must thus pose, in the case of a substance, the following two series of equivalents: (j) The logical possibility to exist = the power to exist = causal power = richness of essence. (k) The logical possibility to not exist = limitation of the power to exist = limitation of causal power = limitation of the richness of essence.

> existir; e consequentemente ela necessariamente existe. (MATHERON, 2020, p.38)[334]

Temos aqui, enfim, a reformulação da proposição 16 da parte I da *Ética*. Na primeira frase desta reconstrução, Matheron se refere à substância como a integral de um processo. O processo referido pelo autor é o aumento da "densidade ontológica" por meio do acréscimo sucessivo de atributos. Matheron sabe, e afirma, que isso não corresponde à maneira pela qual a substância age, todos os seus atributos são tão eternos quanto ela mesma. Entretanto, pode-se compreender com mais clareza a absolutidade da substância ao se compreender que cada um de seus atributos a investe de uma nova maneira de ser, que, portanto, enriquece ainda mais sua essência e seu poder para existir e produzir efeitos. Dizer que a substância é a integral deste processo é admitir que a substância em sua totalidade é todas as possibilidades de existência concebíveis realizadas, numa infinidade de maneiras diferentes. Isto é, tudo o que é concebível é realizado segundo uma infinidade de maneiras, ou seja, realizado em cada um de seus infinitos atributos. Ao mesmo tempo, tudo o que é limitação para existir, qualquer limitação do poder de existir, tudo o que é inconcebível, é excluído. Mas excluir o inconcebível é nada excluir, portanto a substância é plena positividade em todas as suas possibilidades de ser realizadas infinitamente.

Neste ponto, se poderia supor que a finitude foi comprovada, afinal, ela não seria concebível? Não seria uma possibilidade de ser? Entretanto, como demonstramos ao longo deste trabalho até aqui, e também em nossos comentários às premissas reformuladas por Matheron, nada indica a possibilidade da finitude. Pelo contrário, ela aparece como a parte de um objeto sem partes. Aparece como derivando do movimento-e-repouso de uma realidade que não se pode chamar de móvel ou estável. Aparece como a realidade do último modo infinito, numa coleção em que sempre há próximo. Portanto, se o conceito de finitude de Spinoza acaba implicando contradições, não se pode supor que ele seja concebível. Ora, se esse é

[334] Tradução nossa; na obra consultada: The substance consisting of an infinity of attributes is, one might say, the integral of the process: it has an absolutely infinite causal power, without any limitation, which enables it to produce the same infinity of things in the infinity of all conceivable ways (an infinity of things in an infinity of modes, infinita infinitis modis), and which in this way grants these things the infinite ontological density that they would need in order finally to be something real. It thus has, and given (j) and (k), an "absolutely infinite power to exist", without any limitation, with all the possibilities of existing and without any possibility of not existing; and consequently it necessarily exists.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

o caso, há obstáculos que o impedem de existir. Tanto quanto a natureza da extensão impede a existência de um círculo-quadrado, ela deveria impedir a existência da finitude. Entretanto, este ainda não é o momento de desenvolver estes pontos.

Por hora, deixamos apenas assinalado mais uma vez: não há nem nas premissas, nem na demonstração nenhuma alusão específica à finitude. Pelo contrário, tudo o que ela demanda e que de fato se segue da filosofia de Spinoza pode ser preenchido por elementos infinitos. A infinidade de maneiras são os infinitos atributos. A infinidade de efeitos são a infinidade de modos infinitos que cada um desses atributos deve produzir. Já mostramos como uma infinidade de modos infinitos é concebível e de fato produzida eterna, infinita e necessariamente pela substância. Portanto, mesmo que a finitude esteja excluída dos efeitos de Deus, segundo nossa interpretação, esta proposição segue plenamente justificada e verdadeira no sistema de Spinoza. E isso vale mesmo para a reformulação dada por Matheron.

Além desta demonstração que apresentamos, Matheron a particulariza para responder a Tschirnhaus e atender especificamente ao caso do atributo da extensão. Vejamos se seu argumento terá mais sucesso nessa outra formulação.

> Sob essas condições, para dar conta da produção dos corpos, a única coisa que resta é determinar o que se torna desta propriedade no atributo da extensão. Agora a resposta é óbvia: o que individua um corpo, de acordo com a definição de indivíduo que se segue da proposição 13 da Parte II da *Ética*, pode apenas ser uma certa combinação de movimento-e-repouso: sem movimento, o universo físico seria apenas um bloco indiferenciado; sem repouso, ele seria uma pura fluidez sem qualquer articulação interna. E já que isso vale para todos os corpos sem exceção, poder-se-ia dizer de fato que o movimento e o repouso, tomados juntos, são estritamente equivalentes à propriedade que Deus tem, considerado sob o atributo da extensão, de necessariamente produzir em si todos os corpos concebíveis. A existência do movimento e repouso então se segue imediatamente da natureza do atributo da extensão (eles constituem, como a carta 64 indica, o modo infinito imediato): para a infinidade de todos os modos concebíveis existirem, é preciso haver movimento e repouso, e isso precisa ser o caso necessariamente e eternamente. (MATHERON, 2020, p.38-39)[335]

[335] Tradução nossa; na obra consultada: Under these conditions, in order to account for the production of bodies, the only thing that remains is to determine what becomes of this property in the attribute of Extension. Now the answer is obvious: what individuates a body, according to the definition of the individual that follows Proposition 13 of Part II of the Ethics, can only be a certain combination of motion and rest: without movement, the physical universe would only be an undifferentiated block; without rest, it would be a pure fluidity without any internal articulation. And since this goes for all bodies without exception, one could indeed say that motion and rest, taken together, are strictly equivalent to the property that God has, considered under the attribute of Extension, of necessarily producing in itself all conceivable bodies. The existence of motion and rest thus follows immediately from the nature of the attribute of Extension (they constitute, as Letter

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

De fato, a demonstração proposta por Matheron inclui argumentos novos que ainda não havíamos visto. Ele argumenta que, sem o movimento, o universo seria um bloco indiferenciado. Além disso, argumenta que sem repouso, o universo seria uma fluidez sem qualquer articulação interna. Assim, para produzir corpos finitos, o movimento e o repouso são conjuntamente necessários. Isso nos parece correto. Entretanto, isso não demonstra o que é preciso demonstrar para explicar que corpos finitos se seguem da natureza da extensão. Uma demonstração adequada do movimento e repouso partiria de sua causa, a saber: o atributo da extensão, e dela o deduziria como um de seus próprios. Entretanto Matheron parte dos supostos efeitos – a saber: corpos finitos – para deduzir a suposta causa – a saber: movimento e repouso. Ora, mas por que razão adequada devemos supor que haja corpos finitos para começar? Essa vem sendo nossa questão e até agora não há uma resposta adequada para ela.

Além disso, devemos recordar que a tese de que o movimento-e-repouso se aplicam a todos os corpos também não foi deduzida por Spinoza. Pelo contrário, ele a afirma como evidente na "pequena física", tal como demonstramos em nossa crítica à definição de movimento-e-repouso que construímos a partir de Nadler. Ademais, é preciso considerar que não tomamos nenhum dos modos infinitos divinos como "indiferenciados" ou mesmo fluidos "sem qualquer articulação interna". Desde nossa interpretação, predicar movimento ou repouso de algo infinito não é adequado. O movimento e o repouso, em sentido ordinário, dependem da perspectiva finita, a qual não foi estabelecida. Não há razões adequadas para estabelecer a divisibilidade em qualquer ponto do sistema de Spinoza. Defendemos que todos os modos infinitos, imediatos ou mediatos, são simples e, portanto, não são indiferenciados. Tem uma qualidade única e determinada. Igualmente, não são fluidos, pois não tendo qualquer razão para se dividirem, ou mesmo se tivessem, também não possuem razão para possuírem, distribuída diferencialmente sobre si, alguma qualidade que os tornasse fluidos. Portanto, movimento e repouso não se dizem dos modos infinitos enquanto infinitos, se tomados como movimento e repouso locais. Entretanto, sejam tomados como uma qualidade oculta, como queria Bennett, seja como intensidade como pretendia Viljanen, seja como forças de

LXIV indicates, the immediate infinite mode): in order for the infinity of all conceivable bodies to exist, there must be movement and rest, and this must be the case necessarily and eternally.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

movimento e resistência ao movimento, como queria Garrett, ou de qualquer outro modo, já que a qualidade oculta de Bennett pode ser uma variável para qualquer solução possível, não há quaisquer razões para supor a finitude.

O argumento de Matheron também não é capaz de responder a nenhuma das questões que fizemos a partir de Tschirnhaus. Não apresenta uma definição adequada do movimento-e-repouso. Não explica por que modos infinitos devem se dividir. Também não explica por que as essências formais devem coexistir num mesmo grau de mediação. Entretanto, sobre este último ponto, um objetor poderia levantar uma questão. Ora, se Matheron demonstra que todas as possibilidades concebíveis devem se realizar, ele não mostra que as essências formais, enquanto possibilidades, deveriam se instanciar? Isto é, não demonstra que as essências formais deveriam existir atualmente?

O objetor teria razão ao supor que as essências formais devem se atualizar. Ele não teria razão, entretanto, se supusesse que isso deve ser feito na duração e nem que deve ser feito num mesmo grau de mediação. Como demonstramos, e o próprio Spinoza o atesta, as essências formais são atuais e eternamente atuais. Entretanto, sua atualidade não se dá na duração, no espaço e no tempo. Além disso, elas não têm poder por si mesmas de tornarem-se atuais, como atesta o corolário da proposição 24 da parte I.[336] Assim, não há nada nas essências que faça com que elas se atualizem. Isso, entretanto, não reduz seu ser. Afinal, seu poder está em produzir eternamente outras essências, uma infinidade delas, os modos infinitos que dela se seguem imanentemente como seus próprios.

Mais do que isso, se as essências devem se atualizar num único e mesmo grau de mediação para que a finitude ocorra, perguntamos: em qual modo infinito isso deve se dar? Ora, para que todas as essências pudessem se atualizar nele, deveriam ser anteriores a ele. Assim, para que todas pudessem se instanciar, deveriam ocorrer no *último* modo infinito. Mas não pode haver último. Dada a proposição 22, sempre se pode produzir outro, assim como se pôde produzir o anterior. E, como vimos,

[336] Cf. Corolário. Segue-se disso que Deus é não apenas a causa pela qual as coisas começam a existir, mas também pela qual perseveram em seu existir, ou seja (para usar um termo escolástico), Deus é causa de ser das coisas. Pois, quer as coisas existam, quer não, toda vez que consideramos sua essência, descobrimos que ela não envolve nem a existência nem a duração. E por isso, não é sua essência que pode ser a causa de sua existência, nem de sua duração, mas apenas Deus, cuja natureza é a única à qual pertence o existir (pelo corol. 1 da prop. 14). (EI prop.24 corol.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

todo o possível, concebível, se atualiza. É também outra forma de dizer o necessitarismo radical de Spinoza. Portanto, não há último modo.

Ainda assim, se se supusesse que a cada grau de mediação se pudessem instanciar as essências anteriores, deve-se perguntar como elas seriam distribuídas sobre este modo. Afinal, ele é infinito e simples, se tomado em si mesmo. Além disso, cada uma das essências também tem essas qualidades. Assim, recaímos no problema da distribuição desigual de qualidades sobre um modo infinito e de sua divisibilidade em partes ou regiões. Nada determina como, ou por quais razões essas essências se instanciariam. Não há, portanto, qualquer razão para tal. Na verdade, é impossível que isso ocorra, pois supõe diversidade de partes e qualidades no que deve ser simples. Enfim, o argumento de Matheron é insuficiente.

Mas se esse é o caso, e se consideramos insuficientes todos os argumentos apresentados, será que isso não aponta para uma falha em nosso conhecimento? Será que não se trata apenas de uma dificuldade nossa de conceber como a finitude e o movimento seriam produzidos? Não será apenas um problema de nossa força para conceber as coisas adequadamente e não das coisas em si mesmas? Para construir esta objeção com a robustez que ela merece e vermos se somos capazes de responder a ela, passamos à consideração da segunda etapa do artigo de Matheron.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.3.4.3
Segundo Spinoza, é possível fundamentar a física na ontologia?

No momento de seu texto que analisaremos a seguir, Matheron se dedicará a responder à questão que dá título a esta seção. Segundo o comentador, ainda que seja possível de direito fundamentar o conhecimento das leis físicas na ontologia, dado o sistema de Spinoza, isso seria de fato impossível para nós. Assim, se seu diagnóstico estiver correto, seria possível construir a seguinte objeção a nossas conclusões: ora, se é impossível para nós fundamentar as leis físicas e, se em última instância elas são as responsáveis pela produção da finitude, então é impossível para nós demonstrar a existência da finitude. Ainda assim, se é possível, de direito, fazer esta demonstração, então o sistema de Spinoza é coerente, pois isso equivaleria a dizer que Deus, em sua natureza pode realizar esta dedução, o que, pelo paralelismo, equivale à produção na extensão dos corpos finitos. Assim, se explicaria não só por

que não alcançamos uma demonstração de fato, mas por que, de direito, ela seria possível.

Portanto, se devemos reter alguma esperança de demonstrar a impossibilidade de deduzir a finitude do sistema da *Ética*, devemos mostrar que isso é impossível de direito e, portanto, também é impossível de fato. Apenas uma incompatibilidade entre os conceitos de Deus e da finitude pode demonstrar que não se pode deduzir o último do primeiro. Do contrário, a finitude seria concebível por Deus e, pelo argumento precedente, veremos que ela deveria necessariamente existir e, portanto, derivar analiticamente do conceito de Deus, não importando nem quantas mediações seriam necessárias para tal, nem importando se poderíamos conhecê-las.

Antes de considerarmos a estratégia de Matheron para estabelecer como procederemos aqui, é preciso fazer uma ressalva. A distinção entre "fato" e "direito" é usual na filosofia kantiana, posterior à de Spinoza. Além disso, numa filosofia do necessitarismo radical, pareceria sem sentido distinguir entre essas modalidades. Ora, talvez o leitor atento se lembre, mas não custa recordar. A distinção entre possibilidade de direito e possibilidade de fato pode ser lida como uma distinção epistêmica e não como uma distinção verdadeira. Elaboramos este ponto ao tratarmos dos três gêneros de conhecimento.[337] Entretanto, naquele momento não precisamos como poderíamos traduzir numa terminologia propriamente spinozista a distinção entre fato e direito, mas apenas nos limitamos a tomá-la como se valendo da noção de possível que não possui realidade para Spinoza, mas se presta mais a descrever nosso conhecimento sobre algo e não este próprio algo.

Em todo caso, podemos compreender a noção de "possibilidade de direito" como tudo aquilo que é realmente possível para Deus. Ora, no necessitarismo radical, isso equivale ao atual. Tudo o que é realmente possível está realizado, segundo nossa leitura da filosofia de Spinoza. Além disso, o possível de fato se referiria a nosso conhecimento, o que é possível desde nossa perspectiva finita. No necessitarismo, isso também se converteria no que é atualmente o caso, entretanto, com as restrições que a finitude impõe. Por exemplo, podemos dizer que Deus pode, de direito, conhecer todos os modos infinitos, mesmo que eles sejam infinitos, sua potência eternamente infinita o garante isto. Já, para nós, isso é impossível de fato, pois, embora não saibamos o quanto podemos existir, sabemos que isso nunca será

[337] Cf. subcapítulo 2.5.9.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

o suficiente para completar um percurso infinito, dada nossa finitude. Logo, nem tudo o que é possível de direito para Deus, é possível de fato para nós. Partindo desta compreensão, podemos entender melhor qual a pretensão da leitura proposta por Matheron.

O comentador pretende mostrar que a fundamentação da física na ontologia é possível de direito no sistema de Spinoza. Isso quer dizer que Deus pode compreender adequadamente todas as leis físicas e, portanto, toda a natureza física. Além disso, Matheron diz que esta mesma fundamentação não é possível de fato para nós. Ou seja, há um impedimento para que sejamos capazes de realizá-la. De posse dessas duas teses, se poderia argumentar, como dissemos, que se não conhecemos a finitude, isso não se deve a uma impossibilidade do conceito, o qual Deus supostamente conheceria de maneira adequada. Mas sim, a uma impossibilidade de fato, imposta a nós por nossa condição de finitos.

Nossa estratégia, portanto, deve demonstrar que a finitude é impossível de direito. Ou seja, que mesmo Deus não poderia concebê-la sem contradição. Com isso, também se demonstraria por que nós não a concebemos de fato. Neste caso é porque ela seria impossível desde as premissas aceitas por Spinoza na formulação de seu sistema. O que, vale lembrar, não implica que ele estivesse ciente disso, nem que defendesse que a finitude não existia. Já demonstramos neste trabalho, que o filósofo estava comprometido com a realidade do finito.

Feitas essas considerações preliminares, tracemos nosso percurso em três etapas. Primeiro, avaliaremos a demonstração de Matheron de que o conhecimento da realidade física é possível de direito. Em seguida, avaliemos sua defesa de que ele é impossível de fato para nós. Por fim, vejamos se as considerações do comentador são suficientes para desmontar nossa tese, a saber: que a finitude é de direito inconcebível a partir do sistema de Spinoza.

4.3.4.3.1
A Física é cognoscível *a priori* de direito

Para determinar esse ponto, Matheron começa considerando que a conceptibilidade dos corpos físicos deve ser retirada da concepção das leis naturais. Ora, em nossa interpretação, vemos as leis da natureza precisamente como as essências formais dos modos finitos, portanto, concordamos neste ponto com o comentador. Assim, Matheron considera que não poderíamos saber de pronto quais

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

leis seriam compatíveis com a produção de todos os corpos. Portanto, ele sugere um procedimento infinito pelo qual pudéssemos responder a esta questão. Se realizássemos este procedimento, Matheron acredita que teríamos alcançado o conhecimento das leis naturais, e, portanto, isso mostraria que é possível em princípio, isto é, de direito, conhecê-las. Vejamos qual o procedimento proposto:

> Sob essas condições nós vemos como deveríamos proceder, supondo que tivéssemos à nossa disposição um tempo infinitamente infinito, para determinar *a priori* quais são as leis reais de movimento e repouso: nós teríamos de revisar a infinidade de todos os sistemas de leis aparentemente possíveis e passar por eles duas vezes. Na primeira passada, teríamos de determinar a infinidade das essências corporais que o sistema de leis considerado torna possíveis, o que equivale a dizer a infinidade de todas as combinações de movimento e repouso cujo funcionamento o sistema autoriza; nós simplesmente eliminaríamos as possibilidades lógicas contraditórias. Então, na segunda passada, nós teríamos de determinar todas as séries causais infinitas nas quais os corpos remanescentes poderiam figurar em conformidade com esse sistema de leis, e nos perguntaríamos se poderíamos conceber pelo menos uma destas séries na qual todos os corpos estariam sem exceção; se não encontrássemos nenhuma, nós poderíamos eliminar o sistema de leis em questão, pois isso significaria em última instância, que ele está em contradição com a própria natureza de Deus. E a única coisa que restar, no fim dessa análise infinita, seria um sistema de leis que garantiria a passagem à existência de todos os corpos que ele tornasse concebíveis. (MATHERON, 2020, p.41-42)[338]

Para começar, Matheron supõe que teríamos à nossa disposição um tempo infinitamente infinito para realizar este procedimento. Ora, como se trata de um argumento para estabelecer o que seria possível de direito para Deus, isso não seria um problema dada sua eternidade. Entretanto, a demonstração não nos parece adequada. Mesmo que concordemos que este procedimento, em princípio, pudesse alcançar o resultado proposto, ele não seria a maneira pela qual Deus procederia. Afinal, do próprio argumento desenvolvido por Matheron na seção precedente, se segue que tudo o que Deus concebe de fato ocorre e se atualiza. Assim, se o próprio

[338] Tradução nossa; na obra consultada: Under these conditions we see how we would have to proceed, supposing that we had at our disposal infinitely infinite time, in order to determine a priori what the real laws of motion and rest are: we would have to review the infinity of all the apparently possible systems of laws and go over each of them twice. In the first pass, we would have to determine the infinity of all corporeal essences that the envisioned system of laws would make possible, which is to say the infinity of all combinations of motion and rest whose functioning the system authorises; we would simply eliminate the logically contradictory possibilities. Then, in the second pass, we would have to determine all the infinite causal series in which the remaining bodies could figure in conformity with this system of laws, and we would ask whether we could conceive at least one series in which all these bodies figure without exception; if we could not find any, we would eliminate the system of laws in question, for this would ultimately signify that it is in contradiction with the very nature of God. And the only thing left, at the end of this infinite analysis, would be a system of laws that would ensure the passage into existence of all the bodies that it rendered conceivable.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Deus tivesse que testar todas as séries, fazer hipóteses, descartá-las quando encontrasse contradições ou possibilidades omissas, então tudo isso se realizaria. A natureza teria em sua história uma série infinita de esboços até enfim encontrar sua versão final. Ora, como o intelecto divino é infalível, ele não chega a supor falsidades para depois descartá-las. Todas as ideias são verdadeiras enquanto estão referidas a Deus. Portanto, esse procedimento não está de acordo com a maneira pela qual Spinoza, e o próprio Matheron na seção precedente de seu artigo, descrevem a operação divina.

Na verdade, o próprio Matheron o reconhece:

> De fato, alguém poderia dizer que a abordagem acima talvez pudesse constituir uma maneira conveniente para provar que as leis da natureza podem ser deduzidas, mas isso de nenhuma maneira reflete a forma real pela qual o próprio Deus procede em sua dedução; mas, para saber se nosso entendimento é capaz ou não de performar essa mesma dedução, deve-se determinar se a sua finitude o impede ou não de realizá-lo tal como Deus o realiza; mas a impossibilidade de fazer alguma coisa que não é possível nem para Deus não prova nada. E, de fato, é realmente certo que Deus não procede desta forma. (MATHERON, 2020, p.43)[339]

Portanto, para determinarmos se a fundamentação da física é possível de direito, seria preciso partir da natureza do atributo da extensão, para então dele deduzir cada uma das leis naturais. Ora, segundo nossa leitura, as leis naturais são equivalentes aos modos infinitos. Além disso, Spinoza demonstra claramente pelas proposições 21 e 22 da parte I que uma infinidade de modos infinitos deve se seguir de Deus em cada um de seus atributos. Portanto, desde nossa leitura, não só Deus é capaz, de direito, de conceber todas as leis naturais do mundo físico, dado o paralelismo epistemológico, como ele de fato o faz. Fazendo isso, essas leis concebidas terão sido concebidas verdadeiramente. Isso implica que a concepção das leis naturais da extensão, enquanto ideias, corresponderão às leis naturais no atributo da extensão. Portanto, não só acreditamos que o Deus de Spinoza pode conceber as leis naturais de direito, como defendemos que ele realmente o faz e que Spinoza demonstrou isto na *Ética*. O que Spinoza não demonstra, segundo nosso

[339] Tradução nossa; na obra consultada: In fact, one might say, the above account perhaps constitutes a convenient way of proving that the laws of nature can be deduced, but it by no means reflects the real way in which God itself proceeds to their deduction; but, in order to know if our understanding is capable or not of performing this same deduction, one must determine if its finitude prevents it or not from performing it as God performs it; but the impossibility of doing something that is not even possible for God proves nothing. And in fact, it is indeed certain that God does not proceed in this way.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

juízo, é que essas leis deveriam de alguma maneira originar qualquer realidade finita. Entretanto, se a fundamentação ontológica da física deve se basear em suas leis, então esta fundamentação é sim possível de direito para o Deus spinozista.

Matheron, após forjar este procedimento fictício para a dedução das leis, e então criticá-lo, parece esposar uma versão deste processo mais similar à que descrevemos acima. O comentador diz que:

> Já que as leis reais do movimento e repouso são as únicas que poderiam ser logicamente compatíveis com a natureza de Deus, ele as concebe diretamente e imediatamente, pelo mero fato de conceber o movimento e repouso, sem ter de examinar qualquer hipótese falsa de antemão. Mas parece que nós também devemos ser capazes de compreender diretamente e imediatamente, por meio apenas da natureza do movimento e repouso aquilo que Deus compreende diretamente e imediatamente por meio apenas da natureza do movimento e repouso. Pois não há diferença de natureza entre nosso entendimento e o entendimento infinito: nosso entendimento é uma parte do entendimento infinito, do qual se distingue apenas por seu escopo mais reduzido; nosso conceito de movimento e repouso é então o mesmo que Deus forma, e o que Deus percebe aí imediatamente não deve nos escapar. (MATHERON, 2020, p.43-44)[340]

Sobre este trecho, devemos concordar com o procedimento estabelecido, entretanto, não sobre seu conteúdo. Tal como demonstramos ao longo deste trabalho, nenhum dos autores considerados foi capaz de definir o movimento-e-repouso de maneira adequada a partir do atributo da extensão. Apesar disso, se ele de fato for o conteúdo do modo infinito imediato da extensão, qualquer que seja este conteúdo, devemos admitir que é dessa maneira que ele se seguiria do atributo divino. Deus o conceberia direta e imediatamente, sem precisar examinar qualquer outro caso. Ora, se esse é o procedimento divino e se nós conhecemos por noções comuns que se identificam às essências envolvidas neste processo, parece não só que Deus pode e realmente, de direito, conhece todas as leis físicas, mas nós também, de fato, se não conhecermos todas – que são em quantidade infinita – pelo menos poderíamos conhecer algumas delas e certamente as primeiras, estando de

[340] Tradução nossa; na obra consultada: Since the real laws of motion and rest are the only ones that would be logically compatible with the nature of God, God conceives them directly and immediately, by the mere fact of conceiving of motion and rest, without having to examine any false hypothesis beforehand. But it seems that we too must be able to comprehend directly and immediately, through the nature of motion and rest alone, that which God comprehends directly and immediately through the nature of motion and rest alone. For there is no difference in nature between our understanding and the infinite understanding: our understanding is a part of the infinite understanding, from which it is only distinguished by its more reduced scope; our concept of motion and rest is thus the same as that which God forms, and what God immediately perceives therein must thus not escape us.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

posse da noção de extensão. É isto que também parece ser afirmado por Matheron no trecho acima. Entretanto, é neste ponto que seu texto passa por uma inflexão e o autor o encaminha para sua última etapa: demonstrar que apesar de este procedimento parecer possível de direito para nós, de fato, ele seria impossível. Vejamos como ele chega a essa conclusão.

4.3.4.3.2
Segundo Spinoza, nós podemos conhecer a Física *a priori* de fato?

> É sem dúvida correto que, se acontecesse de nossa mente ser puro entendimento, apenas a sua finitude a impediria de formar imediatamente, baseada no conceito de extensão, não apenas o conceito de movimento e repouso, mas também aquele das leis da natureza universais. Nesse sentido, a verdade física absoluta é infinitamente próxima de nós; nós a possuímos se quiserem, implicitamente. Mas uma barreira invisível nos separa dela – e se quiséssemos deduzi-la a *priori*, nós estaríamos condenados ao impossível procedimento descrito acima, por falta de qualquer outro melhor – porque, precisamente, nossa mente não é entendimento puro. Isso não é um acidente, nem mesmo uma deficiência: como as proposições 14 a 23 da parte II da *Ética* nos mostram, não podemos entender nada exceto por meio das ideias das afecções de nossos corpos como intermediárias; e essas ideias, como as proposições 24 a 31 mostram, são necessariamente inadequadas. Essas ideias imaginativas são, em um sentido, infinitamente valiosas, já que elas são em nós a própria condição de todo o conhecimento, e sem elas, nós seríamos totalmente inconscientes. Mas essa condição tem seu custo: o que é adequado em nós é inextricavelmente misturado com o inadequado, e a tarefa de extrair o primeiro do último é uma tarefa sem fim. (MATHERON, 2020, p.44)[341]

As premissas trazidas por Matheron estão de fato corretas segundo Spinoza. Entretanto, não acreditamos que a conclusão do comentador se siga delas. Examinemos o tema por partes. É verdade que não produzimos em vida todas as ideias adequadas que nossas essências formais produzem em sua existência eterna, afinal, elas são infinitas em número e em potência e nós somos finitos, não tendo duração, nem poder, suficientes para tanto. Nesse sentido, podemos dizer que

[341] Tradução nossa; na obra consultada: It is no doubt correct that, if it so happened that our mind were pure understanding, only its finitude would prevent it from immediately forming, based on the concept of extension, not only the concept of movement and rest, but also that of the true universal laws of nature. In this sense, absolute physical truth is infinitely close to us; we possess it, if you like, implicitly. But an invisible barrier separates us from it – and if we wanted to deduce it a priori, we would be condemned to the impossible procedure described above, for lack of anything better – because, precisely, our mind is not pure understanding. This is not an accident, nor even a handicap: as Propositions 14 to 23 of Part II of the Ethics show us, we cannot understand anything except through the intermediary of ideas of the affections of our bodies; and these ideas, as Propositions 24 to 31 show us, are necessarily inadequate. These imaginative ideas are, in a sense, infinitely valuable, since they are in us the very condition of all knowledge, and without them we would be totally unconscious. But this condition has its cost: what is adequate in us is inextricably mixed up with the inadequate, and the task of extracting the former from the latter is an endless task.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

contemos ideias adequadas "implicitamente", como diz Matheron e que não podemos, dadas as condições da finitude às quais estamos submetidos, desenvolvê-las todas plenamente. Além disso, é correto que só podemos ter quaisquer ideias por meio das afecções de nossos corpos. Estas, portanto, sempre se originam de uma passividade, isto é, de uma interação entre nossos corpos e outros corpos. Como vimos, as ideias que nos vêm de fora misturam nossa natureza à natureza dos corpos que nos afetam. Com isso, não compreendemos adequadamente suas causas e formamos delas um conhecimento mutilado e confuso, isto é, inadequado. A conclusão de Matheron se seguiria se esta fosse a história completa.

Entretanto, se esta fosse a história completa, então, não seria possível que tivéssemos quaisquer ideias adequadas. Ora, se o caso é esse, não poderíamos nem afirmar seguramente que o conhecimento se dá da maneira como Matheron descreve. Não poderíamos sequer concordar com a brilhante reconstrução que o autor faz da proposição 16 da parte I em seu artigo, expandindo meticulosamente, passo a passo, um axioma verdadeiro e adequado, que se segue da natureza do pensamento, a saber: que uma ideia verdadeira corresponde a seu objeto.

Mas não nos precipitemos em nossa leitura. Talvez, ao dizer que a tarefa de separar o adequado do inadequado não tenha fim, Matheron se refira à infinidade de todas as ideias. Entretanto, esta tarefa poderia ser levada a cabo com certas ideias e, portanto, poderíamos, pelo menos delas, possuir um conhecimento adequado. Talvez, as ideias que ele usa para embasar sua proposta aqui e aquelas que ele desenvolve na primeira parte de seu texto estejam justamente na conta das ideias que se pode ter adequadamente. Entretanto, se esse for o caso, por que não podemos admitir que a ideia de extensão também não poderia se enquadrar aí? A posição de Matheron, portanto, nos parece evocar um dilema: ou não se pode separar o adequado do inadequado e, portanto, não se pode fundamentar o conhecimento físico *a priori*, ou se pode separar o inadequado do adequado, e então, fundamentar o conhecimento físico *a priori* é possível de fato para nós. Mas, se o primeiro ramo do dilema for o caso, então também não haveria subsídios para afirmá-lo. Este primeiro ramo seria um caso de ceticismo negativo. Afinal, dizer que em nós todas as ideias são inadequadas equivale a afirmar que nenhuma das ideias que temos são verdadeiras. Ora, se esse é o caso, então o que deve valer é o segundo ramo do dilema. Não fosse assim, sequer poderíamos afirmar adequadamente que não possuímos ideias adequadas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Se, entretanto, esse é o caso, então Matheron não teria bases para afirmar que o conhecimento das leis físicas é impossível de fato para nós e que estaríamos condenados a um procedimento infinito, começando pelos efeitos e não pelas causas. Bem entendido: se temos em mente o conhecimento de *todas* as leis físicas, é trivial que ele seja impossível de fato para nós. Afinal, elas são em número infinito e nós somos finitos. Entretanto, se temos em mente o conhecimento de *pelo menos uma* lei natural, dizer que isso é impossível de fato para nós, pelos motivos apresentados, é condenar todo conhecimento à impossibilidade. Certamente, não era essa a pretensão de Spinoza, o qual, como vimos, define e demonstra a possibilidade da verdade, não só do ponto de vista divino, como do ponto de vista finito, o qual, deve proceder por noções comuns.

Matheron, evidentemente, não pretendia condenar todo conhecimento adequado à impossibilidade, posto que Spinoza afirma categoricamente que ele é possível.[342] Talvez, o que o comentador tenha em mente seja relativo ao grau de pureza, por assim dizer, do conhecimento a que podemos pretender. Esta leitura parece ser sugerida pelo seguinte trecho:

> Nós temos, eternamente, uma ideia adequada da extensão como um atributo de Deus; mas ela não é claramente distinguida em nossa mente, exceto pela mediação da noção comum de extensão, a qual, em si mesma, como todas as noções comuns, é de uma só vez e indissociavelmente concebida e imaginada, e a qual pode apenas ser concebida porque é ao mesmo tempo imaginada. Donde se segue que nossa ideia adequada da extensão é de uma só vez sobrecarregada e empobrecida: sobrecarregada, porque sob a influência da imaginação, nós consideramos como pertencendo a ela aquilo que, na realidade, não a caracteriza por natureza; empobrecida porque essa sobredeterminação imaginativa nos impede de perceber tudo o que ela realmente contém. (MATHERON, 2020, p.46-47)[343]

Assim, segundo a concepção de Matheron, teríamos ideias parcialmente adequadas. Afinal, elas teriam uma parte adequada, que corresponde a uma noção comum e outra, parcialmente inadequada, que seria sua parte que corresponde ao

[342] "*Proposição 47.* A mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus." (EII prop.47)

[343] Tradução nossa; na obra consultada: We have, eternally, an adequate idea of extension as an attribute of God; but it is not clearly distinguished in our mind except by the mediation of the common notion of extension, which itself, like all the common notions, is at once and indissociably conceived and imagined, and which can only be conceived because it is at the same imagined. Whence it follows that our adequate idea of extension is at once overloaded and impoverished: overloaded, because under the influence of the imagination, we consider as pertaining to it that which, in reality, does not characterise it by nature; impoverished, because this imaginative overdetermination prevents us from perceiving everything that it truly contains.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

que nela advém da imaginação. Como toda noção comum nos advém por meio de afecções do corpo, mesmo adequada ela estaria indissociavelmente conectada à imaginação. Com isso, ela seria apenas parcialmente adequada e não poderíamos nunca depurá-la completamente. Talvez, portanto, aí esteja a justificativa para não termos encontrado uma definição adequada do modo infinito imediato da extensão e nem uma demonstração adequada da realização das condições para a existência da finitude: a divisibilidade dos modos infinitos e a necessidade da coexistência das essências formais num mesmo grau de mediação. Talvez essas informações estejam obscurecidas pela parte imaginativa de nossa ideia de Deus e, portanto, não pudemos encontrá-las.

Ora, o leitor atento talvez já tenha se dado conta do absurdo. Afirmar que se tem uma ideia parcialmente adequada é o mesmo que afirmar que se tem um círculo de três lados. Se uma ideia é parcial, ela é inadequada. A adequação de uma ideia não admite graus. Uma ideia adequada é o conhecimento completo de algo. Portanto, se a defesa de Matheron da impossibilidade de fato da dedução das leis naturais se baseia em termos ideias sempre parcialmente adequadas, ele acaba por recair no primeiro ramo do dilema que apresentamos. Afinal, ideias parcialmente adequadas são ideias inadequadas. E, se ideias inadequadas são tudo o que podemos ter, então, todo conhecimento é impossível para nós. Ora, isso não está de acordo com o pensamento de Spinoza. Um objetor, porém, poderia reafirmar a possibilidade de ideias parcialmente adequadas. Ele diria: ora, se o único conhecimento verdadeiro é o completo, então como pode ser que não saibamos todas as verdades do mundo? De fato, não conhecemos tudo inteiramente. Entretanto, isso não implica que o que conhecemos não seja conhecido por nós de maneira completa. Gleizer elabora bem este ponto:

> Assim, se é verdade que a ideia de Deus é o *único sistema dedutivo total*, isso não significa que ele seja o *único sistema completo*. O sistema total das ideias é constituído por subsistemas completos e autônomos. Desta forma, as ideias adequadas são partes da totalidade da Verdade sem que isso signifique de forma alguma que elas sejam apenas parcialmente verdadeiras, como sustenta a doutrina idealista dos graus de verdade. As ideias adequadas, sendo absolutas e perfeitas, são totalmente verdadeiras sem serem a verdade sobre a totalidade das partes do real. Assim, podemos concluir que essas ideias, sendo aquelas que trazem em si o conhecimento integral das suas causas, são ideias completas. (GLEIZER, 1999, p. 130)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Como vemos, a ideia adequada é sempre completa. Isso, entretanto, não implica que ela envolva conhecimento sobre tudo o que há. Assim, quando Matheron afirma que não se pode separar completamente uma noção comum de uma ideia imaginativa, ele acaba por afirmar que o conhecimento adequado, tal como Spinoza o concebe, é impossível para nós. Entretanto, como atesta Gleizer, na medida em que ideias são adequadas elas são "absolutas e perfeitas". Ora, as noções comuns são precisamente ideias desse tipo. Elas constituem a maneira pela qual os modos finitos podem escapar da imaginação, segundo Spinoza, e acessarem tanto o segundo como o terceiro gêneros de conhecimento. Isso não implica que se trate de uma tarefa simples, ou que todos alcançarão estes resultados. Entretanto, certamente Spinoza os considerava de fato possíveis para nós. Dessa maneira, mesmo que estejamos sempre dependentes da imaginação, isso não nos impede de formar ideias adequadas e sem premissas, as noções comuns. Essas, são inteiramente adequadas, como toda ideia adequada deve ser. Se, ademais, podemos formar a ideia adequada de Deus, como Spinoza afirma que podemos, na proposição 47 da parte II, tal como citamos na penúltima nota que fizemos, então, o conhecimento do que se segue de Deus deve sim ser possível de fato para nós. Dessa maneira, se o argumento de Matheron depende de tomarmos todas as ideias adequadas como sempre misturadas a elementos imaginativos, então, ele não está de acordo com a filosofia de Spinoza. Nesse sentido, ele não pode defender que, para esta filosofia é impossível de fato para nós o conhecimento de pelo menos uma das leis físicas.

Rememoremos agora porque trouxemos a nossas considerações esses desenvolvimentos de Matheron que não pareciam nos concernir diretamente. Um objetor da nossa tese, da impossibilidade da demonstração da finitude no sistema da *Ética,* poderia dizer o seguinte: o conhecimento da finitude se segue do conhecimento das leis. Este último é impossível de fato para nós. Portanto, o conhecimento da primeira também o é. Logo, se não pudermos demonstrá-lo, isso não implica que ele não exista em Deus. Entretanto, como mostramos, dadas as premissas de Spinoza, deve sim, ser possível de fato para nós conhecer as leis naturais. Portanto, a demonstração da necessidade da existência da finitude deve ser possível não só para Deus, como também para um intelecto finito. Contudo, se ela não ocorre, é porque deve ser impossível de fato e de direito, para ambos, igualmente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Com isso, concluímos nossa análise do último dos comentadores que nos propusemos a analisar buscando uma demonstração adequada da finitude. Além disso, talvez a última etapa deste artigo que consideramos pudesse ter sido incluída em nosso terceiro capítulo, onde tratamos de delimitar nosso problema. Lá, mostramos que o que demandamos de Spinoza era uma demanda legítima segundo sua filosofia. Assim como as considerações de Jaquet e Morfino, este último argumento de Matheron não foi capaz de desqualificar nossos questionamentos. Ademais, assim como Bennett, Viljanen, Garrett, e Nadler, ele não pôde definir adequadamente o movimento-e-repouso. Mais que isso, tanto quanto Koistinen, Giancotti, Lennox, Martin e Schmaltz, ele não demonstrou adequadamente que os modos infinitos pudessem ser divisíveis ou que os modos finitos deveriam existir. Por fim, assim como Friedman, Huenemann e Winkler, Matheron também não mostrou como a conceptibilidade divina deve se estender até a finitude. Enfim, parece que não se pode demonstrar a finitude nem o movimento no sistema de Spinoza, tal como queríamos demonstrar.

Para encerrar, convém adicionar mais uma seção a este capítulo. Nela, apresentaremos de maneira específica quais são os problemas para a finitude e o movimento em Spinoza e por que acreditamos que as soluções apresentadas não só não foram suficientes, como por que não poderiam sê-lo, segundo a nossa leitura desta filosofia.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.4
Problemas para a finitude e o movimento em Spinoza

Após termos considerado as tentativas de solução de nossas questões por treze diferentes autores – além dos dois mencionados no capítulo da delimitação do problema – convém consolidar os resultados encontrados. Assim, o objetivo desta seção será apresentar apenas os problemas que encontramos tanto para a dedução da finitude quanto do movimento no sistema da *Ética* de Spinoza. Não reconstruiremos aqui as posições de todos os comentadores estudados, nem todos os pressupostos da filosofia de Spinoza, tal como apresentamos em nossos desenvolvimentos precedentes. Nos ateremos apenas a formular, com tanta clareza quanto possível, quais dificuldades encontramos para responder às questões que retiramos da formulação de Tschirnhaus e às suas variações. Esta etapa, portanto, funciona como um guia sumário de nossa posição a respeito destes temas.

Como vimos, as questões apresentadas foram três, duas das quais admitindo uma variação cada. A primeira é a pergunta pela definição adequada do movimento-e-repouso. A segunda, pela divisibilidade dos modos infinitos. Sua variação pergunta pela necessidade da existência de modos finitos. A terceira, pergunta pela necessidade da coexistência das essências formais num mesmo grau de mediação. Sua variação pergunta pela necessidade da instanciação das essências na duração. Tal como anunciamos ao longo deste capítulo quatro, desde nossa análise, parece-nos impossível definir adequadamente o movimento-e-repouso. Também não nos parece possível demonstrar a divisibilidade dos modos infinitos, nem a necessidade da existência de modos finitos. Por fim, também consideramos que não se pode dar razões para que as essências formais coexistam num mesmo grau de mediação, ou que se instanciem na duração.

Explicaremos cada um desses pontos em sequência. Após explicarmos por que as questões não podem ser respondidas, apresentaremos ainda dois problemas para a filosofia de Spinoza. O primeiro coloca um enigma sem resposta para os modos finitos supostamente existentes na duração. O segundo apresenta um dilema do qual todos os ramos levam a empecilhos para Spinoza, e acreditamos se seguirem de sua filosofia. Por fim, pretendemos apresentar de maneira clara um diagnóstico, que determinará por quais razões acreditamos que estas dificuldades ocorreram na filosofia de Spinoza e qual o conjunto de pressupostos que as implica. Essa última etapa será instrumental na conclusão de nosso trabalho.

Antes de começarmos a desenvolver o caminho proposto, convém esclarecer o procedimento que empregaremos. Primeiramente, demonstraremos a legitimidade do problema proposto. Em segundo lugar, mostraremos tudo o que acreditamos ser relevante para a dificuldade em questão, segundo a nossa leitura de Spinoza. Após isso, em terceiro lugar, demonstraremos o que acreditamos se seguir da filosofia de Spinoza dentro do escopo tratado. Em quarto lugar, mostraremos por que essas demonstrações acarretam dificuldades.

Portanto, na etapa a respeito das questões seguiremos a seguinte estrutura: (i) legitimidade da questão (ii) pressupostos relevantes; (iii) demonstração positiva; (iv) demonstrações polêmicas. Apenas na quarta etapa estarão incluídas nossas críticas. Acreditamos que esse procedimento é afim ao método de Spinoza. Comecemos pelo que é primeiro e pelo que julgamos ser verdadeiro, pois a verdade

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

é norma de si e do falso.[344] Isso nos dará os elementos necessários para, em seguida, mostrar por que certas hipóteses são falsas, na medida em que não são concebíveis partindo daquilo que tomamos como verdadeiro. Evidentemente, todos os raciocínios apresentados são condicionais, de modo que, mesmo que nossas deduções estejam corretas, caso nossa leitura admita algum pressuposto que Spinoza não tomasse como verdadeiro, nosso argumento não se sustentará. Entretanto, baseando-nos em todo o exame que desenvolvemos até aqui, apresentaremos os pressupostos relevantes tais como os concebemos. Feitas essas ressalvas, passemos à primeira questão.

4.4.1
Questão primeira: definição do modo infinito imediato da extensão

(i) Legitimidade da questão

É legítimo demandar uma definição do modo infinito imediato da extensão, pois, segundo Spinoza, a definição de algo descreve a maneira pela qual esse algo é produzido por sua causa, de maneira a tornar inteligíveis todas as suas propriedades, às quais, devem derivar analiticamente desta causa.[345] Além disso, tudo o que existe ou existe em si mesmo e é por si mesmo concebido, ou existe em outro sendo concebido por meio desse outro[346]. Ora, o modo infinito imediato da extensão é um modo, portanto, não existe em si mesmo. Nesse sentido, ele é concebido por algo que existe em si mesmo e deve ser por si mesmo concebido, a saber: o atributo da extensão. Portanto, esse atributo é a sua causa.

Ora, se o modo infinito imediato da extensão tem uma causa e se sabemos qual ela é, então, é legítimo que se peça a sua definição. Ou seja, há em Deus uma ideia adequada do modo infinito imediato da extensão que se segue analiticamente do conceito do atributo da extensão, juntamente a todas as suas propriedades. Além disso, este conhecimento parte da ideia adequada de um atributo divino e vai em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[344] "Exatamente da mesma maneira que a luz revela a si própria e as trevas, assim também a verdade é norma de si própria e do falso" (EII prop.43 esc.).
[345] "Esta proposição deve ser evidente para qualquer um, desde que se considere que, da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui um grande número de propriedades, as quais, efetivamente, se seguem necessariamente dessa definição (isto é, da própria essência da coisa), número que é tanto maior quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve." (EI prop.16)
[346] "1. Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa."(EI ax.1) 2. Aquilo que não pode ser concebido por meio de outra coisa deve ser concebido por si mesmo." (EI ax.2)

direção ao conhecimento da essência de um modo. Logo, ele se enquadra no terceiro gênero de conhecimento, ao qual Spinoza considerava que temos acesso[347].

Ademais, o filósofo afirma que possuímos uma ideia adequada de Deus[348]; que os atributos constituem a essência de Deus[349] e que em Deus essência e existência são o mesmo.[350] Portanto, possuímos a premissa deste raciocínio. Logo, devemos ser capazes de alcançar sua conclusão. Consideramos, portanto, a demanda por uma definição adequada do modo infinito da extensão legítima.

(ii) Pressupostos relevantes

Tal como se tornou patente na etapa anterior, o pressuposto relevante para a definição do modo infinito imediato da extensão é a natureza do atributo da extensão. Ele é a causa próxima desse modo infinito imediato, da qual devem se seguir, analiticamente, todas as suas propriedades. Examinemos, portanto, este atributo.

Ele é um atributo, portanto, o intelecto o percebe como constituindo a essência divina. Isso implica que, pelo paralelismo epistemológico, há um conceito adequado desse atributo no modo infinito imediato do pensamento.[351] Além disso, por ser um atributo, ele deve ser em si mesmo e concebido por si mesmo, sem a interferência de quaisquer outros atributos.[352] Afinal, não há duas substâncias de mesmo atributo[353], portanto, não há nenhuma realidade extensa que não se identifique ao atributo da extensão ou dele se siga. Daí se segue que ele é singular, afinal, não compartilha a extensão com nenhuma outra realidade. Disso também se segue que ele é livre, isto é, que age apenas pela necessidade de sua própria natureza.[354]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[347] "Ora, como todas as coisas existem em Deus e são por meio dele concebidas, segue-se que desse conhecimento podemos deduzir muitas coisas que conheceremos adequadamente, e formar, assim, aquele terceiro gênero de conhecimento sobre o qual falamos." (EII prop.47 esc.)
[348] "*Proposição 47.* A mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus." (EII prop.47)
[349] "Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência." (EI def.4)
[350] "*Proposição 20.* A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa." (EI prop.20)
[351] "*Proposição 3.* Existe necessariamente, em Deus, uma ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência." (EII prop.3)
[352] "*Proposição 10.* Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo." (EI prop.10)
[353] "*Proposição 5.* Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo". (EI prop.5)
[354] "*Proposição 17.* Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém." (EI prop.17)

Ademais, como a potência de Deus e sua essência são a mesma realidade[355], este atributo deve corresponder à potência divina de produzir efeitos extensos. Esta potência é absolutamente infinita, se exprimindo em uma infinidade de maneiras, cada uma delas infinita em seu gênero.[356] Ora, o atributo da extensão é uma destas formas de expressão,[357] sendo, portanto, infinito. Vale recordar que, como notamos, o atributo da extensão é causa de si. Portanto, sua essência envolve a existência. Logo ele existe necessariamente em si mesmo e por si mesmo e é eterno[358].

Além disso, este atributo é indivisível.[359] Afinal, qualquer divisão seria um limite à sua potência infinita e não há qualquer realidade capaz de limitá-lo, na medida em que não há outros atributos que compartilhem de sua essência. Outra maneira de mostrar sua indivisibilidade é supor a natureza das suas partes. Não podem ser partes distintas entre si realmente. Fosse esse o caso, suas partes seriam substâncias e causas de si, e portanto, não seriam resultado de uma divisão. Não podem ser partes modais, fosse esse o caso elas retirariam a natureza substancial do atributo, a qual, como vimos é eterna e necessária, logo isso é impossível. Não podem ser partes de razão, fosse esse o caso, elas dependeriam da existência prévia de partes finitas que pudessem conceber o atributo inadequadamente e então dividi-lo. Entretanto, isso é impossível, pois o atributo não possui nem partes modais nem substanciais que pudessem compreendê-lo imaginativamente. Logo, ele não pode ter partes de qualquer natureza.

Além disso, o atributo da extensão deve ser simples, na medida em que ele é por si e em si: seu conceito não envolve nenhum outro conceito do qual deva ser formado.[360] Portanto, ele não pode ser composto de mais que uma qualidade. Outra maneira de demonstrar isso é que, se houvesse uma pluralidade de qualidades nele ou elas teriam relação entre si ou não. Se não tivessem relação, seriam concebidas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

355 "*Proposição 34.* A potência de Deus é a sua própria essência". (EI prop.34)

356 "Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita." (EI def. 6)

357 "*Proposição 2.* A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa." (EII prop.2)

358 "Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela(...)" (EI prop.10 esc.)

359 "(...) a substância corpórea, enquanto substância, não pode ser dividida." (EI prop.15 esc.)

360 "Como, pois, considerando apenas o pensamento, concebemos um ente infinito, então o pensamento é, necessariamente (...), um dos infinitos atributos de Deus, tal como queríamos demonstrar." (EII prop.1 esc.) Ora, o pensamento é um atributo porque apenas por seu conceito pode ser levado ao infinito, sem supor nenhum outro. O paralelismo garante que o mesmo se diz da extensão. Logo, é sua simplicidade, o fato de que seu conceito basta por si mesmo para ir ao infinito, sem recorrer a nenhum outro, que garante à extensão o título de atributo divino.

por si e, portanto, não comporiam o mesmo atributo, mas seriam atributos a título próprio. Se tivessem relação poderiam ser concebidas simultaneamente umas pelas outras, ou derivadamente, umas das outras. Se fossem concebidas simultaneamente como distintas, então o atributo seria divisível. Mas mostramos que isso é impossível. Se fossem concebidas derivadamente, sem nenhuma simultaneidade, então uma delas seria primeira em relação às demais. Ora, a primeira existiria em si e seria concebida por si mesma e as demais não. Logo, essa seria a única qualidade simples do atributo e as outras seriam seus modos. Portanto, o atributo é simples.

Para resumir temos que a natureza do atributo é extensa, causa de si, livre, singular, infinita em seu gênero, eterna, infinitamente potente em seu gênero, indivisível e simples. Vale ressaltar que a liberdade do atributo da extensão não confere a ele a possibilidade de limitar-se. Afinal, liberdade é agir pela necessidade de sua própria natureza e não livre arbítrio. Vale ressaltar que a sua é a única liberdade compatível com a simplicidade e a indivisibilidade, afinal, não há sequer alternativas diante das quais o atributo pudesse escolher. Ele, portanto, age necessariamente, com toda a sua potência sem qualquer restrição.

(iii) Demonstração positiva

Como vimos, o atributo da extensão age necessariamente, com toda a sua potência e isso se segue de sua própria natureza, à qual se identifica a esta mesma potência, dada sua simplicidade e indivisibilidade.[361] Portanto, ele produz desde toda a eternidade um efeito, que deve ser eterno. Se é eterno, ele deriva imediatamente de sua potência, pois ela não requer qualquer mediação para se exprimir, ela o faz livre e necessariamente. Este efeito deve derivar de toda a sua potência, portanto, deve ser, além de eterno, infinito.[362] Como ele é efeito de um

[361] "Mas penso ter demonstrado, de forma bastante clara (veja-se a prop. 16), que, da mesma maneira que da natureza do triângulo se segue, desde a eternidade e por toda a eternidade, que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos, da suprema potência de Deus, ou seja, de sua natureza infinita, necessariamente se seguiram – ou melhor, se seguem, sempre com a mesma necessidade – infinitas coisas, de infinitas maneiras, isto é, tudo. Portanto, a onipotência de Deus tem existido em ato, desde a eternidade, e assim permanecerá eternamente." (EI prop.17 corol.2)

[362] "*Proposição 21.* Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito." (EI prop.21)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

ato uno, posto que imediato e necessário, partindo de uma realidade simples, ele também deve ser único e singular.[363]

Este efeito deve ser extenso, pois deriva da extensão. Este efeito não deve ser dividido, pois a sua causa é indivisível e o produz num ato necessário e imediato. Ele não pode ser posteriormente dividido por sua causa, pois ela o produz com toda a sua potência, logo, não há qualquer ação que se aplique sobre ele que já não esteja dada eterna, necessária e imediatamente. Além disso, este efeito deve ser simples[364], afinal, não há qualquer pluralidade em sua causa, que pudesse causar qualquer pluralidade em seu interior.

Apesar disso, este efeito é um efeito. Logo, ele não pode ser causa de si. Ele deve ser um modo, pois ele existe em outro e é concebido por meio desse outro.[365] Se ele existe em outro, deve ser um efeito imanente e não um efeito transitivo.[366] Sendo efeito, também não pode ser livre, pois não existe, nem opera segundo a necessidade de sua própria natureza, mas existe e opera segundo a necessidade nele impressa por sua causa.[367] Isso não implica que este efeito seja menos necessário, mas apenas que ele seja um modo e não uma substância. Ou seja, sua existência não envolve a sua essência por si.[368] Essa essência e essa existência coincidem por sua causa, mas não por si mesmas. Entretanto, elas só podem ser concebidas como separáveis inadequadamente. Afinal, considerando a sua causa, entendemos que este efeito deve existir eternamente, imediatamente e necessariamente.

Além disso, seu ser deriva de um atributo cujo ser é pura potência. Logo, seu ser também será pura potência. Como se trata de um modo da extensão, seu ser será pura potência de produção de modos extensos. Esta potência deve ser infinita, pois deriva imediatamente de uma potência infinita. Entretanto, deve ser limitada pela

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[363] Ora, "A ideia de Deus, da qual se seguem infinitas coisas, de infinitas maneiras, só pode ser única." (EII prop.4). Essa ideia, é o modo infinito imediato do pensamento. Logo, pelo paralelismo, o modo infinito imediato da extensão também deve ser único.

[364] "Em tudo aquilo que precede, vê-se claramente que certas coisas são infinitas por sua natureza, e não podem ser concebidas, de nenhum modo, como finitas; que certas coisas o são em virtude da causa de que dependem e que, todavia, quando as concebemos abstratamente, podem ser divididas em partes e vistas como finitas (...)" (SPINOZA, 2014c, p.83) Vemos, portanto, que a condição para se tomar o modo infinito imediato, uma realidade infinita por sua causa, como não sendo simples é apenas sua concepção abstrata, isso é, inadequada.

[365] "Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido." (EI def.53)

[366] "*Proposição 18.* Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas." (EI prop.18)

[367] "Segue-se, em segundo lugar, que só Deus é causa livre." (EI prop.17 corol.2) Logo, mesmo seus modos imediatos não são livres.

[368] "*Proposição 24.* A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência." (EI prop.24)

potência de sua causa. Ou seja, o modo infinito imediato não é tão potente quanto o atributo. Afinal, não pode ser causa de si mesmo, nem causa do atributo. Entretanto, pode e de fato é necessariamente, dada sua potência, causa de um efeito que dele se segue da mesma maneira pela qual o atributo o produziu.[369] Este efeito só pode ser dito mediato em relação ao atributo, mas, em relação ao próprio modo infinito, ele se segue diretamente de sua natureza, sendo imediato em relação a ele e, portanto, possuindo quase todas as propriedades em comum com ele. A única diferença é que esse efeito deve ser menos potente que ele e que o atributo. Afinal, esse efeito também é um modo e não pode ser causa de si, nem causa de sua causa, nem causa da causa de sua causa. Mas será o produtor de outro efeito, igualmente menos potente e possuidor de todas as demais propriedades mencionadas e assim, até o infinito.[370]

Assim, vemos que nem o efeito imediato do atributo, nem qualquer dos efeitos que dele se seguem, podem ser causas de sua própria divisão. Afinal agem, assim como o atributo, com a totalidade de sua potência infinita, produzindo imediatamente, em relação a si, um efeito imanente, único, singular, eterno, infinito, potente, necessário, simples e indivisível. É isso o que se segue analiticamente de seu conceito e essa nos parece, segundo os pressupostos apresentados, a definição adequada do modo infinito imediato da extensão.

(iv) Demonstrações polêmicas

Partindo do raciocínio acima, vemos por que não há qualquer razão adequada para conceber o movimento-e-repouso como tendo sido definido adequadamente como modo infinito imediato da extensão. Além disso, pela recursividade desta demonstração, não se pode conceber o movimento-e-repouso como adequadamente definido em nenhum grau de mediação. Afinal, o movimento-e-repouso, como o nome implica, é uma realidade complexa, que envolve mais de um conceito da qual

[369] "*Proposição 22.* Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito." (EI prop.22)

[370] "Com efeito (...), como se deduz das prop. 21, 22 e 23, o efeito mais perfeito é o que é produzido por Deus imediatamente, e uma coisa é tanto mais imperfeita quanto mais requer causas intermediárias para ser produzida." (EI ap.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

deve ser formada. Não, pode, portanto, ser uma realidade simples e indivisível, tal como deve ser o atributo e tudo o que dele se segue.[371]

Entretanto, se se preferir chamar o modo infinito imediato da extensão pelo nome de movimento-e-repouso, não haverá objeções de nossa parte, desde que se considere que este nome se refere a uma realidade que possui as propriedades apresentadas acima, pelas razões apresentadas acima. Recordemos, enfim, as principais dificuldades envolvidas no conceito de movimento-e-repouso. Elas são três.

A primeira dificuldade é que o movimento-e-repouso não pode ser tomado por Spinoza em seu sentido ordinário como constituindo o modo infinito imediato da extensão. Isso se dá, primeiramente, porque movimento e repouso locais envolvem a causalidade transitiva e Deus e todos os seus efeitos são apenas causas imanentes. Em segundo lugar, porque Spinoza admite que o movimento-e-repouso deve individuar os corpos finitos.[372] Ora, se ele deve individuar os corpos finitos, então é anterior a esses corpos. Entretanto, o movimento e o repouso locais, só podem ser ditos dos corpos. Logo, ao mesmo tempo os corpos seriam pressupostos pelo movimento-e-repouso e seriam efeitos do movimento-e-repouso. Uma tal circularidade não pode ser admitida por Spinoza, portanto, o modo infinito imediato da extensão não pode ser compreendido como movimento e repouso locais.

A segunda dificuldade é que, se o movimento-e-repouso constitui uma qualidade que deve produzir o movimento e o repouso locais, ela não pode ser simples e indivisível. Afinal, se toda a extensão possuísse a mesma quantidade dessa qualidade simples e indivisível, toda essa superfície seria isotrópica e, portanto, nenhum movimento e nenhum repouso se seguiriam dela. Portanto, para que o movimento-e-repouso pudesse produzir movimento e repouso locais, ele deveria estar desigualmente distribuído sobre a extensão. Entretanto, como vimos, isso é impossível, pois a extensão é simples e indivisível e o produz imediatamente com toda a sua potência num ato único, singular e eterno.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[371] "Com efeito, a existência de uma coisa segue-se necessariamente de sua própria essência e definição ou da existência de uma causa eficiente. Além disso, é por uma dessas razões que se diz que uma coisa é impossível: ou porque sua essência ou definição envolve contradição ou porque não existe qualquer causa exterior que seja determinada a produzir tal coisa." (EI prop.33 esc.1)

[372] "Lema 1. Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância." (EII prop.13 lem.1)

A terceira dificuldade é que, para que o movimento-e-repouso pudesse ser distribuído desigualmente, deveria haver diferentes regiões extensas sobre as quais ele se aplicaria diferencialmente. Entretanto, essas regiões não podem existir, posto que o atributo e todos os seus efeitos são simples e indivisíveis, não possuindo quaisquer diferenças internas. Ainda assim, mesmo que se supusesse que essas regiões existissem, o que é por si absurdo, elas seriam porções finitas de extensão. Logo, elas seriam corpos. Portanto, se distinguiriam entre si pelo movimento-e-repouso. Entretanto, elas foram supostas como a condição do movimento-e-repouso e não seu efeito. Portanto, reencontramos o problema da circularidade.

Portanto, chegamos à conclusão que a primeira questão que retiramos de Tschirnhaus não pode ser respondida adequadamente. Não há conceito adequado de movimento-e-repouso em Spinoza. O movimento local é inconcebível dada a natureza do atributo da extensão. Portanto, ele não pode ser produzido por ele. Afinal, seria um efeito em contradição com sua causa. Isso é absurdo, logo, ele não pode ser derivado da extensão. Logo, não pode existir de acordo com a filosofia de Spinoza, ao menos tal como a reconstruímos aqui. Passemos à segunda questão.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.4.2
Questão segunda: demonstração da divisibilidade dos modos infinitos e da existência dos modos finitos

(i) Legitimidade da questão

Ora, esta questão não é legítima segundo os pressupostos apresentados aqui. Afinal, ela demanda a demonstração de uma propriedade que é incompatível com a natureza da extensão e de tudo o que dela se deriva. Portanto, não se pode encontrar resposta para ela. Isso resulta evidente das considerações precedentes. Por outro lado, ela é uma questão legítima do ponto de vista interpretativo da obra de Spinoza. Afinal, o filósofo afirma que modos finitos existem[373] e afirma que esses modos finitos são partes de um modo infinito, chamado pelo autor de forma do universo inteiro.[374] Portanto, passemos a explicar por que a questão é legítima do ponto de vista interpretativo.

---

[373] Isso pode ser deduzido da seguinte passagem: "Segue-se disso (...) que o corpo humano existe tal como o sentimos" (EII prop.13 corol.). Ora, nós sentimos o corpo como finito. Assim, se ele existe tal como o sentimos, então, ele existe como finito.

[374] "E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro." (EII prop.13 lem.7 esc.)

De acordo com o princípio de razão suficiente, tudo o que existe possui uma causa que o explica necessariamente.[375] Portanto, se modos finitos existissem, então, eles possuiriam uma causa que os explicasse.[376] Isso, entretanto, não seria acessível para nós. Afinal, como deduzimos de Spinoza, cada modo finito é produzido por uma infinidade de causas, as quais superam em muito nosso entendimento finito. Portanto, não poderiam ser compreendidas por nós.[377] Dessa maneira, encaminhamos a questão de outra forma. Se os modos finitos são tomados como partes de um modo infinito, então, eles são resultado de sua divisão em partes. Assim, a divisibilidade de um modo infinito seria uma condição necessária da existência de todos os modos finitos e sua explicação não se confundiria com a demonstração da existência de qualquer modo finito singularmente considerado, a qual, já dissemos, está fora de nosso alcance segundo Spinoza.

A questão de perguntar quais são as propriedades de um modo infinito é legítima na filosofia de Spinoza, tanto do ponto de vista interpretativo, quanto do ponto de vista teórico. Se, além disso, o filósofo afirma que todas as propriedades de algo podem ser descobertas pela sua definição, a qual as demonstra analiticamente a partir de sua causa, então se conhecêssemos a causa do modo infinito no qual os modos finitos supostamente existem como partes, então, poderíamos determinar se ele possui ou não a propriedade da divisibilidade. Se a resposta fosse positiva, então teríamos encontrado também uma demonstração da existência dos modos finitos. Afinal, eles são tomados pelo filósofo como as partes

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

[375] "De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito." (EI ax.3)

[376] "Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito." (EI prop.28)

[377] "A duração de nosso corpo não depende de sua essência (pelo ax. 1), nem tampouco da natureza absoluta de Deus (pela prop. 21 da P. 1). Em vez disso (pela prop. 28 da P. 1), nosso corpo é determinado a existir e a operar por causas tais que, também elas, foram determinadas por outras a existir e a operar segundo uma razão definida e determinada; e essas, por sua vez, por outras, e assim até o infinito. A duração de nosso corpo depende, portanto, da ordem comum da natureza e do estado das coisas. Entretanto, quanto à razão pela qual as coisas são constituídas, existe um conhecimento adequado em Deus, enquanto ele tem as ideias de todas as coisas e não enquanto tem a ideia apenas do corpo humano (pelo corol. da prop. 9). Portanto, o conhecimento da duração de nosso corpo é, em Deus, extremamente inadequado, enquanto ele é considerado como constituindo apenas a natureza da mente humana, isto é (pelo corol. da prop. 11), esse conhecimento é, em nossa mente, extremamente inadequado. C. Q. D." (EII prop.30 dem.). Como esta demonstração é universal, podemos ver que temos um conhecimento extremamente inadequado de tudo que envolve infinitas causas.

que resultam da divisibilidade desse modo infinito. Essa questão, portanto, é legítima do ponto de vista interpretativo.

(ii) Pressupostos relevantes

Aqui nos ateremos a apresentar os pressupostos relevantes para a posição do aspecto legítimo da questão, o interpretativo. Os aspectos que tornam a questão ilegítima serão tratados no ponto relativo às demonstrações polêmicas. Assim, os pressupostos relevantes aqui são aqueles que estão incluídos na noção de modos finitos. Os modos finitos da extensão são considerados como indivíduos.[378] Isso quer dizer que eles se distinguem entre si. Entretanto, esta distinção é uma distinção modal: não pode ser nem uma distinção real, nem uma distinção de razão. Não podem se distinguir entre si por uma distinção real, pois então seriam modos de atributos distintos. Entretanto, estamos tratando apenas dos modos extensos, logo, este não é o caso. Não são também distintos por uma distinção de razão. Afinal, a distinção de razão pressupõe a existência dos modos finitos. Ela deriva da imaginação, a qual deriva de interações transitivas entre modos finitos.[379] Portanto, se a distinção de razão pressupõe a existência dos modos finitos, ela não pode ser pressuposta por eles, mas deve ser a eles posterior. Assim, a distinção entre modos finitos de um mesmo atributo deve ser modal.

Ora, segundo Spinoza o que distingue os modos finitos na extensão é que cada um deles possui uma proporção característica de movimento-e-repouso entre suas partes.[380] Não é preciso que eles possuam sempre as mesmas partes e, na verdade, não é esse o caso. Basta que, à medida em que perdem partes, recebam novas partes de seu ambiente, às quais passam, quando os integram, a transmitir entre si aquela proporção de movimento-e-repouso que caracteriza o indivíduo em questão.[381] Suas partes, nesse sentido, existem independentemente deles e lhes são anteriores.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[378] "*Definição.* Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos." (EII prop.13 ax.2 def.)

[379] "*Proposição 16.* A ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior." (EII prop.16)

[380] Como resulta claro da definição de indivíduo citada acima.

[381] "Lema 4. Se alguns dos corpos que compõem um corpo – ou seja, um indivíduo composto de vários corpos – dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da mesma natureza, tomam o

Além disso, os modos finitos são ditos existirem atualmente[382] e necessariamente[383], sendo produzidos por suas causas e retirando sua existência delas. Estas, por sua vez, os colocam no ser em um tempo e local precisos. Sua duração, entretanto, é indeterminada a partir de sua natureza[384], posto que sua causa os coloca na existência e não os retira dela[385]. Isso só poderá ser feito por causa exteriores que escapam à determinação do modo finito em questão.[386]

Além disso, um modo finito é dito capaz de ações e paixões. Por um lado, o que garante que ele possa ter paixões é o fato de poder interagir com outros modos finitos e receber ações deles transitivamente, o que faz com que nesses casos, seu comportamento não possa ser explicado apenas por sua natureza[387]. Por outro lado, o que garante que ele seja ativo é possuir uma essência própria, a qual em certas situações, pode produzir efeitos desprezando as causas exteriores. Nesse caso se diz que os modos finitos agem e seus efeitos se encontram imanentemente neles e são explicados plenamente por suas próprias naturezas.[388] Em todo caso, eles nunca podem ser ditos absolutamente livres, pois são determinados, seja por suas essências, seja pelas causas exteriores. Ademais, suas essências não envolvem a própria existência, portanto, não são substâncias, mas modos.

Os indivíduos extensos finitos se compõem de outros indivíduos extensos finitos. Além disso, eles também compõem indivíduos extensos maiores, os integrando como suas partes. Esse processo prossegue até o infinito, compondo, em última instância, um modo infinito, chamado por Spinoza de "a forma do universo inteiro". Esse modo infinito é dito imutável, posto que possuiria uma proporção própria de movimento-e-repouso que jamais se alteraria, apesar das alterações de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, tal como era antes, sem qualquer mudança de forma." (EII prop.13 lem.4)

[382] "Concebemos as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em relação com um tempo e um local determinados, ou (...)" (EV prop.29 esc.) Ora, essa primeira maneira refere-se aos modos finitos.

[383] "Portanto, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, (...) nada existindo que seja contingente." (EI prop.29 dem.)

[384] EII prop.30 dem.

[385] É evidente que uma causa finita pode retirar seu efeito da existência, mas não no mesmo ato em que o produz, isso seria uma contradição e não uma produção. O autor pode destruir sua obra, mas não no ato de produzi-la.

[386] "*Proposição 4.* Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior." (EIII prop.4)

[387] "Diz-se que padecemos quando algo surge em nós de que não somos senão causa parcial (...), isto é (...), algo que não pode ser deduzido exclusivamente das leis de nossa natureza." (EIV prop.2 dem.)

[388] "Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (....), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só." (EIII def.2)

seu interior. Além disso, o modo infinito que contém os modos finitos como suas partes é considerado, por Spinoza, como um modo infinito mediato em relação ao atributo da extensão, não derivando dele diretamente.[389] Esses pressupostos são suficientes para a questão da vez. Passemos à próxima etapa.

(iii) Demonstração positiva

Ora, o modo infinito mediato chamado "forma do universo inteiro" possui os modos finitos da extensão como suas partes. Logo, ele é divisível em partes.

(iv) Demonstrações polêmicas

Ora, evidentemente, a demonstração fornecida acima é inadequada. Afinal, ela parte do posterior para o anterior, do efeito para a causa. Nesse sentido, não mostra analiticamente como a divisibilidade resulta da causa da "forma do universo inteiro". Apesar disso, devemos ressaltar que Spinoza de fato afirmava que os modos finitos eram partes de um modo infinito mediato. Isso, entretanto, não garante que esta afirmação se siga de seus pressupostos. Pelo contrário, como vimos, os modos infinitos, qualquer que seja seu grau de mediação em relação ao atributo, devem ser indivisíveis, singulares e simples. Portanto, eles não podem ter partes, mesmo que Spinoza afirmasse o contrário não há razões adequadas para isso em sua filosofia.

Os modos finitos são concebidos como partes de um modo infinito. Ora, um modo infinito não tem partes. Logo, os modos finitos são partes de algo que não tem partes. Logo, os modos finitos são contraditórios. Logo, os modos finitos não existem. Assim, vemos que, dada nossa leitura dos pressupostos de Spinoza e o que deles se pode deduzir adequadamente e analiticamente, não só se pode concluir que os modos finitos não existem, como se pode concluir que eles não podem existir. Afinal, eles seriam inconcebíveis a partir da natureza do atributo. Ora, aquilo que não pode ser concebido a partir de um atributo não pode existir nele. E, dado o

[389] "Para os exemplos que vós pedis, os do primeiro gênero são, para o Pensamento, o entendimento absolutamente infinito; para a Extensão, o movimento e o repouso; os do segundo gênero, a forma do universo inteiro, que permanece sempre a mesma, embora mude em uma infinidade de maneiras. Vede sobre esse ponto o escólio do lema 7, que vem antes da proposição 14, parte II." (SPINOZA, 2014c, p. 255) Ora, os exemplos pedidos do primeiro tipo são os modos imediatos, o do segundo, os mediatos, demonstrando o ponto em causa.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

paralelismo, em mais nenhum outro atributo – feitas as distinções apropriadas entre os atributos. Logo, os modos finitos não só não existem, como não podem existir.[390]

Além disso, como vimos na seção dos pressupostos, os modos finitos da extensão são concebidos por Spinoza como se distinguindo entre si pelo movimento-e-repouso. Como vimos, o movimento-e-repouso não é capaz de explicar a individuação dos modos finitos. Afinal, ele não pode ser divisível em regiões, nem poderia distribuir sua qualidade desigualmente sobre essas regiões, mesmo que elas existissem. Portanto, a individualidade dos modos infinitos envolve mais esses dois pressupostos impossíveis. Ela também não pode ser dita derivar do movimento e repouso locais, pois, como vimos, isso implicaria circularidade, a qual Spinoza não pode aceitar. Portanto, os modos finitos não existem de acordo com os princípios de Spinoza, apesar de o filósofo afirmar sua existência e estar comprometido com ela em sua filosofia. Ele não possui, desde nossa leitura, razões adequadas para tal. Passemos, portanto, à última questão.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.4.3
Questão terceira: demonstração da coexistência dos modos infinitos num mesmo grau de mediação; ou da instanciação das essências formais na duração

(i) Legitimidade da questão

Assim como a questão precedente, esta questão é ilegítima do ponto de vista teórico. Como vimos, é impossível que os modos infinitos existam de maneira diferente da qual existem. Afinal, eles são produzidos eterna e necessariamente tal como são, com todas as propriedades que possuem. Entre essas propriedades, está envolvida a singularidade de cada um deles. Cada um deles é produzido por um ato único e imediato, por parte de sua causa próxima. Com isso, não pode haver nem mais, nem menos de um modo infinito por grau de mediação. Portanto, a demanda por uma demonstração da coexistência de todos, ou em geral, qualquer pluralidade de modos infinitos, num mesmo grau de mediação parte de um pressuposto inconcebível desde a natureza dos atributos e, portanto, impossível de se realizar. Os modos infinitos não coexistem num mesmo grau de mediação. Ademais, se os

[390] Vale repetir: "Além disso, é por uma dessas razões que se diz que uma coisa é impossível: ou porque sua essência ou definição envolve contradição ou porque não existe qualquer causa exterior que seja determinada a produzir tal coisa." (EI prop.33 esc.1) Ora, os modos finitos padecem desses dois males do impossível.

concebermos como essências formais, sabemos que seriam essências de modos, portanto, de algo cuja essência não envolve a existência. Portanto, cada um deles não seria capaz de produzir a sua própria instanciação na duração.[391] Caso contrário, seríamos forçados a admitir que sua essência envolve sua existência e então, eles seriam substâncias e não modos, o que vai contra sua natureza. Entretanto, a questão é legítima do ponto de vista interpretativo.

A questão é legítima do ponto de vista interpretativo pois Spinoza afirma que modos finitos possuem essências formais[392]. Além disso, Spinoza afirma que o corpo humano finito, possui uma essência eterna[393] e afirma também que é possível ter uma ideia verdadeira de qualquer coisa concebível, mesmo que ela não exista[394]. Portanto, há uma dimensão eterna em tudo o que existe, mesmo que esta realidade seja finita. Além disso, como vimos na questão acima, mesmo que Spinoza não estivesse justificado ao afirmar a existência de modos finitos, ele o fazia. Portanto, o filósofo defendia que havia modos finitos ocorrendo na duração e que cada um deles possuía uma essência eterna. Ora, quando algo com uma essência eterna ocorre na duração, dizemos que esta essência se instanciou. Além disso, devido ao compromisso de Spinoza ao princípio de razão suficiente, tudo o que ocorre tem uma causa.[395] Portanto, desde a perspectiva interpretativa, faz sentido supor que a instanciação das essências formais ocorre e supor que há uma causa para tal. Portanto, é legítimo, interpretativamente, demandar esta resposta.

Poder-se-ia supor, entretanto, que a instanciação de uma dada essência formal na duração dependesse de uma infinidade de causas. Portanto, não seria legítimo supor que nós pudéssemos responder a esta questão, ainda que pudesse haver uma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[391] "Segue-se disso que Deus é não apenas a causa pela qual as coisas começam a existir, mas também pela qual perseveram em seu existir, ou seja (para usar um termo escolástico), Deus é causa de ser das coisas. Pois, quer as coisas existam, quer não, toda vez que consideramos sua essência, descobrimos que ela não envolve nem a existência nem a duração. E por isso, não é sua essência que pode ser a causa de sua existência, nem de sua duração, mas apenas Deus, cuja natureza é a única à qual pertence o existir (pelo corol. 1 da prop. 14)." (EI prop.24 corol.)

[392] "*Proposição 8.* As ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus, da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus." (EII prop.8) Ora, as coisas singulares são finitas. Portanto, se as essências formais são essências das coisas singulares, as coisas finitas têm essências formais segundo Spinoza.

[393] "*Proposição 23.* A mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno." (EV prop.23)

[394] O que também está afirmado na proposição 8 da parte II citada acima. (EII prop.8)

[395] "De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito." (EI ax.3)

resposta legítima para ela em Deus. Por isso, formulamos nossa questão de outra forma.

Ora, como vimos, essências formais são modos infinitos. Assim, se elas devem se instanciar na duração, essas essências formais devem coexistir num mesmo grau de mediação. Tal como afirma Spinoza, os modos finitos são partes de um mesmo modo infinito, ou seja, compartilham um mesmo grau de mediação. Estar instanciada na duração é, supostamente, uma propriedade de uma essência formal. Ora, se as essências formais são modos infinitos e se estar instanciada na duração é uma propriedade delas, então, é legítimo, do ponto de vista interpretativo, perguntar por uma de suas propriedades. Afinal, se pudermos definir adequadamente pelo menos uma essência formal, então, devemos ser capazes de deduzir esta propriedade dela adequadamente de sua causa, ao apresentarmos sua definição. Além disso, se mais de uma dessas essências formais apresentar essa propriedade, teremos explicado como elas podem conviver num mesmo grau de mediação. Portanto, esta demanda é legítima do ponto de vista interpretativo.

(ii) Pressupostos relevantes

Assim como na questão anterior, nos ateremos apenas aos pressupostos relevantes para o aspecto legítimo da questão, o interpretativo. Ora, o que se requer para determinar que as essências formais tenham a propriedade de se instanciar é sua definição. Dessa maneira, é preciso mostrar que elas são modos infinitos e que têm uma definição que é acessível para nós. Segundo Spinoza a maneira adequada de conhecer a essência de algo é partindo da natureza do atributo que a causa. Como vimos, temos uma ideia adequada dos atributos dos quais somos modos. Isso se deve ao fato de que, por sermos modos desse atributo, compartilhamos com ele sua natureza[396], tal como atesta a tese da univocidade.

Dessa maneira, se compartilhar com um atributo sua qualidade é suficiente para possuirmos em nós sua ideia adequada, então todos os demais modos finitos que compartilham conosco a duração num mesmo atributo também possuem em si

[396] "(...) A ideia de uma coisa singular existente em ato envolve necessariamente tanto a essência quanto a existência dessa coisa (pelo corol. da prop. 8). Ora, as coisas singulares (pela prop. 15 da P. 1) não podem ser concebidas sem Deus; mas, por terem Deus como causa (pela prop. 6), enquanto ele é considerado segundo o atributo do qual essas coisas são modos, suas ideias devem envolver necessariamente (pelo ax. 4 da P. 1) o conceito desse atributo, isto é (pela def. 6 da P. 1), a essência eterna e infinita de Deus. C. Q. D." (EII prop.45 dem.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

esta mesma qualidade. Logo, esta qualidade é uma noção comum[397]. Assim, ao nos depararmos com qualquer outra realidade do mesmo atributo, temos a ocasião de formarmos a noção comum dos atributos dos quais participamos. Portanto, é possível formar uma ideia adequada tanto do atributo da extensão, quanto do atributo do pensamento.

Partindo dessas ideias adequadas, podemos, pelo terceiro gênero de conhecimento, alcançar dedutivamente as essências formais dos modos desse atributo.[398] Ora, como o que se segue do atributo são modos infinitos[399], então, as essências formais são modos infinitos. Ora, se possuímos a causa do modo infinito imediato, podemos deduzir todas as suas propriedades. E, com isso, poderíamos deduzir as propriedades de todos os demais modos infinitos. Não se pode afirmar que conheceremos a natureza de todos os modos infinitos individualmente, posto que há uma infinidade deles. Entretanto, sabemos que os modos infinitos devem diferir apenas em grau e não em natureza. Assim, se pudermos determinar que o primeiro modo infinito deve se instanciar na duração, então, teremos demonstrado que todos os demais modos infinitos devem ter a propriedade de se instanciar na duração.

Além disso, os modos finitos na duração agem uns sobre os outros de maneira transitiva.[400] Portanto, compartilham um mesmo grau de mediação. Isso também se torna evidente quando Spinoza afirma que são todos partes de um mesmo modo infinito. Como sabemos, cada modo infinito ocupa sozinho seu grau de mediação. Portanto, se um modo infinito corresponde à duração, então, as essências formais instanciadas coexistem neste modo infinito estando num mesmo grau de mediação.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

---

[397] "*Proposição 38.* Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente." (EII prop.38) Ora, esses elementos que existem igualmente na parte e no todo, sendo comuns, são precisamente as noções comuns. Portanto, se o conceito do atributo está tanto na parte como no todo do que é um modo seu, então, a ele corresponde uma noção comum.

[398] "[O terceiro] gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas." (EII prop.40 esc.2)

[399] Isso se segue da conjunção das seguintes proposições: "*Proposição 21.* Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito." (EI prop.21) e "*Proposição 22.* Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito." (EI prop.22).

[400] "Proposição 4. Não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza, e que não possa sofrer outras mudanças que não aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é causa adequada." (EIV prop.4) Como a demonstração dessa proposição é universal ela se aplica a quaisquer modos finitos e não apenas ao homem.

Portanto, deve ser possível demonstrar a propriedade de uma essência formal de que ela pode se instanciar e isso equivale a mostrar que ela coexistirá com outra essência formal que apresentar esta mesma propriedade, num mesmo grau de mediação.

Além disso, mostramos que as essências formais quando se atualizam na duração correspondem às noções comuns. Isso se deve ao fato de que as noções comuns são simples, tal como devem ser os modos infinitos que correspondem às essências formais. Sabemos disso, pois, para que possamos compreender adequadamente as noções comuns elas devem estar "igualmente na parte e no todo", sendo, portanto, simples e indivisíveis como os modos infinitos. Ademais, por serem modos infinitos de Deus, as essências formais são seus próprios, mas por serem causas de outros modos infinitos que lhes são posteriores, elas podem ser ditas seus sujeitos.

Nesse sentido, há noções mais comuns e menos comuns.[401] Isso ocorre pois todos os modos infinitos são predicados de Deus, mas Deus é sujeito de todos sem ser predicado de nenhum. Já o modo infinito imediato está envolvido no sujeito de todos os demais modos infinitos, sem ser predicado de nenhum, mas apenas de Deus. Já o primeiro modo infinito mediato é uma propriedade que Deus possui em comum com o modo infinito imediato. Nesse sentido, cada essência formal corresponde a uma noção comum com um grau distinto de universalidade na duração. A partir desses pressupostos, já possuímos o que há de relevante para a demonstração. Passemos a avaliar, portanto, como ela se dá.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

(iii) Demonstração positiva

Ora, cada modo infinito é uma essência formal e cada essência formal corresponde a uma noção comum. Se esse é o caso, então o atributo deve corresponder à noção mais comum de todas. Portanto, qualquer modo na duração

---

401 "*Proposição 39.* Será adequada na mente, além disso, a ideia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores. (...) Segue-se disso que a mente é tanto mais capaz de perceber mais coisas adequadamente quanto mais propriedades em comum com outros corpos tem o seu corpo." (EII prop.39) Ora, se a quantidade de propriedades em comum que temos com outros corpos pode variar, então há propriedades que são mais comuns entre os corpos e menos comuns. Segue-se, daí, portanto, que há uma diferença de graus de "comunidade" entre as noções comuns. Isso, entretanto, não implica que elas não estejam "igualmente na parte e no todo" de todos os corpos que as compartilham, mas apenas que podem não estar em alguns corpos.

deve instanciar a essência formal do atributo. Além disso, o modo infinito imediato corresponde à segunda noção mais comum. Portanto, ele também deve ser instanciado na duração e deve ser exemplificado por todos os modos finitos, com exceção do primeiro, do qual ele será um predicado e não um sujeito e assim, infinitamente para cada modo infinito. Logo, todos os modos infinitos, isto é, todas as essências formais se instanciam na duração e coexistem num mesmo grau de mediação como noções comuns.

(iv) Demonstrações polêmicas

O leitor desavisado pode supor que enfim demonstramos adequadamente a existência das noções comuns na duração, entretanto, isso não garante nem a existência da duração, nem de modos finitos, como tornaremos claro neste ponto. Há três problemas com o raciocínio apresentado acima. Primeiramente que ele pressupõe a finitude sem demonstrá-la. Em segundo lugar, que não se pode especificar qual é o grau de mediação onde as essências formais devem se instanciar. Por fim, em terceiro lugar, também não se pode supor que elas se instanciam de maneira localizada, dentro desse grau de mediação. Com isso, a produção da finitude segue impossível.

Primeiramente, ao afirmarmos como premissa que cada modo infinito corresponde a uma noção comum, cometemos uma petição de princípio. Afinal, se a essência formal já se tornou uma noção comum, então, ela já está instanciada. Entretanto, isso é o que se deve provar e, portanto, não pode se encontrar entre as premissas usadas para prová-lo.

Em segundo lugar, se concluímos que um modo infinito deve ser o lar de todas as essências formais, podemos nos perguntar qual ele é. Ora, para que todas as essências tivessem a possibilidade de se atualizarem nele, como o argumento acima implica, então, ele deve ser posterior a todas elas. Logo, ele deve ser o último modo infinito, aquele que possui o maior número de mediações com a substância. Entretanto, o último modo infinito é como um círculo quadrado. Seria como o ponto onde a potência infinita de Deus se esgota e que, portanto, não pode mais produzir um efeito igualmente infinito. Entretanto, como vimos, a potência de Deus é absolutamente infinita e infinita em seu gênero em cada um dos atributos. Portanto, não há grau de mediação último onde todas as essências formais pudessem se instanciar.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Um objetor poderia supor então, que há um grau primeiro e que, portanto, todas as essências formais poderiam se instanciar no próprio atributo. Entretanto, como demonstramos, aquilo que se atualiza deve ser um modo de Deus e uma parte do grau de mediação onde se atualiza. Ora, Deus não pode possuir diretamente em si modos finitos. Como vimos, o modo que se segue dele imediatamente é infinito e não pode agir sobre ele, mas apenas agir da mesma maneira que ele, isto é, produzindo outro modo infinito imanentemente em si. Além disso, os modos finitos não podem ser partes do atributo, pois, como vimos, o atributo é indivisível e não pode ter partes de quaisquer naturezas, sejam substanciais, modais ou de razão. Portanto, o grau de coexistência das essências formais não pode existir. Ele deve ser o último elemento de uma série infinita, ou seja, ele é um objeto contraditório. Inconcebível de acordo com a natureza do atributo e, portanto, impossível.

Além disso, o terceiro problema é que, mesmo que houvesse este último modo, a instanciação das essências produziria um modo infinito com infinitas camadas, cada uma das quais seria igualmente infinita, entretanto, isso não produziria um modo finito sequer. Como vimos, as essências formais são modos infinitos. Logo, elas são pervasivas no atributo no qual inerem, ainda que em graus de mediação distintos. Ora, se elas se aplicassem todas sobre um mesmo grau, todas aplicariam suas potências igualmente sobre cada uma das regiões desse grau de mediação. Portanto, produziriam um campo isotrópico, ou seja, sem direções preferenciais. Com isso, ainda que houvesse um último modo no qual pudessem se aplicar, não teriam como resultado nada finito, mas apenas um objeto infinito de infinitas camadas, cada uma com uma potência superior à seguinte. Ora, na verdade, isso é quase a descrição que fizemos do atributo e do que dele se segue adequadamente, seus infinitos modos infinitos. O que muda aí é que eles não estão concentrados num único grau de mediação, posto que esse grau último não existe. Esse universo seria uma versão compacta, por assim dizer, de tudo o que há. Entretanto, não teria nenhum elemento finito.

Este segundo problema esbarra, mais uma vez, na questão da divisão de um modo infinito em regiões e na distribuição diferencial de qualidades sobre elas. Afinal, não é possível que eles se dividissem em partes. Portanto, o suposto último modo também não possuiria regiões. Entretanto, mesmo que ele fosse assim dividido, como as essências formais correspondem a modos infinitos, então elas se aplicariam igualmente sobre toda a sua extensão, no caso desse atributo, ou

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

pervasivamente nele, para usar um vocabulário neutro, independente de atributos. Assim, como dissemos, o resultado seria homogêneo, e, mais uma vez, a finitude não se realizaria.

Um objetor ainda poderia defender, como Schmaltz, que o conjunto de todos os modos infinitos conteria a duração e não apenas o último, que de fato, é impossível. Entretanto, nesse caso, não haveria essências formais fora da duração. Afinal, elas não poderiam existir como modos infinitos e, se se admitir que elas existiriam apenas no atributo, então, elas não teriam atualidade própria, não podendo ser adequadamente consideradas como eternas ou individuadas, duas propriedades que devem ter, não só considerando que assim se seguem de sua causa, como para desempenhar os papéis que Spinoza lhes atribui, a saber: ser ideia adequada de modos inexistentes e corresponder à parte eterna da mente humana.

Além disso, mesmo que esse fosse o caso e que as essências formais estivessem instanciadas em todos os níveis de mediação, isso ainda não demonstraria a existência de nada finito. Mais uma vez cairíamos no problema acima. Do atributo serão deduzidas infinitas realidades simples, com potência igualmente distribuída sobre si e nada de finito teria sido produzido. Supor esta solução não resolve o problema da divisão em regiões, nem da suposta distribuição diferencial dessas qualidades.

Com isso, concluímos nossa apreciação dessas três questões que retiramos de Tschirnhaus e suas variações. Passemos agora, enfim, a apresentar os dois problemas que anunciamos no início desta seção. Desde a nossa perspectiva, eles nos parecem insolúveis para Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

4.4.4
Mais dois problemas para Spinoza

O conteúdo desta seção, assim como as demais que compõem esse momento (4.4) do capítulo quatro, não é novo e já foi apresentado ao longo do trabalho. Aqui apresentaremos mais dois problemas para Spinoza, e que também já foram esboçados ao longo de etapas anteriores. O primeiro deles se relaciona ao conceito de duração e outro apresenta um dilema, de acordo com nossa compreensão da filosofia spinozista, a partir dos pressupostos apresentados. Vejamos um de cada vez.

O enigma relativo à duração é o problema proposto por Koistinen à interpretação de Garrett da necessidade da série infinita dos modos finitos. Nesta altura, já mostramos por que razões não acreditamos ser possível que haja modos finitos para Spinoza. Ainda assim, se eles fossem produzidos, não poderiam ser produzidos individualmente, mas teriam de ser produzidos em bloco, de uma só vez. Afinal, como vimos, os atributos e os modos infinitos, dos quais derivariam, são eternos e simples, devendo agir desde toda a eternidade para produzir os efeitos que produzem, num ato singular. Sendo assim, parece que a duração deveria ser dada inteiramente de uma só vez. Ora, se esse for o caso, então, ela não envolverá qualquer mudança. Mesmo que se suponha que ela é heterogênea e composta de partes distintas, elas deveriam ter sido todas necessitadas conjuntamente. Com isso, o movimento local continuaria sendo impossível para Spinoza. Atribuímos esse problema a uma impossibilidade de se derivar a causalidade transitiva, necessária para a realização do movimento local, da causalidade imanente, única possível para Deus.

Entretanto, mesmo esse cenário depende de pressupostos impossíveis. Pois, antes de resolver este enigma, seria preciso mostrar em qual grau de mediação os modos infinitos devem conviver, por que razões as essências formais deveriam se atualizar, como os modos infinitos se dividiriam em partes, e como essas partes receberiam qualidades de maneira desigual. Ainda assim, mesmo que Spinoza tivesse resolvido todas essas questões, não teria mostrado que a duração passa tal como a experimentamos e que a história completa do universo não tenha sido produzida de uma só vez por Deus e pelos modos infinitos que dele se seguem. Passemos ao segundo problema.

O segundo problema é um dilema. Segundo este dilema, a filosofia de Spinoza lhe apresenta duas alternativas infernais. Parece-nos que ele não pode admitir nenhuma delas e, entretanto, não há nenhuma outra que se siga de seu sistema, tal como o interpretamos. Trata-se do dilema entre a existência da finitude e o conhecimento adequado possível para os modos finitos.

Ora, como vimos, o conhecimento dos modos finitos é todo embasado em noções comuns.[402] Caso ele não partisse de noções comuns, ele dependeria de demonstrações infinitas, as quais seriam impossíveis de serem compreendidas

[402] "Expliquei, assim, a causa das noções ditas comuns e que constituem os fundamentos de nossa capacidade de raciocínio." (EII prop.40 esc.1)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

adequadamente por qualquer mente finita. O que garante que as noções comuns sejam comuns é que elas estão igualmente na parte e no todo dos modos nos quais estão. Por isso, não podem ser percebidas senão integralmente, isto é, adequadamente, como verdades analíticas.[403] Ora, isso implica que elas são simples e indivisíveis. Afinal, qualquer complexidade que envolvessem as tornaria presentes *desigualmente* na parte e no todo do modo onde existem, e, portanto, não seriam compreendidas adequadamente, não seriam, enfim, comuns. Como vimos, o conhecimento adequado é sempre completo, absoluto e perfeito[404] e, mesmo que não diga respeito à totalidade do real, se fosse em si parcial, não seria qualquer conhecimento verdadeiro do ponto de vista de Spinoza.[405] Isto é, não se poderia garantir que a ele corresponderia verdadeiramente um objeto, nem se poderia justificá-lo, nem por si mesmo – caso dos simples – nem por outra realidade – caso da complexidade que foge ao escopo do conhecimento da finitude. Em si mesmo, isso não é um problema.

Entretanto, como vimos, as noções comuns, para garantirem o conhecimento de Deus e das essências formais devem corresponder corretamente a essas realidades. Logo, se elas permitem que as conheçamos é porque se identificam a elas. Ou seja, essas realidades – essências formais como modos infinitos, atributos – têm de ser tão simples quanto elas. Mas dessa simplicidade, como vimos, se segue que os modos finitos não podem existir. Pois isso implica que seu conceito equivale ao de partes de uma realidade sem partes. Variações no seio de uma realidade homogênea. Em suma, contraditórios e inconcebíveis desde a compreensão adequada da essência divina.

Porém, se abrirmos mão da simplicidade das noções comuns e, portanto, dos atributos e modos infinitos que a elas correspondem, teremos aberto mão do que permite a elas serem comuns. Ou seja, do que permite a elas estarem igualmente na parte e no todo dos modos finitos que as exemplificam. Ora, se esse é o caso, então,

---

[403] "*Proposição 38.* Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente." (EII prop.38)

[404] "*Proposição 34.* Toda ideia que é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira. Demonstração. Quando dizemos que existe, em nós, uma ideia adequada e perfeita, não dizemos senão que (pelo corol. da prop. 11), em Deus, enquanto ele constitui a essência de nossa mente, existe uma ideia adequada e perfeita e, consequentemente (pela prop. 32), não dizemos senão que esta ideia é verdadeira. C. Q. D." (EII prop.34)

[405] "E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a ideia que é] a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente." (EII prop.11 corol.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

elas não poderiam ser compreendidas adequadamente. Ademais, como todo o conhecimento adequado possível para um modo finito, segundo Spinoza, provém de noções comuns, então todo conhecimento se tornaria inadequado, afinal, não haveria na realidade nada de comum. Com isso, se quebraria inclusive a univocidade, pois não se poderia afirmar que a natureza do atributo é comum aos seus modos.

Portanto, a filosofia de Spinoza, tal como a concebemos, o obriga a escolher entre a possibilidade de conhecimento verdadeiro e a possibilidade da existência da finitude. Não há terceira alternativa. Afinal, a simplicidade acarreta a impossibilidade da finitude e a possibilidade de conhecimento adequado para esta suposta finitude que não pode existir. Já a complexidade, ou não simplicidade, acarretaria a possibilidade da finitude, mas a impossibilidade de que ela alcançasse qualquer conhecimento adequado.

Ainda nesse cenário, porém, se a natureza do atributo e dos modos infinitos fosse complexa, nada garante que essa complexidade apresentaria uma diferença de potência interna. Se ela fosse uma diferença apenas qualitativa e não de potência, o problema acima, pelo qual vemos que o transcorrer da duração é inexplicável, continuaria posto para Spinoza. Se, entretanto, houvesse uma complexidade na natureza substancial e consequentemente na dos modos infinitos, nada poderia ser conhecido adequadamente. Assim, nem mesmo que há substância, atributos ou modos poderia ser afirmado. Estaríamos privados de qualquer possibilidade de razão, tal como Spinoza a compreende.

Postos mais esses dois problemas, que acreditamos seguirem de nossa interpretação da filosofia de Spinoza, passemos à última seção deste capítulo. Agora, pretendemos diagnosticar quais foram os pressupostos que ocasionaram todos esses problemas para a finitude e o movimento, na filosofia de Spinoza, tal como a compreendemos.

4.4.5
Diagnóstico dos problemas

Ora, segundo o próprio Spinoza, toda compreensão adequada de sua filosofia deve derivar em última instância de Deus como sua causa ou razão.[406] Portanto, se

[406] Isso se segue da conjunção de três proposições: "*Proposição 18.* Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas." (EI prop.18); "*Proposição 3.* Existe necessariamente, em Deus, uma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

pretendemos que os problemas que derivamos da filosofia de Spinoza foram derivados adequadamente, eles possuem seu conceito de Deus como causa ou razão. Além disso, tal como o leitor atento já deve supor, o elemento central do conceito de Deus que produz esses problemas é a sua simplicidade. Tal como a compreendemos, e demonstramos no início desta seção, 4.4.1., ela ocorre em cada atributo. Ora, o atributo é aquilo que constitui objetivamente a essência da substância. Portanto, a simplicidade é um efeito direto da substancialidade, tal como Spinoza a concebe, como independente do ponto de vista causal, ontológico e epistêmico.

Ademais, como Deus se torna a fonte desses problemas na medida mesma em que dá a razão de ser dos outros aspectos da realidade segundo essa filosofia, então, além da noção de Deus, há como elemento problemático a adesão irrestrita ao princípio de razão suficiente. Afinal, se algo pudesse ocorrer sem explicação, poderia se supor que o simples produziria o complexo sem precisar que se apresentasse razões para isso. Por outro lado, se se admitisse que nada ocorre sem explicação, mas que a própria natureza de cada atributo divino é complexa, ou então, que cada atributo divino pudesse interagir com outro, então, se poderia explicar a finitude, abandonando a simplicidade divina.

Dessa maneira a substancialidade – com seu corolário, a simplicidade dos atributos – associada ao princípio de razão suficiente nos parecem isoladamente necessários e conjuntamente suficientes para produzirem todas as dificuldades que encontramos aqui. Segundo nossa compreensão, portanto, a substancialidade é a premissa fundamental e o princípio de razão suficiente é a regra de inferência. A natureza dessa regra de inferência nos obriga a desdobrar a premissa infinitamente, a partir apenas de si mesma, sem que qualquer complexidade possa vir de fora para complementá-la. Afinal, esta regra de inferência, nos impede de adicionar qualquer premissa que a primeira não justifique, ou seja, que não se siga dela analiticamente. Investigando um pouco melhor o conteúdo da simplicidade, acarretada pela substancialidade, podemos mostrar como ela, associada ao princípio de razão

ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência." (EII prop.3); e "*Proposição 32.* Todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras." (EII prop.32) Logo, todas as coisas são efeitos de Deus, e dentre essas coisas, todas as ideias que dele se seguem são verdadeiras, na medida em que estão referidas a ele. Portanto, todo conhecimento verdadeiro deriva de Deus.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

suficiente, converte o universo numa infinidade de séries infinitas, cada uma contendo uma infinidade de infinitos simples, distintos por apresentarem graus decrescentes dessa realidade, partindo do primeiro deles, que é absoluto.

Como cada atributo é concebido por si, ele é simples. Além disso, cada atributo é concebido como idêntico à potência divina. É por essa identificação que Spinoza não é acosmista e se distingue de Parmênides, que pensa um ser abstrato e sem poder causal. O Deus de Spinoza é singular, concreto e infinitamente eficaz. Essa eficácia, entretanto, se dá conforme a necessidade absoluta e absolutamente livre de uma causa simples. Se ela não fosse simples, algo nela poderia coagir outro algo nela. Entretanto, não há alteridade eficaz em seu interior e a alteridade entre os atributos é formal, logo real, não constituindo qualquer possibilidade de interação entre eles. Assim, os modos produzidos devem todos compartilharem da qualidade simples do atributo do qual se seguem. Com isso, Spinoza produz um conceito de univocidade extremamente estrito. Tudo o que existe no interior de um atributo difere de tudo o mais que há nesse atributo, mas apenas por uma diferença de grau. Entretanto, no absoluto, esta diferença de grau se torna uma diferença de natureza. O primeiro é substância, todos os demais são modos, cada um sendo um pouco menos potente que o anterior e um pouco mais potente que o posterior.

O que garante o salto qualitativo da substância aos modos é mais uma vez a simplicidade. A simplicidade da substância é ela mesma simples. Isso quer dizer que ela é em si mesma concebida por si mesma, *por si mesma*. Não, não é um erro de digitação. Aqui, queremos indicar que é apenas por ser o que é que a substância é o que é. A simplicidade dos modos é derivada, eles são o que são apenas porque a substância é o que é e não por si mesmos. Eles são simples porque a substância é simples. Sua essência coincide com sua existência devido à sua causa absoluta e não a si mesmos. Única exceção que funda a regra da univocidade estrita, porque garante que haja, apesar de tamanha igualdade, ordem e hierarquia. Há evidentemente primeiro, segundo, terceiro e assim até o infinito. Sintoma disso é a diferença entre imediato e mediato.

É por essa univocidade estrita, também, que a crítica de Bayle não se sustenta. Como vimos, os modos de Spinoza são predicados sem deixarem de ser sujeitos. Afinal, todo modo infinito é sujeito do próximo e predicado do anterior. Nisso, também se identificam à substância, que é a única que pode ser predicada de si mesma e ser sujeito de si própria. Afinal, nela, essência e existência coincidem por

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

si mesmas. Assim, desde nossa leitura, não são corretas as leituras que tomam Spinoza como um pensador da pura relação transitiva real.

Já mostramos que, de fato, ele a concebia como real. Mas, se estivermos certos, também mostramos que ele não tinha motivos adequados para fazê-lo. O ponto aqui, porém, não é esse. O ponto é que a sua univocidade estrita faz de toda realidade sujeito e predicado ao mesmo tempo. Portanto, todos os modos, finitos ou infinitos, possuem para Spinoza uma natureza íntima e intrínseca: é o que garante que tenham ideias adequadas. Entretanto, é também o que os impede de serem completamente relacionais. Com isso, são substâncias tanto quanto podem ser, não o sendo completamente porque não podem ser causas de si mesmos. No mais, em tudo a ela se identificam.

Como vimos, toda complexidade qualitativa no interior de um mesmo atributo é acidental, derivada da causalidade transitiva. Entretanto, a univocidade estrita que se segue da simplicidade e do princípio de razão suficiente torna todas as causas e todos os efeitos imanentes. Não há lugar para causalidade lateral, não há lugar para causalidade transitiva, não há lugar para o acidente. Tudo será estritamente necessário, essencial e adequado. Tudo será, portanto, verdadeiro, eterno e infinito. A diferença entre os atributos não pode salvar Spinoza desse cenário, porque eles não podem interagir entre si. Afinal, são numericamente a mesma realidade. Um e o mesmo não age sobre si como uma parte sua, pelo contrário, age sempre e necessariamente segundo sua essência. A qual, tal como descreve Spinoza, é livre, sem qualquer interferência externa. Ser livre nessa filosofia é não receber interferências de mais nada nem de mais ninguém, é não ter qualquer relação exterior real.

Assim, vemos que a simplicidade acarreta que todos os modos são individuados em sentido forte para Spinoza, possuem um núcleo intrínseco, o qual só se conecta, por um lado à sua causa imanente, e por outro, a seu efeito, igualmente imanente e necessário. Portanto, nem sua causa, nem seu efeito podem ser ditos realidades com as quais ele possa interagir de maneira transitiva. Tudo o que um modo pode fazer é receber o poder de sua causa e passá-lo adiante. Dessa maneira, se pretendemos superar as dificuldades apresentadas e criar uma filosofia que de fato esteja apta a considerar a realidade da finitude – como o próprio Spinoza pretendia – não podemos admitir a simplicidade associada ao princípio de razão suficiente. Essa associação torna um axioma que tudo deve ser concebido por si

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

mesmo ou por outro e acaba por incrustar em nossa compreensão da realidade a noção de indivíduo e a divisão gramatical entre sujeito e predicado, como se fossem estruturas necessárias e ubíquas de tudo o que há.

Ora, se esse fosse o caso e, se nossas demonstrações estiverem corretas, então nós não estaríamos aqui para ler essas linhas. Portanto, a realidade e a gramática, ao menos esta gramática, e esta realidade, não coincidem. Seria possível uma filosofia da finitude coerente? É preciso eliminar ambos os pressupostos que produzem o problema? Ou será que podemos manter um deles? É desejável manter algum deles? Essas questões fogem ao escopo desta seção que completa esta etapa como um diagnóstico. Deixemos para tratá-las em nossa conclusão. Para concluir o diagnóstico proposto, podemos dizer que nosso paciente, a filosofia de Spinoza, sofre da conjunção entre simplicidade e princípio de razão suficiente. Essa conjunção acarreta um quadro de univocidade estrita. A rigor, nosso paciente não sofre. Ele está impossibilitado, logicamente, de se apaixonar.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Conclusão

Enfim é chegado o momento de encerrar este trabalho. Para fazê-lo, apresentaremos um desenvolvimento em três etapas. Inicialmente, recolheremos de maneira breve algumas das principais contribuições que acreditamos ter feito aos debates acerca da leitura de Spinoza ao longo desta tese. Após isso, retomaremos a questão colocada por nós na introdução, a partir da qual nos perguntamos sobre o que significa seguir a filosofia de Spinoza. Por fim, esboçaremos quais direções poderia ter uma pesquisa que tomasse como premissa os desenvolvimentos que apresentamos neste trabalho.

5.1
Contribuições desta tese

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Para organizar esta etapa, convém retomarmos brevemente a estrutura desta tese. Com o objetivo de apontar um problema para as noções de finitude e movimento tal como envolvidas no sistema da *Ética* de Spinoza, percorremos três etapas. Inicialmente, revisamos longamente os elementos desse sistema, que serviriam de pressupostos na colocação de nosso problema. Para tal, passamos pelas noções de substância, atributos, modos, princípio de razão suficiente e de conhecimento verdadeiro. Após isso, nos engajamos numa delimitação precisa de nosso problema em três etapas. Inicialmente, debatendo a compreensão acosmista de Spinoza por parte de Hegel, depois avaliando a correspondência entre Spinoza e Tschirnhaus e, por fim, defendendo a legitimidade de nossa questão contrariamente às considerações de dois autores contemporâneos que poderiam ameaçar esta pretensão. Por fim, nos engajamos em avaliar como treze comentadores contemporâneos tentaram resolver os problemas que colocamos para Spinoza. Fizemos isso em três passos, cada um deles endereçado a um desses problemas que formulamos. Após isso, consolidamos nosso desenvolvimento neste capítulo, compilando os resultados nele obtidos e encerrando com um diagnóstico que pretendeu determinar quais os elementos mais relevantes na produção das dificuldades enfrentadas por Spinoza de acordo com nossa interpretação. Passemos, enfim, a destacar os pontos que julgamos relevantes em cada uma das etapas

elencadas acima: os pressupostos, a delimitação do problema e as tentativas de solução.

5.1.1
A respeito dos pressupostos

Dentre as contribuições fornecidas por esta tese no âmbito dos pressupostos, destacamos alguns pontos, de acordo com a ordem pela qual eles aparecem no desenvolvimento de nosso texto.

Acreditamos que o primeiro ponto de destaque a apresentar está na contribuição que fizemos ao debate a respeito da pertinência do uso da noção de inerência para descrever a relação entre substância e modos para Spinoza. O principal adversário de nossa posição foi Curley, o qual mobilizou como coadjuvantes na defesa de sua postura três teses do crítico Bayle contra Spinoza. Segundo o comentador contemporâneo, afirmar que a relação entre substância e modos não é uma relação de inerência seria a única maneira de livrar o filósofo dos ataques do crítico. Assim, Curley defendia que, se os modos inerissem em Deus, então ele seria mau, contraditório e mutável, predicados que, segundo Bayle, ninguém e, portanto, Spinoza também não, deveria aceitar que se dissesse de Deus. De fato, Curley tem razão ao pensar que se os modos não inerem em Deus, então as críticas de Bayle seriam evitadas, entretanto, novos problemas – e segundo argumentamos, mais graves – se seguiriam para a coerência da *Ética*. Nossa contribuição, entretanto, não reside aí, afinal, respondemos a Curley a partir dos argumentos de Melamed que nos parecem suficientes para tal.

No entanto, após mostrar que a tese da inerência dos modos à substância é pertinente para a compreensão da *Ética*, Melamed teve de se dedicar a responder às críticas de Bayle. Acreditamos que as respostas desse comentador foram suficientes para tratar da predicação do mal e da contradição em Deus, mas não para explicar sua imutabilidade. Neste ponto, fizemos uma contribuição própria ao indicarmos de que forma a imutabilidade divina é compatível com a mutabilidade dos modos. Considerando o estatuto da mudança como modal e não substancial, podemos explicar como ela não introduz nenhuma variação real em Deus, o qual, concebido enquanto absoluto, segue imutável, independentemente de quaisquer mudanças modais que possam vir a ocorrer em seu interior.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Além disso, contribuímos neste debate ao respondermos à réplica que Curley fez às críticas de Melamed. Neste ponto, a arma mais eficaz de Curley foi questionar a interpretação fornecida por Melamed da noção de "enquanto" em Spinoza. A partir de Douglas argumentamos que esta noção havia sido mal compreendida por Bayle, que se baseou numa teoria lógica distinta daquela que sustentava o conceito de Spinoza. O que Douglas mostrou a partir dessas considerações lógicas, entretanto, foi que o problema não poderia ser resolvido neste terreno formal. Nossa contribuição nesse ponto, portanto, foi reunir as abordagens, material de Melamed e formal de Douglas, mostrando que há uma compreensão lógica por parte de Spinoza que é sustentada pela maneira como a realidade é dita ser de acordo com o seu sistema. Assim, considerando que do ponto de vista lógico os modos podem ser tanto sujeitos quanto predicados, e, materialmente, que Spinoza afirma que nem todos os modos se aplicam direta e pervasivamente a Deus, então podemos responder às críticas de Bayle. O crítico se engana tanto por não compreender a relação lógica quanto por não compreender a relação material entre substância e modos. Com isso, Spinoza não só se livra das acusações de Bayle como não se submete à compreensão de Curley que atenta contra duas de suas teses centrais: o necessitarismo radical e a imanência de todos os modos em Deus.

Após essa etapa, nossa próxima contribuição que julgamos merecer destaque diz respeito mais uma vez à suplementação de uma posição fornecida por Melamed. Ao listar as propriedades dos modos infinitos, o comentador os considera, entre outras coisas, como divisíveis e sempiternos. Comparamos a posição desse comentador àquelas de dois outros, cada um a respeito de um desses temas, de forma a torná-la mais afim ao pensamento de Spinoza, tal como o compreendemos. A respeito da divisibilidade, Melamed se valia da carta sobre o infinito para mostrar que os modos infinitos eram divisíveis. Entretanto, um corolário indesejado de sua leitura era que essa indivisibilidade só poderia ser predicada desses modos a partir de uma abstração do nexo desses modos das suas causas na ordem natural. Portanto, de uma tal perspectiva, Spinoza não estaria de fato comprometido com esta indivisibilidade, mas a tomaria como uma propriedade inadequada dos modos infinitos e não real.[407] Ainda que mais tarde tenhamos tido a pretensão de

[407] Agradecemos, mais uma vez, a Ulysses Pinheiro, por apontar este problema.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

demonstrar que o filósofo não seria capaz de justificar a divisibilidade dos modos infinitos, acreditamos também que ele a afirma em seu sistema.

Assim, cotejando a posição de Melamed com a de Schmaltz a respeito desse tema, pudemos demonstrar como haveria um sentido em que se pode tomar a divisibilidade dos modos infinitos como compatível com a indivisibilidade da substância, mesmo se concebida adequadamente. Para isso, basta considerar que ela se trata de uma indivisibilidade modal e não real, uma solução que apresenta a mesma estrutura daquela que adotamos a respeito da imutabilidade divina. Além disso, a respeito da questão da sempiternidade dos modos infinitos, mostramos, a partir de Jaquet, que eles devem ser concebidos como eternos[408]. Não apresentamos uma contribuição própria nesse ponto. Entretanto, essa segunda indicação se tornou fundamental, posteriormente, em nossa compreensão das dificuldades que colocamos para Spinoza. Voltaremos a esse ponto, no momento oportuno. O destacamos aqui apenas para retomá-lo mais adiante, de maneira mais situada.

O próximo ponto que acreditamos merecer destaque em nossa leitura é a interpretação que fizemos a respeito das essências formais dos modos finitos no sistema da *Ética* de Spinoza. Aí apresentamos críticas próprias à concepção de Gueroult, mostrando como a noção de essência formal finita está envolvida na tese inadequada de que só haveria dois modos infinitos por atributo, além de tornar inexplicáveis as propriedades de cada uma destas essências, o que acabaria por tornar ininteligível a noção de terceiro gênero de conhecimento – ponto ao qual retornaremos adiante. Por ora, vale ressaltar que também apresentamos nesse ponto a argumentação de dois autores – Martin e Garrett – a favor da infinitude das essências formais. Entretanto, não nos embasamos nesses raciocínios para defender nossa tese. Afinal, segundo nosso juízo, esses comentadores não a justificaram de maneira adequada, apesar de perceberem corretamente esta propriedade das essências formais. O momento de avaliá-los foi posterior: quando examinamos a posição de Nadler a respeito das essências formais, em muito similar à de Gueroult, a qual, apesar de tomarmos como insuficiente, nos pareceu mais bem embasada que a desse último.

Após o tratamento dos modos infinitos, das essências de modos e dos modos finitos na duração, nos dedicamos ao princípio de razão suficiente. Nesse ponto,

[408] Agradecemos, mais uma vez, a Marcos Gleizer, por apontar este problema.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

realizamos uma contribuição própria ao nos voltarmos contra a postura de Della Rocca. Esse autor tomava a noção de conceptibilidade como anterior ontologicamente à noção de causalidade em sua interpretação do pensamento de Spinoza. Segundo argumentamos, esta leitura ocasionaria problemas para a tese spinozista do paralelismo, pela qual um atributo não pode interferir sobre os demais. Ao colocar a conceptibilidade como condição da causalidade, Della Rocca acaba por tomar o pensamento como envolvido na maneira como a extensão produz seus efeitos, subordinando o segundo atributo ao primeiro. Algo que, segundo nossa leitura, Spinoza não poderia aceitar. Além de mostrarmos este problema, apresentamos uma demonstração própria da razão suficiente do princípio de razão suficiente, partindo da identificação que Spinoza faz entre a essência divina e sua potência. Com isso, evitamos a crítica de Della Rocca. O autor supunha que retirar a conceptibilidade da causalidade tornaria a última ininteligível e, portanto, reduziria o escopo do princípio de razão suficiente, o qual deve ser total para Spinoza. Concordamos com a extensão do princípio de razão suficiente a ele atribuída por Della Rocca. Entretanto, é ele mesmo quem a limita, ao subordinar um atributo a outro, baseando-se numa noção de razão suficiente para a qual não fornece razões suficientes. O que pretendemos ter mostrado é que "conceito" e "natureza" são muitas vezes termos correlatos em Spinoza, assim como são conceptibilidade e causalidade. Essas, por sua vez, compreendemos como fenômenos correlatos, cada uma no seu próprio atributo e, portanto, sem violação da tese do paralelismo.

Após isso, apresentamos a unidade entre conceptibilidade, causalidade e potência divinas, que, segundo nossa leitura, tem como corolário a validade total do princípio de razão suficiente. Essa validade, por sua vez, implica o necessitarismo, o qual defendemos se aplicar à filosofia de Spinoza segundo os argumentos de Garrett que nos parecem corretos e suficientes para estabelecer essa tese. Apesar disso, Curley criticou a posição de Garrett e, nesse ponto, realizamos mais uma contribuição própria. A crítica de Curley passava por considerar que deve haver dois sentidos de necessidade na *Ética* de Spinoza, um lógico-metafísico, que embasaria as leis naturais, tomadas pelo autor como realidades abstratas; e outro causal, que embasaria a necessidade pela qual os modos finitos se seguem causalmente uns dos outros. Para contestar essa tese, desenvolvemos com argumentos próprios uma leitura a respeito das leis da natureza em Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Segundo esta concepção, elas são modos infinitos e não interagem com os objetos finitos que agem em conformidade com elas. Isso se conecta ao resultado precedente de que os modos infinitos devem ser tomados como essências formais de modos finitos. Isto também é corroborado pelo uso que Spinoza faz do conceito de leis naturais, ressaltando que sempre que um modo finito é ativo, ele age em conformidade com sua essência e também em conformidade com as leis de sua natureza. Posteriormente à redação deste trecho, encontramos a concepção de Martin, que também defende que modos infinitos são essências formais *e* leis da natureza. Entretanto, em sua defesa não se torna evidente se ele os considera como abstratos ou concretos e nem se acredita que interajam com os modos finitos. A esses pontos respondemos que modos infinitos são realidades concretas – como tudo o que tem existência verdadeira na filosofia de Spinoza – e que não interagem com os modos finitos. Retomaremos esse ponto a seguir, quando tratarmos de nossa contribuição a respeito da compreensão do conceito de noções comuns em Spinoza.

Após respondermos às objeções de Curley contra o necessitarismo radical, nos voltamos para uma leitura atenta de Gleizer, apresentando o conceito de verdade e de conhecimento verdadeiro para Spinoza. Esse autor mostra como o conhecimento é possível para os modos finitos – sem envolver um nexo infinito de causas – a partir da ideia de noções comuns. Nossa contribuição própria nesse ponto foi associar cada noção comum a um elemento constitutivo de uma essência atual de modo finito e, por essa via, a um modo infinito, que constitui não só a essência formal de um modo finito fora da duração, como também as leis naturais as quais explicam seus comportamentos na duração, sem interagirem com eles. As leis não interagem com os modos finitos, porque em sendo modos infinitos não podem ter efeitos finitos. Além disso, por serem essências desses mesmos modos, não podem ser responsáveis por sua instanciação, caso contrário, a existência estaria envolvida por si nessas essências, o que ocasionaria que fossem substâncias, algo impossível para Spinoza. Entretanto, pelo mesmo motivo que não podem interagir com os modos finitos, elas podem explicar suas ações, afinal, são suas essências. Assim, as noções comuns são compreendidas como a instanciação dos modos infinitos na duração. Elas são finitas, mas isso não implica que se distingam dos modos infinitos aos quais correspondem. Isso porque, como vimos com Gleizer, para que sejam comuns devem existir igualmente na parte e no todo, isto é, serem simples. Por esta via, também se confirma que os modos infinitos devem ser igualmente simples.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

Assim, os efeitos adequados que uma noção comum finita produz na duração são sempre correspondentes aos efeitos adequados produzidos eternamente por suas contrapartes formais. Esta compreensão nos permitiu definir de maneira própria os três gêneros de conhecimento para Spinoza, sobretudo apresentando o terceiro e o segundo gênero de conhecimento como participando de um mesmo conceito de verdade. Ambos podem ser compreendidos como baseados na noção de analiticidade, entretanto, enquanto o terceiro gênero parte sempre da causa primeira, o segundo começa por noções comuns, podendo associá-las em quaisquer ordens, para implicar novas noções igualmente verdadeiras e adequadas.

Também fruto de nossa leitura de que as noções comuns são componentes das essências dos modos finitos na duração e que correspondem cada uma a uma essência formal eterna e infinita, pudemos explicar mais três pontos relevantes em Spinoza. Os dois primeiros estão diretamente associados à questão de nosso trabalho. Considerando as noções comuns como correspondentes a essências formais, pudemos compreender que todas as essências formais anteriores estariam envolvidas nelas como seus sujeitos e causas imanentes. Nesse sentido, se explica porque há noções mais e menos comuns: quanto mais próximo de Deus na cadeia dos modos infinitos, mais potente algo é e, portanto, mais modos posteriores são suas propriedades. Portanto, as noções comuns serão tão mais comuns quanto mais próximas a Deus estiverem suas contrapartes formais. Por outro lado, serão menos comuns, quanto mais distantes estiverem. Além disso, este ponto explicaria uma parcela da complexidade dos modos finitos na duração. Afinal, além da complexidade derivada das ações transitivas por eles sofridas na ordem comum da natureza, suas essências envolveriam um certo número de noções comuns diferentes, coexistindo numa mesma essência atual, e, portanto, num mesmo grau de mediação.[409]

O terceiro ponto que acreditamos se seguir de nossa leitura não implica diretamente a economia de nosso texto. Apesar disso, acreditamos que ele tenha relevância numa interpretação global da obra de Spinoza, o que não pretendíamos

[409] É por isso que, apesar de compreendermos assim o que estaria envolvido na complexidade dos modos finitos, daí não se segue que suas essências formais sejam igualmente complexas. Afinal, como modos finitos, elas se dispõem apenas uma por grau de mediação, mantendo-se cada uma simples em seu nível. Sem esta simplicidade, não se poderia garantir o conhecimento a partir delas, como já ressaltamos. Voltaremos a isso ainda nesta conclusão ao reapresentarmos um dilema que colocamos para Spinoza.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

aqui. Em todo caso, julgamos que seria útil mencioná-lo. Trata-se de uma compreensão da tese do *conatus*. Ora, essa tese diz respeito à tendência de tudo o que existe de perseverar na existência, aumentando sua potência sempre que possível. Segundo nossa interpretação, a essência atual de um modo finito é composta por noções comuns, às quais são correlatas de modos infinitos como essências formais. Daí se segue que cada noção comum, por sua própria natureza, tende a implicar a noção comum subsequente, de maneira imanente e adequada. Isso equivale a uma tendência à alegria e à produção de ideias adequadas pelos modos finitos. Ou seja, uma tendência a persistir na existência, aumentando sua potência. Se isso não é realizado o tempo todo, não se deve a uma falta qualquer nas noções comuns, as quais são simples e não podem envolver falta. Mas ocorre porque elas recebem restrições exteriores, a partir da causalidade transitiva envolvida na finitude. Como, entretanto, suas contrapartes eternas são infinitas, não compartilhando um mesmo grau de mediação, daí se segue que elas não estão submetidas às paixões e podem estar sempre exprimindo a sua potência totalmente.

Enfim, após considerar estes pontos, continuamos seguindo a leitura de Gleizer e encerramos a colocação dos pressupostos que julgamos relevantes para nosso tema. Passemos, portanto, a um relato dos resultados que nos parecem merecer destaque na etapa seguinte desta tese.

5.1.2
A respeito da delimitação do problema

Começamos nosso trabalho, nessa etapa, avaliando a consideração de Hegel de que a filosofia de Spinoza é um acosmismo. Essa tese implica que no sistema da *Ética* não haveria espaço para qualquer realidade atribuída aos efeitos de Deus. O acosmismo é a tese oposta e complementar ao ateísmo: apenas Deus seria real. Assim, nos esforçamos para demonstrar que esta leitura hegeliana de Spinoza estava equivocada, ponto sobre o qual outros comentadores já se debruçaram. Entretanto, buscamos mostrar de maneira própria por que acreditamos que o acosmismo é uma leitura incorreta da obra de Spinoza. Nessa etapa, destacamos apenas a leitura que fizemos da frase hegeliana, supostamente spinozista: “toda determinação é uma negação”. Compreendendo a frase por seu contexto original, na carta numerada 50, pudemos mostrar como a filosofia de Spinoza não está comprometida com uma noção real e positiva de negação, tal como era concebido

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

por Hegel. Pelo contrário, se nosso argumento tiver tido sucesso, demonstramos como esta concepção da determinação, que se restringe aos limites espaciais, aponta para confirmar nossa leitura de que os modos infinitos são as essências formais dos modos finitos. A finitude, segundo uma tal interpretação, não pode ser explicada por si mesma, mas deve derivar de um processo positivo de entrelimitação de realidades originalmente infinitas, o qual, entretanto, não envolve nenhuma falta ou privação original, mas apenas um choque entre potências positivas.

Após essa etapa do acosmismo, nos dedicamos à correspondência entre Spinoza e Tschirnhaus. É natural e necessário que se considere esta troca epistolar numa tese que trata do problema que tratamos. Apesar disso, acreditamos ter proposto uma contribuição própria ao polir as questões de Tschirnhaus a partir da leitura que apresentamos dos pressupostos relevantes, de maneira a reformular estas questões. Assim, transformamos questões a respeito do movimento e da finitude em questões a respeito das condições dessas supostas realidades. Com isso, pudemos colocá-las de maneira mais adequada – exploraremos este ponto adiante. Por ora, cabe notar que foram três as questões que encontramos a partir deste polimento: a pergunta pela definição adequada do movimento e repouso; a pergunta pela razão da suposta divisibilidade dos modos infinitos; e a pergunta pela suposta necessidade da coexistência das essências formais num mesmo grau de mediação. A partir dessas questões pudemos delimitar melhor nossos problemas, mostrando, segundo acreditamos, que se tratava de problemas legítimos para a filosofia de Spinoza. O que, aliás, o próprio filósofo parece ter considerado ao não deslegitimar os questionamentos feitos por Tschirnhaus em suas respostas a ele.

Posteriormente, seguimos na delimitação de nosso problema, buscando demonstrar sua legitimidade contra as pretensões de Morfino e Jaquet. Com relação ao primeiro, apresentamos uma contribuição própria ao demonstrarmos que sua noção de modos acaba por implicar o holismo semântico, tese que é incompatível com a noção de conhecimento verdadeiro para Spinoza, da maneira como a interpretamos. Já ao avaliar a contribuição de Jaquet, julgamos correta sua assimilação da questão da duração à questão da existência dos modos finitos. Entretanto, ao colocarmos nossas questões a respeito não só da existência desses modos como a respeito das *condições* dessa existência, mostramos que a resposta fornecida pela comentadora neste ponto não só não atinge o objetivo que propomos como também é insuficiente, segundo nossa leitura, para deslegitimar nossa

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

demanda a Spinoza. Passemos, enfim, ao exame de nossas contribuições no quarto capítulo.

5.1.3
A respeito das tentativas de solução

Essa foi a etapa em que apresentamos mais contribuições. Isso se deveu ao caráter eminentemente crítico desse capítulo. Nele nos dedicamos a uma apresentação das razões, segundo nossa interpretação, que impediram os comentadores analisados de oferecer uma resposta satisfatória às perguntas que fizemos à filosofia de Spinoza a partir do questionamento de Tschirnhaus. Dividimos essa etapa em três partes, cada uma dizendo respeito a uma das questões propostas. Buscaremos apresentar as contribuições que julgamos relevantes aí, de acordo com esta mesma divisão.

Na primeira questão, consideramos quatro leituras da noção de movimento-e-repouso como modo infinito imediato da extensão. As três primeiras estavam vinculadas à noção de metafísica de campo e diziam respeito a Bennett, Viljanen e Garrett. O que apresentamos de relevante aí foram sobretudo duas críticas. A primeira dizia respeito à impossibilidade de se deduzir de maneira não arbitrária, uma divisão da extensão, ou de qualquer modo extenso, em regiões. Afinal, partindo do infinito, ele pode ser subdividido de uma infinidade de maneiras. Assim, não encontramos quaisquer razões que pudessem tornar alguma delas como prioritária sobre as demais. Além disso, mostramos que mesmo que uma tal subdivisão tivesse sido realizada, ela não seria suficiente para explicar nem o movimento, nem a finitude. Afinal, seria ainda preciso distribuir desigualmente entre essas regiões alguma qualidade que se tomasse como responsável por sua individuação e que não poderia ser confundida com o movimento e o repouso locais, posto que isso implicaria uma circularidade, inaceitável por Spinoza. Em todo caso, segundo nossa leitura, não há qualquer razão, partindo da natureza absoluta do atributo da extensão, para distribuir desigualmente sobre ele qualquer qualidade que fosse, independentemente da questão da circularidade. Assim, o espaço se tornaria isotrópico e homogêneo, sendo incapaz de originar qualquer movimento ou qualquer finitude. Devemos ressaltar que essas críticas não foram originalmente elaboradas por nós, mas pelo próprio Bennett às posições que ele considerava

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

inadequadas. Entretanto, nossa contribuição própria foi mostrar que elas também se aplicam à sua posição e às demais dela derivadas, como as de Viljanen e Garrett.

Após isso, ainda nesta seção, nos dedicamos a tratar da interpretação de Nadler a respeito de como responder ao questionamento de Tschirnhaus. Apesar de esse autor não endereçar diretamente o problema da definição adequada do movimento-e-repouso, como sua posição poderia ser lida desta forma, o consideramos nesta etapa. Nesse momento, nossa principal contribuição foi mostrar que Spinoza não fornece uma definição adequada de movimento-e-repouso na "pequena física", o que produz duas consequências. Primeiramente, mantém viva nossa suspeita de que não pode haver definição adequada dessa realidade, segundo sua filosofia. Em segundo lugar, mostra como não se pode afirmar em qual grau de mediação esta realidade estaria, supondo que fosse um modo infinito. Afinal, somente demonstrando sua conexão à natureza absoluta do atributo se poderia tomá-la como um modo infinito imediato, tal como pretendia Spinoza, ainda que não o tenha mostrado. Além desse ponto, aqui pretendemos ter mostrado que a posição de Nadler, assim como a de Gueroult, torna o conhecimento de terceiro gênero ininteligível. Isso se deve ao fato de que esses autores concebem as essências formais como finitas e presentes no modo infinito imediato. Assim, os autores acreditam que cada uma delas esteja ligada à natureza absoluta do atributo do qual se seguem, independentemente umas das outras. De fato, esta independência garantiria sua individualidade. Entretanto, obrigaria ao atributo explicar por sua natureza absoluta, que é sempre uma e a mesma, uma infinidade de efeitos diferentes e simultâneos. Ora, isso claramente viola o princípio de razão suficiente. Além disso, torna o conhecimento de terceiro gênero, pelo qual se poderia conhecer as essências formais a partir da natureza do atributo do qual se seguem, ininteligível. Afinal, o conceito de verdade de Spinoza depende justamente de uma conexão explicativa que se exprime na forma do princípio de razão suficiente, o qual é ferido por uma tal concepção das essências formais como finitas. Mais uma vez, portanto, corroboramos nossa leitura a respeito da infinitude das essências formais. Após isso, não acreditamos haver nada que mereça destaque em nossa crítica à posição de Nadler. Isso se deve à proximidade entre essa e aquela oferecida por Gueroult, a qual já havíamos criticado quando estabelecemos a infinitude das essências formais.

Após isso, tratamos da segunda questão que retiramos de Tschirnhaus. Nela nos perguntamos a respeito da necessidade da existência dos modos finitos ou da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

divisibilidade dos modos infinitos, que deveria resultar nessa existência, segundo nossa interpretação. Podemos organizar os cinco autores que avaliamos nesta etapa em três grupos. No primeiro, Koistinen figura sozinho, com uma solução própria. No segundo, temos Giancotti e Lennox, com posições semelhantes. No terceiro, estão Martin e Schmaltz. Mesmo que as posições desses dois últimos sejam significativamente diferentes, acreditamos que ambos esbarram num mesmo problema que os impede de explicarem a existência dos modos finitos, a nosso juízo. Vejamos cada um desses grupos em ordem.

Ao tratarmos de Koistinen, vimos que o autor propunha solucionar o problema tomando os modos finitos na duração como correspondentes a modos infinitos que especificassem sua localização espaço-temporal. Mostramos que essa solução implicaria dois sentidos de necessidade distintos e que isso atentaria contra o necessitarismo radical. Embora Koistinen dissesse defender o necessitarismo radical, se tornou claro que ele o formulou de maneira fraca, admitindo uma necessidade forte apenas para as verdades e não para os objetos descritos por elas. Com uma solução desse tipo, vimos que o comentador incorreu em mais dois problemas. Inicialmente, ele violava a tese do paralelismo, supondo uma diferença na ordem das coisas e na ordem das ideias. Por outro lado, vimos como a crítica a respeito da aparente indivisibilidade dos modos infinitos também afeta esta posição. Afinal, para estabelecer qualquer sistema de indexação espaço-temporal como suposto por Koistinen, seria preciso que a própria natureza divina envolvesse uma divisão unívoca que permitisse não só a diferença do espaço em regiões delimitadas, como também do tempo. Ora, como não há qualquer razão para isso, dado o compromisso total de Spinoza ao princípio de razão suficiente, não pudemos adotar a solução desse comentador.

A seguir, tratamos do segundo grupo composto por Giancotti e Lennox. Apesar de apresentarem posições diferentes, suas duas leituras vão na direção de assumir os modos finitos como habitantes de um mesmo modo infinito mediato. Entretanto, eles não atentam ao efeito da proposição 22 da parte I de que deve haver uma infinidade de modos infinitos por atributo. Disso se seguem dois problemas, segundo nossa leitura. Primeiramente, não podem justificar em que modo infinito se encontrariam os modos finitos, afinal há uma infinidade deles. Em segundo lugar, se segue que o argumento que utilizam para defendê-lo – que chamamos argumento a partir do poder divino – se torna ineficaz. Isso se deve ao fato de que se houvesse

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

um último modo infinito, a única maneira de ele exprimir a potência divina seria produzindo efeitos em seu interior e, então, causando a realidade dos modos finitos. Entretanto, como não há esse último modo, o poder divino garante apenas que cada modo infinito produzirá outro modo infinito. Assim, o poder de Deus não precisa supor a existência de modos finitos para encontrar-se plenamente expresso. Além deste ponto, ao conceberem os modos finitos por sua conexão ao modo infinito no qual supostamente estariam, os dois comentadores parecem exaurir a existência desses modos em suas relações transitivas, tal como fazia a leitura de Morfino. Com isso, se implica novamente a tese do holismo semântico, que não pode ser aceita por Spinoza. Em todo caso, o que houve de contribuições próprias na avaliação desses dois autores foram dois argumentos: o problema do último modo infinito, já mencionado acima, e o dilema entre conhecimento e existência para a finitude. Retomaremos esse segundo ponto quando revisarmos a penúltima seção do capítulo 4, problemas para o movimento e a finitude em Spinoza. Por ora, passemos ao terceiro grupo dessa questão: Martin e Schmaltz.

Apesar de posturas bem diferentes, ambos autores se assemelham em dois pontos centrais, com os quais estamos de acordo. Primeiramente, ambos afirmam a existência de uma infinidade de modos infinitos por atributo. Além disso, ambos mantêm os dois registros causais em Spinoza, a causalidade transitiva e a causalidade imanente. Com isso, os autores desta seção escapam ao problema do último modo infinito e ao problema do holismo semântico. Entretanto, por suas diferenças, cada um supre um problema que o outro não é capaz de enfrentar. Martin ao considerar, como nós, que todas as essências formais são modos infinitos, não é capaz de fornecer qualquer explicação seja para sua instanciação, seja para determinar em qual modo infinito elas devem existir, afinal, há uma infinidade deles. Segundo nossa leitura, concordamos com Martin e, portanto, acreditamos que as dificuldades enfrentadas por sua posição são dificuldades do próprio Spinoza. Já Schmaltz resolve o problema de determinar em que modo infinito os modos finitos estariam, os colocando em todos. Entretanto, com isso ele incorre em outros problemas, os quais nossa postura, identificada à de Martin, não está sujeita. Nossa contribuição, nesse ponto, é apontar esses problemas, destacando o que consideramos como virtudes de nossa leitura. As dificuldades são três e surgem de Schmaltz não atribuir qualquer realidade individual e atual às essências formais, tal como Spinoza afirma que elas têm. Com isso, sua postura não pode explicar: nem

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

em que consiste a parte eterna da mente humana, nem como podemos ter ideias verdadeiras de modos finitos inexistentes e, por fim, também não explica como funciona o terceiro gênero de conhecimento. De nossa parte, tomando as essências formais como modos infinitos, entendemos porque deve haver um correlato eterno de qualquer modo finito. Com isso, se explica em que consiste a eternidade da mente, e quais são os objetos do conhecimento adequado de modos inexistentes, os quais também não deixam de ser os objetos conhecidos pelo terceiro gênero de conhecimento. Ademais, mostramos como nem Martin nem Schmaltz podem resolver as questões anteriores propostas a partir do estudo da tentativa de definição do movimento-e-repouso, sua divisibilidade e a distribuição desigual de sua qualidade. Apesar disso, vale ressaltar que Schmaltz traz uma contribuição decisiva à compreensão das relações mereológicas em Spinoza. Acreditamos que apesar de o comentador estar correto sobre sua leitura, ela ainda assim é insuficiente para responder aos problemas que apontamos, tal como os concebemos. Com isso, encerramos as avaliações que fizemos das tentativas de solução à segunda questão que retiramos de Tschirnhaus. Passemos à terceira.

Neste terceiro momento do capítulo quatro, avaliamos mais quatro autores: Friedman, Huenemann, Winkler e Matheron. Os quatro autores apresentam um núcleo argumentativo comum, todos consideram que haveria uma necessidade de instanciação das essências na filosofia de Spinoza. Além disso, cada um apresenta especificidades que foram importantes considerar. A postura de Friedman é muito semelhante às de Gueroult e Nadler, a novidade que foi útil tratar a respeito de seu texto, além desse núcleo comum aos autores tratados nessa etapa, é sua tentativa de demonstrar a incorreção da tese da infinitude das essências formais. Já Huenemann e Winkler apresentam compreensões semelhantes da natureza das essências formais, para as quais, além disso, Winkler adiciona uma diferença específica. Por fim, a contribuição mais própria de Matheron, que vale recuperar, estaria na segunda parte de seu artigo. A partir dela se poderia construir uma crítica à legitimidade de nossas questões. Avaliemos, portanto, essa seção em cinco partes. Primeiramente trataremos do núcleo comum na argumentação desses quatro autores. A seguir, veremos como a compreensão de Friedman das essências formais interagiu com nossa posição. Após isso, apresentaremos nossa contribuição própria para responder à noção de essências formais de Huenemann e Winkler. Por fim,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

retomamos nossa contribuição ao responder ao argumento de Matheron, encerrando os relatos sobre essa seção.

O núcleo comum das tentativas de solução desses quatro autores estaria em mostrar como tudo o que é concebível pelo Deus de Spinoza deve passar à existência em um momento ou outro. Isso ocorre devido ao que Friedman denominou "princípio de plenitude", mas também poderia ter sido compreendido como um corolário do necessitarismo radical, tese que defendemos estar de acordo com a filosofia de Spinoza. A rigor, concordamos, portanto, com essa argumentação. Entretanto, dela não se segue o que os autores pretendem que se siga. Ocorre que, para suporem que a finitude e o movimento existem, defendem que, em sendo concebíveis por Deus, então ele deve fazê-los existirem atualmente. Entretanto, o que os autores não demonstram é que de fato Deus concebe a finitude e o movimento. Com isso, seu argumento não é capaz de alcançar sua conclusão.
Desde nossa perspectiva finita, poderia parecer desnecessário demonstrar isso. Entretanto, para produzir uma demonstração *a priori* como requer Tschirnhaus em sua questão a Spinoza, é preciso conceber essas supostas realidades a partir de Deus e não as tratar como já concebidas. Isso apenas seria incorrer ou numa petição de princípio supondo o que se quer demonstrar ou num *non sequitur*, posto que do necessitarismo radical, ou do princípio da plenitude, não parece se seguir que o finito e o movimento sejam concebíveis por Deus. Nossa contribuição própria, portanto, quanto a isso, foi demonstrar que faltava uma premissa no argumento de nossos adversários, ao menos de acordo com a maneira pela qual interpretamos não só seus argumentos como a filosofia de Spinoza. Passemos, portanto, a considerar as críticas de Friedman à infinitude das essências formais.

Esse autor apresentou três críticas. Primeiramente, supôs que as essências formais deveriam ser finitas pois a ilustração que Spinoza faz para explicar o que pretende com seu conceito é finita. Nossa contribuição própria aí foi responder em três pontos: mostramos que argumentos analógicos não têm valor para Spinoza, o qual, além disso, tomava essa ilustração como inadequada e, por fim, mostramos como acreditamos que se deve derivar o conhecimento das essências formais a partir de Deus, o que mostra sua infinitude como modos infinitos. Em segundo lugar, Friedman argumenta que se o corpo humano é finito, sua essência formal, isto é, a parte eterna da mente, também deveria sê-lo. Entretanto, como já ressaltamos, também nesta conclusão, as noções comuns enquanto simples podem

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

mostrar a correlação entre as essências atual e formal de um modo finito, apesar da diferença entre infinitude e finitude. Além disso, mostramos a partir da análise que fizemos da suposta afirmação de Spinoza de que "toda determinação é negação" se segue que a finitude é uma propriedade não essencial dos modos finitos. Portanto, Friedman não poderia tomá-la como sendo essencial e, portanto, como devendo estar presente necessariamente nas essências formais. Por fim, em sua terceira crítica, Friedman reporta a menção de Spinoza de uma comparação entre a parte eterna e a parte durável da mente humana. Segundo o autor, essa comparação só seria possível se essa parte eterna fosse finita. Como mostramos, entretanto, por sua simplicidade, noção comum e essência formal se correlacionam, mesmo que uma seja finita e a outra infinita. Ainda assim, com relação à contraparte presente na duração, por ser finita, faz sentido compará-la ao resto da mente de um dado modo, sem, entretanto, que ela deixe de se identificar, por sua simplicidade, à sua contraparte eterna e infinita. Com isso, fechamos nossa contribuição no debate com Friedman. Vejamos o caso de Huenemann e Winkler.

Apesar de possuírem compreensões distintas, ambos autores tratavam as essências formais como existindo apenas de maneira virtual enquanto os modos finitos correspondentes a elas na duração não estivessem atualizados. Mostramos, de nossa parte, que isso se tornaria incompatível com os três papéis que as essências formais devem suprir em Spinoza: explicar a eternidade da mente humana, o terceiro gênero de conhecimento e a verdade de ideias cujos objetos são inexistentes. Além disso, mostramos, no caso de Winkler, que tomava as essências formais como relacionais, que isso as impedia de serem objetos de qualquer conhecimento adequado por parte dos modos finitos que possuíssem essas essências, haja vista esse conhecimento ser compreendido por nós como um efeito imanente, analítico e não relacional dos modos finitos. Por fim, vale recordar que a compreensão das essências formais como existindo apenas virtualmente se assemelha à compreensão de Deleuze sobre esse ponto, a qual, embora não tenhamos analisado diretamente nessa seção, nos parece sujeita às mesmas críticas que apresentamos aqui a Huenemann e Winkler sobre esse tema.

Por fim, vejamos nossa contribuição própria ao debatermos com Matheron. Na segunda parte de seu artigo, esse autor defende que não seria possível para os modos finitos conhecerem o conteúdo das leis naturais porque isso implicaria uma concepção adequada que não envolvesse nada de imaginação. Segundo sua

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

argumentação, a imaginação é inerente à condição do conhecimento da finitude, tornando-se impossível, portanto, conhecer qualquer realidade adequadamente sem que isso envolva qualquer imaginação. Neste ponto, nos valemos da compreensão de Gleizer, que julgamos adequada, para responder a Matheron. O primeiro mostra que toda ideia adequada é completa e perfeita em si, ainda que isso não indique que ela é o conhecimento de toda a realidade. Nesse sentido, apesar de estar envolvida ou acompanhada de um processo imaginativo, seu núcleo adequado é sempre completo e perfeito, não envolvendo imaginação em si. Segundo nossa leitura, a compreensão de Matheron acabaria por implicar que houvesse graus de adequação em Spinoza. Isso, desde nossa perspectiva a partir de Gleizer, seria impossível, invalidando assim a compreensão de Matheron sobre este ponto. Assim, nossa contribuição própria aqui foi apenas colocar em debate essas duas visões. Vale ressaltar que não produzimos nenhuma das duas. Com isso, encerramos nossa avaliação das questões de Tschirnhaus a partir das tentativas de solução a elas. Passemos a avaliar as contribuições que demos na última etapa do capítulo quatro.

Nessa última etapa, consolidamos os desenvolvimentos anteriores. Ali, apenas repetimos de maneira sistemática e organizada todos os conteúdos e argumentos relevantes das seções precedentes: o que era pressuposto por nossas questões, em que consistiam sua legitimidade ou ilegitimidade, o que tomamos como possível demonstrar positivamente a partir da filosofia de Spinoza e, por fim, o que acreditamos se seguir em contrário às pretensões desta filosofia, ainda que, deduzido dela mesma. Naturalmente, todas essas etapas estão condicionadas à nossa interpretação e não devem ser tomadas absolutamente. O que houve de próprio nesse ponto foi apenas a distinção entre dois aspectos da legitimidade de uma questão. Como vimos, se nossa interpretação for adequada, há questões que se colocam para Spinoza por suas palavras, mas que não poderiam ser colocadas por seus conceitos. Assim, em casos como esse, faz sentido distinguir entre uma legitimidade lógica de certas questões, o que é propiciado pelos conceitos, e uma legitimidade interpretativa, o que é propiciado pelo que o autor em causa manifesta textualmente de modo explícito. Assim, se nossa leitura estiver correta, mostramos que a questão pela definição adequada modo infinito imediato da extensão é legítima nos dois sentidos. Não seria, entretanto, se ela perguntasse diretamente pelo movimento-e-repouso. Nesse caso, ela seria legítima no segundo sentido e não no primeiro. Foi assim que interpretamos as duas questões seguintes, a respeito das

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

condições da finitude: a divisibilidade dos modos finitos e a necessidade da coexistência das essências formais num mesmo grau de mediação. Segundo nossa leitura, essas questões não são legítimas do ponto de vista lógico pois envolvem realidades inconcebíveis para Spinoza: partes de algo simples, ou efeitos complexos de algo simples – realidades que não podem ser concebidas a partir de cada atributo divino. Além disso, envolvem a noção de um último modo infinito numa lista infinita de modos infinitos, algo igualmente inconcebível. Portanto, se estivermos corretos, seria impossível que Spinoza respondesse a contento às questões de Tschirnhaus. Já no aspecto interpretativo, essas questões se sustentam. Afinal Spinoza afirma a realidade dos modos finitos, do movimento e do repouso e também que eles ocorrem num mesmo modo infinito, o qual constituiria um indivíduo infinito, mencionado ao fim da "pequena física": a forma do universo inteiro. Neste sentido, é interessante destacar a relevância de termos polido as questões de Tschirnhaus. Isso porque, a maneira como são normalmente postas acaba por induzir à petição de princípio, por envolverem na sua formulação os próprios termos que nelas demandam explicação. A partir de nosso trabalho de análise dos pressupostos relevantes, pudemos determinar as questões a respeito do movimento e da finitude a partir do que deveriam ser suas condições para Spinoza, às quais não se confundiriam com essas próprias realidades concretamente. Assim, se pôde mostrar, segundo nossa leitura, qual caminho Spinoza deveria ter percorrido para realizar as demonstrações pertinentes, respondendo às questões colocadas.

Passada essa etapa, nos dedicamos à apresentação de dois problemas adicionais para a filosofia de Spinoza. O primeiro retiramos de Koistinen e se refere à impossibilidade de Spinoza explicar o transcorrer da duração, a qual pareceria ter de ser dada integralmente de uma só vez pela causalidade divina. O outro, entretanto, é uma contribuição nossa, que já aludimos acima nesta conclusão. Segundo entendemos a filosofia de Spinoza, ela não pode afirmar simultaneamente a existência dos modos finitos e a possibilidade de conhecimento adequado para eles. Isso se deve ao fato de que o conhecimento possível para os modos finitos não pode depender de um nexo causal infinito. Com isso, ele depende das noções comuns, às quais, por sua vez, só podem ser apreendidas adequadamente por estarem "igualmente na parte e no todo", isto é, serem simples em termos de partes e qualidades. Entretanto, se essas noções comuns são simples e correspondem aos modos infinitos eternos, como a suas essências formais, então não pode haver

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

qualquer realidade complexa no nexo causal que conecta cada modo finito ao atributo do qual ele supostamente se origina. Portanto, garantir o conhecimento verdadeiro acessível a esse modo finito o impediria em última instância de existir, isto é, de se derivar do atributo do qual deve ser efeito. Entretanto, se se pretender corrigir isso admitindo complexidade nos modos infinitos, ou mesmo no interior de um mesmo atributo, acaba-se por tornar a simplicidade das noções comuns impossível. Com isso, os modos finitos não encontrariam nada que estivesse "igualmente na parte e no todo". Assim, se destruiria não só a tese da univocidade, posto que cada modo finito compartilharia apenas parcialmente da natureza do atributo, como também a possibilidade de qualquer conhecimento. Sem as noções comuns simples, como mostramos com Gleizer, cada modo finito estaria condenado ao conhecimento de um nexo infinito de causas. Ora, isso seria impossível de se atingir para uma existência finita. Com isso, o próprio Spinoza, que era finito, não poderia ter alcançado nenhuma das afirmações que há na *Ética* adequadamente. Se nossa leitura estiver correta, não há forma de resolver este dilema e a filosofia de Spinoza tem um impasse intrínseco. Apesar disso, segundo o que compreendemos como legítimo do ponto de vista conceitual, Spinoza deveria afirmar apenas as realidades simples, infinitas e eternas, e negar a existência de modos finitos, do movimento e da duração. Se estivermos corretos nessa conclusão, teremos cumprido o objetivo de nosso trabalho.

Após isso, nos dedicamos a apresentar um diagnóstico, pelo qual avaliamos quais acreditamos terem sido as razões, no sistema da *Ética*, a produzirem estas dificuldades para Spinoza. Segundo nossa compreensão, ela advém da conjunção de dois pressupostos de seu sistema: a substancialidade divina, que acarreta em sua simplicidade, e a adesão irrestrita ao princípio de razão suficiente. Pelo primeiro, o ponto de partida causal é simples no interior de cada atributo. Pelo segundo, nenhuma complexidade pode advir posteriormente a isso, já que não haveria nada que pudesse justificá-lo, fornecendo para essa suposta complexidade razões suficientes. Essa conjunção, segundo nossa leitura, implica um conceito de univocidade estrito. Aqui, retomamos a compreensão da eternidade dos modos infinitos, sendo ditos eternos no mesmo sentido em que Deus, tal como vimos com Jaquet. Essa compreensão corrobora também o necessitarismo radical que mostra que a diferença entre a necessidade dos modos e de Deus é sua relação à origem dessa. Deus é necessário por si, os modos são necessários por sua causa, a qual não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

é nada além do "si" pelo qual Deus é necessário. O mesmo se deve dizer, e Spinoza o diz explicitamente na carta sobre o infinito, de sua infinitude. Há infinitos por si, os atributos, e infinitos por sua causa, os modos infinitos. Como mostra Jaquet, essa distinção entre por si e por sua causa também se aplica a respeito da eternidade. Ora, se esse é o caso, a única propriedade que não pode passar da substância aos modos é sua substancialidade, todas as demais devem ser transmitidas. Com isso, vemos que todos os modos devem ser eternos, infinitos, verdadeiros, causas imanentes de uma infinidade de modos, sujeitos de modos como seus próprios e, por que não, simples e indivisíveis como a substância que os produz. Entretanto, por este mesmo passo se tornam inconcebíveis, partindo da natureza divina, os modos finitos, o movimento, a causalidade transitiva, as propriedades acidentais e as paixões. Como destacamos, se compreendida tal como nossa leitura demanda, a filosofia de Spinoza torna a paixão logicamente inconcebível. Apesar disso, devemos frisar, o que não fizemos então: isso não torna impossível o amor. O amor intelectual a Deus, pelo qual ele ama a si mesmo infinitamente. Entretanto, trata-se de um amor-próprio eterno e infinito e que não envolve qualquer variação de potência como requerem os afetos enquanto paixões dos modos finitos na duração. Nossa contribuição própria, nessa etapa, portanto, foi identificar esses pressupostos relevantes para a colocação de nossas dificuldades, a noção de univocidade estrita e a impossibilidade de tudo relacionado à paixão que daí resulta, segundo nossa interpretação.

Com isso, encerramos essa primeira etapa de nossa conclusão: passemos à próxima.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

5.2
Diante do exposto, o que é seguir Spinoza?

Em nossa introdução apresentamos não apenas nosso objetivo como o objetivo que estava por trás do primeiro. Mostramos que o nosso interesse ao apresentar um paradoxo para a filosofia de Spinoza estava em fornecer razões que tornassem pertinente uma atualização dessa filosofia. Portanto, pretendemos aqui ter construído uma crítica endógena, que se vale dos próprios princípios de Spinoza para apontar os limites que compreendemos existirem em sua posição.[410] Como

[410] Ou ainda, sob outra formulação: como a ausência deles, dos limites, nos condena a um universo infinito, eterno, necessário, indivisível, simples, verdadeiro e imutável.

dissemos na introdução, um exemplo que nos inspirou a tal foi a leitura do *Poema* de Parmênides por Górgias. Segundo a interpreta Cassin:

> A primeira demonstração o faz ouvir não mais do exterior, do ponto de vista do eleatismo, mas do interior, a partir do próprio *Poema*. Ela torna manifesta tanto a necessidade de sustentar a tese parmenídica proposta por Górgias, quanto sua efetividade destrutiva. (CASSIN, 2015, p.67)

Assim, seguindo o modelo do sofista, nos dedicamos a uma leitura e uma crítica imanentes da *Ética* de Spinoza. Se tivermos tido sucesso, teremos sustentado tanto uma tese spinozista, quanto algo efetivamente destrutivo do ponto de vista do que se considerava como legítimo na *Ética*, antes de considerar-se os problemas que lhe apontamos. Isso, entretanto, ainda não responde ao nosso questionamento nesta etapa. Afinal, o que é seguir Spinoza? Devemos aferrar-nos apenas aos conceitos que se deduzem legitimamente de sua obra, segundo nossa interpretação? Ou devemos manter as palavras proferidas pelo autor, ainda que, segundo nosso melhor juízo, elas não se encontrem plenamente justificadas conceitualmente? Afinal, qualquer dessas posições poderia ser tomada como uma atualização da filosofia de Spinoza, e cumpriria, portanto, o objetivo de nosso objetivo. Voltemo-nos mais uma vez a nosso exemplo. Vejamos como Cassin elabora a postura de Górgias diante de uma encruzilhada semelhante àquela em que agora nos encontramos.

> Górgias até aqui é sempre obediente, talvez excessivamente, à deusa e a Parmênides: ele não infringe de modo algum o imperativo do primeiro caminho, "que não é (possível) não ser", característico do "é", já que ele busca simplesmente distingui-lo do "não ser". Mas esse zelo pela origem não conduz senão a impedir o seu funcionamento. Não resta ao sofista senão uma última possibilidade de servi-la ainda: lhe desobedecer, tentar trabalhar para ela apesar dela. É então que Górgias tem que se engajar sobre a via interdita: "se o não ser é". (CASSIN, 2015, 69)

Vemos, portanto, que na leitura de Cassin, a melhor maneira que Górgias tem de servir a Deusa e a Parmênides é por meio da desobediência. Isso, entretanto, não resulta de uma postura exógena, mas é fruto de uma compreensão imanente dos próprios dizeres do *Poema*. A desobediência resultante da obediência, entretanto, tem uma razão segundo o parágrafo acima. É que a obediência conduz apenas ao *impedimento do funcionamento* da origem proposta por Parmênides, isto é, do ser. Traduzindo essa analogia para nosso caso, podemos dizer que, se o funcionamento da substância spinozista fosse compreendido como tendo que explicar a existência

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

de todas as realidades com as quais nos deparamos, esse funcionamento estaria comprometido de acordo com nossa argumentação. Afinal, nem nós mesmos, nem nada do que podemos experimentar sensivelmente se encontraria justificado por esse funcionamento segundo nossa leitura. Além disso, como mostramos, Spinoza pretendia que sua descrição da substância divina funcionasse dessa maneira, que desse conta da finitude. Entretanto, segundo o interpretamos, esse não é o caso. Apesar disso, se poderia argumentar que o funcionamento da filosofia spinozista também está ligado à compreensão de Deus, dos atributos, da eternidade, dos modos infinitos, das essências formais e das leis naturais.

Assim, nossa questão ainda não está resolvida. *Qual aspecto* do funcionamento da filosofia de Spinoza devemos reter? Ora, perguntar pelo funcionamento de algo é perguntar também pela sua *serventia*. Com frequência dizemos daquilo que não funciona que também não serve. Dessa maneira, cabe rememorar dois trechos que já citamos na introdução que fizemos a este trabalho. Para começar, para que serve a filosofia?

> A filosofia não serve nem ao Estado nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve qualquer poder estabelecido. A filosofia serve para *afligir*. A filosofia que não aflige ninguém e não contraria ninguém não é uma filosofia. Serve para atacar o disparate, faz do disparate qualquer coisa de vergonhoso. Tem apenas um único uso: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas. (...) Denunciar todas as mistificações sem as quais as forças reativas não poderiam imperar. (...) Fazer homens livres, quer dizer, homens que não confundam os fins da cultura com o proveito do Estado, da moral ou da religião. (DELEUZE, 2001, p.159-160)

Ora, segundo Deleuze, a serventia de uma filosofia está em afligir a baixeza de pensamento, em denunciar as mistificações, em tornar a humanidade livre para determinar os fins da cultura sem pedir licença a quem quer que seja. Se, além disso, o funcionamento de algo é sua serventia, devemos nos perguntar o que na filosofia de Spinoza foi responsável por seu funcionamento propriamente filosófico. Isto é, o que nela serviu, ou melhor, ainda pode nos servir, para que prestemos os mesmos serviços que ele foi capaz de prestar com seu pensamento. Como dito em nosso parágrafo anterior, rememoremos ainda outro trecho que citamos em nossa introdução e que nos ajudará a responder à questão presente.

> (...) a investigação do conceito de evolução a partir da matéria inerte e de formas mais elevadas de vida a partir das menos elevadas, derivava, conforme seu maior defensor, Diderot, enfatizava, de forma direta da doutrina de que o movimento é inerente à matéria, um conceito em geral considerado com horror e universalmente reconhecido na Europa iluminista como a quintessência do Espinosismo. A

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

> afirmação de que a natureza se automovimenta e se cria a si mesma se tornou, deveras, a marca registrada dos *spinosistes*. (ISRAEL, 2009, p.198)

Portanto, a julgar por este trecho, não foi a infinitude e a eternidade de sua concepção de Deus, seu conceito de substância, de modos infinitos ou atributos, o que marcou o *funcionamento* da filosofia de Spinoza. O que a permitiu *servir para além de seu aspecto estritamente conceitual* foram duas de suas teses. A primeira, do movimento como inerente à natureza. A segunda, da criação dessa natureza por si mesma. Ora, mais uma vez, se poderia dizer que a tese do movimento aponta para o caminho da finitude. Entretanto, a criação da natureza por si mesma poderia ser compreendida como o conceito de causa de si, definidor da noção de substância, cuja preservação apontaria para o caminho da infinitude. Entretanto, o que cria "horror" na Europa e, portanto, aflige o disparate e as mistificações, não é a suposição de Spinoza de que Deus é causa de si, é que "Deus ou natureza" é causa de si. Portanto, reter o *funcionamento*, a *serventia subversiva*, da filosofia de Spinoza não aponta para seu conceito de Deus e do infinito tomados enquanto tais. Mas para seu conceito de movimento como inerente à matéria sem a necessidade de remeter a uma divindade transcendente como fundamento desta afirmação. Assim, a maneira que julgamos mais adequada de seguir o pensamento spinozista é escolhendo o caminho interditado da finitude, tal como coube a Górgias escolher o caminho do "não é", interditado pela Deusa. É evidente, e não pensamos ter demonstrado o contrário, que diante desta encruzilhada sempre se poderia decidir pelo caminho da infinitude e da condenação de tudo o que é finito à inexistência. Nós, entretanto, decidimos por seguir a serventia da filosofia que nos parece mais afligir ao disparate. Não é uma opção necessária *a priori*, mas, uma vez tendo decidido por ela, podemos argumentar que nenhuma outra o seria. Ao fim e ao cabo, a serventia de uma filosofia nos parece ser dada *desde fora* dessa mesma filosofia. É, portanto, o caminho que aponta para fora do ensimesmamento da substância, que nos parece mais capaz de tornar um pensamento potente e que de fato *funcione* para algo *além* de si próprio.

Tendo enfim determinado qual acreditamos ser a melhor forma de seguir Spinoza, podemos então passar à última etapa desta conclusão. Se o caminho a percorrer é a finitude, o que há nesse caminho? Até onde ele nos permite chegar? A partir de que ponto ingressamos neste caminho? Resumindo tudo isso em uma única questão: quais direções poderia ter uma pesquisa que tomasse como premissa

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

os desenvolvimentos que apresentamos neste trabalho? É o que pretendemos endereçar, ainda que de maneira esquemática e sumária, na próxima e última seção desta tese.

5.3
Por uma Metafísica da Finitude

Para que a filosofia de Spinoza pudesse reter o aspecto de seu *funcionamento*, pelo qual decidimos, também nós, assim como Górgias, nos achamos instados a percorrer o caminho interditado pelos conceitos do autor que avaliamos. No caso de Parmênides, este é o caminho do não ser. No caso de Spinoza, tal como o interpretamos, este é o caminho da finitude. Entretanto, trilhar o caminho antes interditado, pelas razões que o faremos, não respeita a topologia que Spinoza estimava para esta estrada. Abandonemos o registro metafórico para tornar tudo isso mais explícito. Segundo Spinoza, a finitude seria composta por modos finitos, que possuem uma essência íntima e propriedades acidentais. Eles seriam modos, então existiriam como partes de uma realidade infinita, um modo infinito, o qual por sua vez, se predicaria, com um certo número de mediações, de uma substância infinita. Entretanto, se, para salvar esse funcionamento da filosofia de Spinoza, pretendemos afirmar a realidade da finitude, isso não pode ser feito mantendo toda essa estrutura que está envolta em sua concepção dela. Afinal, é justamente essa concepção da finitude que a torna impossível. Assim, alguns dos pressupostos que estruturam essa compreensão devem ser abandonados.

Como mostramos, os pressupostos instrumentais na produção das dificuldades apresentadas, tais como os compreendemos, são a substancialidade divina, que acarreta a simplicidade de cada atributo, e a adesão irrestrita ao princípio de razão suficiente. Ora, o cenário que impede o florescimento da finitude é a associação dessas duas teses. Entretanto, tal como relatamos, o que impedia a concepção da finitude era a impossibilidade de se derivar algo de acidental, de transitivo, ou de extrínseco partindo da natureza divina. Dessa maneira, se já estivéssemos de saída instalados no registro das relações transitivas, todas as denominações a elas associadas poderiam ser justificadas por suas razões suficientes igualmente finitas. Aliás, como Spinoza afirma na proposição 28 da parte I. Portanto, não parece ser o princípio de razão suficiente que está em contradição com a finitude, mas principalmente a substancialidade. É este conceito

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

de substância, como algo em si mesmo e por si mesmo concebido, que produz um fechamento do ser sobre si a tal ponto que impede a dedução legítima de qualquer alteridade num mesmo grau de mediação. Dessa maneira, nos parece possível admitir o princípio de razão suficiente e, ainda assim, afirmar a existência da finitude.

Isso, entretanto, associado a uma negação do conceito de substância também acarreta a necessidade de uma reconfiguração do conceito da finitude, que não pode mais ser definido pelos conceitos de parte, modo ou mesmo parte de um modo. Afinal, esses conceitos indicam realidades que remetem a um todo, no caso das partes, ou a uma substância no caso dos modos. Ora, se partimos de uma negação da noção de substancialidade, não podemos tomar nada como um modo, nem algo como uma parte por definição, pois isso também implicaria que há algo que é total por si mesmo. Ora, aquilo que é por si é justamente a substância, a qual, a partir do caminho pelo qual decidimos, cabe agora evitar. Como seria uma metafísica pós-substancialista? Que elementos ela ainda poderia guardar em comum com a filosofia de Spinoza tal qual a concebemos?

Quando apresentamos os pressupostos que consideramos relevantes na apresentação das dificuldades que colocamos para Spinoza segundo nossa leitura, vimos que eles acarretavam uma noção tão estrita de univocidade que não permitiria considerar o finito como *ser* no mesmo sentido unívoco que o infinito *é*. Poder-se-ia argumentar que compreendemos mal o conceito de univocidade para qualificá-lo de estrito. Afinal, a univocidade não admite graus. Ou há apenas um sentido para o ser, e então temos univocidade, ou há mais de um, e então não temos. Isso é verdade. Entretanto, o que pretendíamos dizer com esse qualificativo – estrito – é que foram identificados ao ser neste pacote sua eternidade, infinitude, indivisibilidade e simplicidade. Se tivéssemos, por exemplo, apenas o conceito de potência na univocidade, talvez ela pudesse englobar também os modos finitos, como acreditamos que Spinoza pretendia, mas não teria sido capaz de demonstrar, segundo nossa interpretação. Isso porque esse conceito, tomado em isolamento da noção de substância, permite uma compreensão mais larga, e, portanto, menos estrita, ainda que igualmente unívoca. Entretanto, esse isolamento da potência em relação à substância nos conduz também a um conceito de potência abstrato e indiferente. Indiferença essa que não permite derivar sua expressão finita de sua expressão infinita, acarretando, por fim, uma destruição da própria univocidade, a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

qual se vê repartida em dois registros que não se comunicam entre si. Ora, se esse é o caso, como compreender uma potência senão vinculada aos efeitos que ela pode produzir? Mas se desvincularmos o conceito de potência do conceito de substância, então, que conceito de ser resta para a finitude?

Ora, segundo argumentamos, na verdade a filosofia de Spinoza implica dois pacotes de univocidade estrita, os quais, apesar das pretensões do filósofo, não se comunicam. Vale ressaltar que nenhum deles envolve qualquer negatividade real, a filosofia de Spinoza é pura positividade, como mostramos contra Hegel. Assim, podemos pensar em outro pacote de univocidade estrita, igualmente positivo, a partir da potência. Entretanto, ao invés da potência infinita de produção de efeitos imanentes, teríamos um ser que se diz do poder causal transitivo. Daí manteríamos uma série de compromissos que também estão presentes na filosofia da *Ética*.

Por exemplo, apesar de não termos uma necessidade metafísica absoluta numa tal realidade, teríamos um necessitarismo radical, na medida em que tudo seria necessário em um único sentido. Teríamos também, por via dessa univocidade, um estatuto comum a tudo o que é: tudo seria finito, duracional, mutável, complexo e relacional, na medida em que essas propriedades estão vinculadas à causalidade transitiva, base do pacote de univocidade pelo qual agora optamos. Poder-se-ia argumentar que isso seria equivalente a afirmar a finitude como parte e modo diretamente de uma substância, agora distinta daquela afirmada por Spinoza. Entretanto, não é isso. Afinal, se fosse esse o caso, a substância assim concebida só teria relações imanentes. Ora, desprovida de causalidade transitiva, ela estaria excluída do pacote de univocidade que agora esboçamos. Portanto, se o ser se diz em apenas um sentido e ele agora diz respeito à causalidade transitiva, então esta suposta substância não se enquadra nele, logo, ela não existe.

A inexistência dessa suposta substância não é gratuita. Ela é um efeito direto da compreensão de ser que propomos como potência transitiva. Se o ser se diz apenas da causalidade transitiva, ele se diz apenas do acidente, das relações extrínsecas. Supor, portanto, qualquer totalidade última, qualquer coisa com relação à qual não exista alteridade, seria supor algo que não existe. Isso, entretanto, não é o mesmo que afirmar o negativo. Posto que *o outro é outro positivo e não um mero nada*. Daí, decorre uma tese metafísica radical: *o ser só se diz do encontro.* Afinal, se o ser é definido como afetar outro, então o afeto está no mesmo nível tanto daquele que afeta como daquele que é afetado. Numa metafísica assim, não há

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

distinção entre primeiro e segundo, anterioridade ou posterioridade absolutas. *Todos os termos são segundos, nenhum termo é primeiro*. Afinal, supor um termo primeiro seria supor um termo apartado de quaisquer relações. Mas se é precisamente pela relação ao outro que se definiria o ser, então não se pode compreender nenhum termo como anterior ao encontro com o outro, que funda ao mesmo tempo, o um, o outro e o próprio encontro. É isto que nos parece se seguir de uma metafísica que não emprega em nenhum sentido a noção de substância como realidade concebida em si mesma e por si mesma. Isso acaba por denunciar mais uma diferença que se torna patente entre uma tal concepção metafísica e a de Spinoza. Ao excluir a noção de primeiro, se exclui um fundamento último para o princípio de razão suficiente. Com isso, se poderia admitir que esse princípio é um grau menos geral que na filosofia de Spinoza, posto que se aplicaria a tudo, com exceção de si mesmo.

O leitor atento talvez tenha percebido uma semelhança entre esta concepção e aquela apresentada por Morfino a respeito da filosofia de Spinoza. Acreditamos que esse autor não estava correto em supor que Spinoza pensasse dessa forma. Entretanto, de fato, a leitura que ele faz do filósofo em muito se aproxima da proposta que aqui fazemos. O que nos distingue é que não podemos admitir, para manter o segundo pacote de univocidade, que a substância subsista, mesmo como estrutura de remissão dos modos finitos uns aos outros. Afinal, se o ser se diz apenas do encontro, não há substância, nem modos, nem qualquer totalidade sem exterior.

Apesar disso, entretanto, esta postura que propomos se aproxima, assim como a de Morfino, da noção problemática de holismo semântico, pela qual o valor de verdade de cada proposição deve depender de todas as relações que constitui com as demais proposições. Ora, se não caímos propriamente no holismo semântico, posto que não há totalidade fechada, ainda assim, devemos admitir que a verdade de uma proposição estaria, como tudo o mais nesse pacote de univocidade, condicionado às suas relações extrínsecas. Vê-se por aí que uma filosofia que fosse nesse sentido deveria elaborar uma outra teoria do conhecimento, para dar conta deste ponto de partida metafísico. Talvez fosse mais pertinente considerar as verdades relacionais que não remetem a um todo como um *perspectivismo* e não um holismo.

Além disso, vale ressaltar que a compreensão propriamente ética da *Ética*, por meio de nossa leitura da tese do *conatus*, também está comprometida com a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

substancialidade, as realidades intrínsecas e as propriedades imanentes. Nesse sentido, outro aspecto que demanda desenvolvimento numa filosofia que opere com as premissas que agora levantamos demanda uma outra teoria ética. Relacionado tanto às questões metafísicas como às epistêmicas e éticas, há a pergunta a respeito da relação mente-corpo. Spinoza resolve este problema a partir do paralelismo entre os atributos, o qual só pode ser garantido por ambos constituírem objetivamente uma mesma realidade, ainda que sejam formalmente distintos. Ora, se abandonamos a noção de substancialidade, se vai com ela a possibilidade de distinção real e, assim, de distinção formal. Dessa maneira, outra questão que permanece em aberto é determinar, segundo um tal pacote de univocidade transitiva, que relação há entre corpo e mente.

Vemos, portanto, que um tal direcionamento, como o que tomamos aqui, abre uma miríade de questões filosóficas por responder. Certamente, não mapeamos todas e nem a maior parte delas. Citamos apenas aquelas que estão diretamente relacionadas a alguns temas tratados por Spinoza em sua *Ética*, princípio do qual partimos neste trabalho. Naturalmente, não as trataremos aqui. Deixamos estas questões para desenvolvimentos posteriores para quem, como nós, possa se interessar numa *atualização da filosofia de Spinoza, rumo a uma metafísica da finitude*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

6
Referências bibliográficas

BAYLE, P. Spinoza. Trad. A. R. Oliveira. **Eleuthería** (Ελευθερία), Campo Grande, v. 4, n. 6, p. 150-176, jun-nov/2019.

BENNETT, J. **A Study of Spinoza's *Ethics***. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984.

CASSIN, B. **Se Parmênides**. Trad. C. Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CURLEY, E. **Spinoza's Metaphysics**: an essay in interpretation. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

CURLEY, E. Spinoza's Metaphysics Revisited. In: RAMOND, C.; STETTER, J. (Eds.) **Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy**. New York: Bloomsbury Academic, 2019.

DELEUZE, G. **Espinosa e o Problema da Expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Porto: Presses Universitaires de France, 2001.

DELLA ROCCA, M. **Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza**. New York: Oxford University Press, 1996

DELLA ROCCA, M. **Spinoza**. New York: Routledge, 2008.

DOMÍNGUEZ, A. Introducción: Historia del texto y su significado biográfico y doctrinal, In: SPINOZA, B. **Correspondencia**. Madrid: Alianza, 1988.

DOUGLAS, A. Quatenus and Spinoza's Monism. **Journal of the History of Philosophy**, v. 56, n. 2, p. 261-280, April 2018.

ESPINOSA, B. **Tratado da Reforma da Inteligência**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FRIEDMAN, J. How the Finite Follows from the Infinite in Spinoza's Metaphysical System. **Synthese**, v. 69, n. 3, p. 371-407, Dec. 1986.

GARRETT, D. **Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2018.

GARRETT, D. Spinoza's Necessitarism. In: YOVEL, Y. (ed.). **God and Nature in Spinoza's Metaphysics**. Leiden: Brill, 1991.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

GIANCOTTI, E. On the problem of the Infinite Modes. In: YOVEL, Y. (ed.). **God and Nature in Spinoza's Metaphysics**. Leiden: Brill, 1991.

GIOVACCHINI, J. **Epicuro**. Trad. G. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2019.

GLEIZER, M. A. O Necessitarismo de Espinosa. In: GLEIZER, M. A. **Metafísica e conhecimento** – ensaios sobre Descartes e Espinosa. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2014.

GLEIZER, M. A. **Verdade e Certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

GUEROULT, M. **Spinoza I - Dieu** (Ethique, I). Paris: Aubier-Montaigne, 1969.

GUEROULT, M. **Spinoza II - L'Âme** (Ethique, II). Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

HEGEL, G. W. F. **Lectures on the History of Philosophy** - The Lectures of 1825-1826, Volume III - Medieval and Modern Philosophy. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990.

HEGEL, G. W. F. **The Encyclopaedia Logic**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991.

HUENEMANN, C. The Necessity of Finite Modes and Geometrical Containment in Spinoza'a Metaphysics. In: HUENEMANN, C.; GENNARO, R. J. (Orgs.). **New Essays on the Rationalists**. New York: Oxford University Press, 1999.

ISRAEL, J. **Iluminismo Radical**. Trad. C. Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

JAQUET, C. Durée, Temps, Éternité Chez Spinoza. **Les Études philosophiques**, n. 2, p. 147-156, abril-junho 1997.

JAQUET, C. **Sub Specie Aeternitatis**. Paris: Classiques Garnier, 2015.

KOISTINEN, O. On the Consistency of Spinoza's Modal Theory. **The Southern Journal of Philosophy**, v. XXXVI, p.61-80, 1998.

LENNOX, J. The Causality of Finite Modes in Spinoza's "Ethics". **Canadian Journal of Philosophy**, v. 6, n. 3, p. 479-500, Sept. 1976

LIN, M.; MELAMED Y. Y. Principle of Sufficient Reason. In: ZALTA, E. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, California, [s.n.] 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/. Acesso em: 24 ago 2021.

LIN, M. The Principle of Sufficient Reason in Spinoza. In: DELLA ROCCA, M. (ed.) **The Oxford Handbook of Spinoza**. New York: Oxford University Press, 2018.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

MANNING, R. Spinoza's Physical Theory. In: ZALTA, E. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. California, [s.n.] 2016. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-physics/. Acesso em: 14 fev 2023.

MARTIN, C. Immanence and Causation in Spinoza. In: CAMPOS, A. (Org.). **Spinoza Basic Concepts**. Imprint Academic, Exeter: 2015.

MARTIN, C. The Framework of Essences in Spinoza's Ethics. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 16, n. 3, p. 489-509, 2008.

MATHERON, A. Physics and Ontology in Spinoza: The Enigmatic Response to Tschirnhaus. In: MATHERON, A. **Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

MELAMED, Y. Y. Acosmism or Weak Individuals?: Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite. **Journal of the History of Philosophy**, v. 48, n. 1, p. 77-92, Jan 2010.

MELAMED, Y. Y. **Spinoza's Metaphysics**: Substance and Thought. New York: Oxford University Press, 2013.

MELAMED, Y. Y. The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics. In: DELLA ROCCA, M. (Ed.). **The Oxford Handbook of Spinoza**. New York: Oxford University Press, 2018.

MORFINO, V. Spinoza: An Ontology of Relation? Trad. J. E. Smith. In: MORFINO, V. **Plural Temporality**. Boston: Brill, 2014.

NADLER S. Spinoza's Monism and the Reality of the Finite. In: GOFF, P. (Ed.). **Spinoza on Monism**. London: Palgrave Macmillan, 2012.

SCHMALTZ, T. **The metaphysics of the material world**. New York: Oxford University Press, 2020.

SPINOZA, B. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SPINOZA, B. Pensamentos Metafísicos. In: CUNHA, N.; GUINSBURG, J.; ROMANO R. (Orgs.). **Spinoza Obra Completa I**. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

SPINOZA, B. Princípios da Filosofia Cartesiana. In: CUNHA, N.; GUINSBURG, J.; ROMANO R. (Orgs.). **Spinoza Obra Completa I**. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

SPINOZA, B. Correspondência Completa. In: CUNHA, N.; GUINSBURG, J.; ROMANO R. (Orgs.). **Spinoza Obra Completa II**. São Paulo: Perspectiva, 2014c.

VILJANEN, V. **Spinoza's Geometry of Power**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA

WINKLER, S. The Problem of Generation and Destruction in Spinoza's System. **Journal of Early Modern Studies**, v. 5, n. 1, p. 89-113, 2016.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1912424/CA