

2. Fundações

A investigação da estrutura do pensamento spinozano se refere, necessariamente, à sua ontologia. Spinoza faz da ontologia uma máquina de guerra¹ contra as correntes hegemônicas do pensamento de seu tempo. Essa atitude expressa a percepção de que toda ontologia é política. Esse tipo de afirmação pode redundar em interrogações indevidas do tipo: qual a relação entre ontologia e política? Cada uma dessas vertentes, dimensões ou áreas do pensamento não trata de questões específicas da realidade? Como é possível extrair relação entre elas?

Talvez em tempos em que a discussão ontológica não mais é tida por muitos como algo relevante, pouco importaria refletir sobre questões ontológicas. No entanto, não percebe esse tipo de discurso que as mais diversas teorias construídas após a “morte de Deus” estão impregnadas de ontologia, ou melhor, de metafísica², calcada em pressupostos transcendentais e em idéias confusas e mutiladas. Deste modo, a devida inteligência da ontologia spinozana permitirá perceber de que modo, a partir de um conceito de Deus radicalmente distinto daquilo que a tradição de seu tempo entendia acerca do mesmo termo (Deus), Spinoza estabelece derivações no campo da ética e da política.

O presente capítulo visa, em primeiro lugar, a delinear os principais contornos do conceito de substância, indicando inicialmente qual a propriedade da substância absolutamente infinita que é apresentada na abertura do texto da *Ética* (causa de si) e qual o lugar ocupado por tal propriedade no sistema ontológico spinozano. A questão da investigação do conceito de causa de si serve de sustentáculo para o adequado entendimento das demais propriedades da substância, o que se realizará logo após se abordar a idéia de *causa sui*, pois aquilo que é causa de si, como se demonstrará a seguir, existe de modo pleno e

¹ O termo “máquina de guerra” é de Deleuze e Guattari. Para maiores esclarecimentos ver 1227 – Tratado de Nomadologia: A máquina de guerra. In *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997. p. 11 – p. 110.

² A distinção que se faz, de agora em diante, entre metafísica e ontologia reside no entendimento de que a metafísica opera no regime da transcendência e a ontologia no da imanência. Neste sentido, em Spinoza há uma ontologia, e não uma metafísica. Da mesma maneira que Spinoza utiliza certos termos em detrimento de outros (mente ao invés de alma), é de boa conduta que se faça distinção entre metafísica e ontologia, tendo em vista que o termo ‘metafísica’ há muito está carregado de transcendência e de hierarquias preconcebidas.

atual, é único e necessariamente infinito. O que se afirma mediante um movimento de autoprodução não pode sofrer qualquer constrangimento externo que condicione a sua própria ação, da mesma maneira que não é admissível que se determine um princípio ou um encerramento de tal coisa.

Após a investigação do conceito de causa de si e das demais propriedades que a partir de tal conceito podem ser deduzidas, no presente capítulo será abordado como Spinoza, ao dissentir sobre o conceito de atributo proposto pela tradição filosófica de sua época, constrói um outro sentido para o termo, o que leva a uma radical reorientação de várias outras noções derivadas da idéia de atributo. Deste modo, será exposto de que maneira a afirmação de um muito singular conceito de atributo permite a Spinoza se opor à teoria das distinções proposta por Descartes nos *Princípios da Filosofia*. Além disso, é pela reorientação do conceito de atributo e pela formulação de uma nova teoria das distinções que se faz possível a conjugação de duas noções que, à primeira vista, parecem antitéticas: a unidade da substância e a multiplicidade qualitativa que a constitui internamente. Deus é único, se diz de um só modo, mas é constituído por infinitos atributos, todos realmente distintos entre si. Por conseguinte, Deus é qualitativamente múltiplo e quantitativamente único. A tese da univocidade, que conjuga essas duas noções, autoriza enunciar que tudo é e existe em algo que não sai de si para produzir e cuja expressão ocorre em infinitas formas formantes que são realmente distintas entre si, os atributos. Deus é um e ao mesmo tempo vários. O que poderia soar como um paradoxo se resolve com mestria na ontologia spinozana. Se conhecer adequadamente é conhecer pela causa³, a ontologia

³ Spinoza se baseia em uma norma de verdade expressa através da causalidade eficiente. Para se compreender adequadamente uma certa coisa, é necessário definir com precisão seu processo constitutivo, isto é, como ela se produz, estabelecendo-se desta maneira o seu conceito. A formação dos conceitos, segundo Spinoza, se determina mediante a intelecção do processo causal necessário para que se afirme a idéia de tal coisa, acompanhada de todas as suas propriedades e de todas as suas relações com outras coisas e idéias. No § 72 do *Tratado da Reforma do Entendimento* e na Carta LX a Tschirnhaus, Spinoza demonstra o que significa exatamente conhecer pela causa, valendo-se de dois exemplos para tanto. No *Tratado da Reforma* é apresentado o conceito de esfera, cujo conteúdo implica o movimento necessário para a afirmação, no intelecto, da idéia de esfera. Uma esfera pode ser definida mediante a rotação de um semicírculo sobre o seu eixo. Tal movimento exprime a maneira pela qual uma esfera se constitui, mesmo considerando que jamais uma esfera foi assim construída. Na Carta LX o exemplo é o do círculo, definindo-se que um círculo pode ser compreendido como a figura formada pelo movimento de um segmento de reta em que uma extremidade é fixa e a outra móvel. É certo que, concretamente, círculos e esferas sejam produzidos de outros modos. Entretanto, ao concebê-los da maneira acima, é possível deduzir todas as suas propriedades e relações com outras idéias. Por exemplo, ao definir o círculo da maneira aqui exposta, é desde já admissível estabelecer a

spinozana busca exatamente entender os processos causais que definem o conhecimento adequado das coisas. Por esse motivo, é preciso avançar na pesquisa, sem maiores delongas, introduzindo-se a discussão ontológica mediante a compreensão do movimento de autoprodução da substância, único elemento da ontologia que é causa de sua própria existência, o que, como já exposto acima, é o objeto de investigação desta seção.

A análise desses conceitos estabelecidos por Spinoza é essencial para o desenvolvimento de qualquer intelecção coerente do universo ético e político spinozano. A partir das estruturas ontológicas expressas no conceito de causa de si, de infinitude, de indivisibilidade e de atributo, é possível compreender integralmente as derivações nos demais campos que este trabalho se propõe a analisar, quais sejam, a ética, a política e o direito. É neste sentido que se justifica perpassar os principais conteúdos ontológicos da empreitada filosófica spinozana.

2.1. Causa de si

A *Ética* estabelece, em sua primeira definição, o conceito de causa de si (*causa sui*). Concebe-se por causa de si aquilo cuja essência envolve a existência⁴. Antes mesmo de buscar compreender o sentido e o alcance dessa afirmação, é necessário questionar por que Spinoza define uma propriedade da substância ao abrir o texto da *Ética*.

propriedade do círculo segundo a qual todos os pontos inscritos na borda do círculo são equidistantes de seu centro.

⁴ A essência, na terminologia spinozana, é aquilo sem o que a coisa não pode existir nem ser concebida e que, sem a coisa, não pode existir nem concebido (*Ética*, Parte II, Definição II). Em se tratando da substância, a essência se afirma pelos atributos e, no caso dos modos, de sua potência. A existência implica um contínuo esforço de afirmação no real, cuja causa remonta à própria substância, no primeiro caso, ou a outro modo existente, quando se pensa na existência dos modos. Por esse motivo, a essência da substância envolve sua própria existência, enquanto a essência dos modos não. É interessante perceber duas questões acerca da distinção entre essência e existência: em primeiro lugar, a essência é pensada ao lado da coisa de que é essência. Tanto ela quanto a coisa de que é essência não podem ser concebidas uma sem a outra. Em segundo lugar, a essência dos modos não são simples possíveis no entendimento divino anteriores à própria existência dos modos. Se a essência de um modo é um grau de potência, mesmo não se considerando um modo existente, tal grau de intensidade permanece na substância, adquirindo uma existência que lhe é própria. É exatamente o que afirma Deleuze no trecho seguinte: “Mas a essência de modo como tal possui também uma existência que lhe é própria, independentemente da existência do modo correspondente. É, pois, neste sentido que o modo não existente não é uma simples possibilidade lógica, mas uma parte intensiva ou um grau dotado de realidade física. Com mais forte razão, esta distinção entre a essência e sua própria existência não é real, mas apenas modal: ela significa que a essência existe necessariamente, mas não existe por si, existe necessariamente em virtude de sua causa (Deus)” (DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002. p. 80/81).

Ao invés de apresentar na primeira definição o conceito de Deus, Spinoza apenas define a idéia de causa de si. Essa mesma noção já havia sido estabelecida anteriormente por Spinoza⁵, momento em que ela é apresentada na forma de uma propriedade da substância. A causa de si não é, portanto, a própria substância, mas uma propriedade sua, do mesmo modo que a circularidade é uma propriedade do círculo. Trata-se de exclusiva propriedade da substância, o que não significa que pela causa de si possamos ter uma idéia adequada da própria substância, tornando-se ainda mais intrigante a posição assumida pela causa de si no texto da *Ética*. Ora, se a Parte I da *Ética* tem por finalidade a construção do conceito de Deus (a substância absolutamente infinita), por que de saída não se demonstra a definição daquilo que Deus é? Por que, na abertura do texto, se apresenta a definição de um termo (causa de si) que é apenas uma das propriedades de Deus? Por que as demais propriedades somente serão abordadas posteriormente?

Em primeiro lugar, é preciso destacar que a causa de si é propriedade da qual derivam outras propriedades de Deus. Como se demonstrará adiante, partindo da afirmação de que a essência de Deus envolve sua existência (ou seja, Deus é causa de si), Spinoza pode deduzir que Deus é livre, eterno, infinito, único e indivisível⁶. As demais propriedades da substância decorrem do modo pelo qual Deus se afirma e existe⁷: por si, e não por outro. A particularidade da idéia de causa de si é esta, o que justifica sua posição privilegiada no texto da *Ética* em relação às demais propriedades da substância. Ainda se pode atribuir um outro sentido à intenção de Spinoza. É o que faz Gilles Deleuze. Em sua opinião, a causa de si deixa de ser utilizada por Spinoza como uma forma específica da causa eficiente. A causa de si é “o arquétipo de toda causalidade, seu sentido originário e exaustivo”⁸. Não é mais a causalidade eficiente que determina o sentido da causalidade, mas é a causa de si que inaugura toda a rede de conexões causais existentes. Além disso, “não é mais a causa de si que se diz em um sentido diferente de causa eficiente, mas causa eficiente que se diz no mesmo sentido que

⁵ *Curto Tratado*, Capítulo VII, § 6.

⁶ SCALA, Andre. *Espinosa*. São Paulo: Estação da Liberdade, 2003. p. 116.

⁷ Esta é a posição de Martial Gueroult, quando determina o seguinte: “c’est elle qui, en faisant connaître comment ce substantiel existe, rend possible la science de la première cause et celle de tout les autres propres de la substance. Ceux-ci en effet : liberté, éternité, infinité, indivisibilité etc., ne sont que les conséquences immédiates de son acte d’absolue position par soi” (*Spinoza: Dieu*. Paris : Aubier, 1997. p. 42).

⁸ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática*, p. 62.

causa de si”⁹. Ou seja, se Spinoza propõe a construção de todo e qualquer conhecimento adequado mediante a concepção das causas que produzem as coisas, é necessário, desde o princípio, estabelecer o sentido originário da causalidade e uma nova forma de se compreender a idéia de causa.

2.1.1. O “si” da causa sui: a substância

Ao estabelecer uma propriedade da substância para iniciar o percurso de construção do conceito de Deus, Spinoza ainda não explicita a relação entre causa de si e substância. O “si” da causa de si somente passa a se construir no momento em que o próprio sentido da causalidade já se alterou. Essa é a percepção spinozana. É fundamental propor a causa de si como noção determinante de qualquer causalidade desde o princípio da investigação, explicitando-se, na origem do sistema, a relação indissociável entre essência e existência na *causa sui*. A essência da causa de si é a causa da própria existência daquilo que é causa de si. Qualquer outro tipo de causalidade não se pode dizer de outra maneira, ou melhor, apenas pode dizer-se a partir da causa de si. A espontaneidade produtiva da substância envolve qualquer outro mecanismo causal.

A imanência é considerada o plano no qual os processos causais ocorrem, na medida em que tais processos têm lugar em algo que é em si e por si. Nada se afasta da substância, toda e qualquer causalidade é subordinada necessariamente ao fato de que Deus, ao causar-se, produz também todas as demais coisas. Talvez esta também tenha sido a intenção de Spinoza. Ao expor, antes de mais nada, que a causa de si é aquilo cuja natureza não se pode conceber senão como existente, fica evidente que o “si” da causa existe e que, ao existir, subordina a si qualquer outro regime causal. A conceituação da causa de si tem por objetivo estruturar as demais afirmações com base na idéia de imanência absoluta, que é, ao fim e ao cabo, a grande subversão do pensamento spinozano em relação ao de sua época. Spinoza propõe logo na abertura da *Ética* uma inovação profunda. “Suprimida a definição da *causa sui* como princípio da *philosophia*, pode-se manter a metafísica do possível e da pluralidade substancial”¹⁰: tal afirmação permite

⁹ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*, p. 63.

¹⁰ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 792.

compreender por que, para fundar um novo sistema, Spinoza se viu obrigado a começá-lo de uma maneira tal que o plano no qual se afirma o seu sistema (plano de imanência) fosse, de saída, estabelecido. Spinoza não vai atrás da construção da imanência. Ele transita nela desde o início, ele constrói o seu sistema percorrendo-a. Por isso, antes de tudo, a causa de tudo, que é a de si mesma.

A definição de substância surge após Spinoza ter exposto a de causa de si. A substância é aquilo que existe em si e por si é concebido, de maneira que o seu conceito remete à própria substância, não havendo qualquer necessidade de outro conceito para que se a conceba adequadamente¹¹. É perceptível a relação existente entre a substância e a causa de si. Se a substância é aquilo que se concebe por si e que existe em si, disso resulta necessariamente que o “si” da causa de si é a substância. Caso se leve em consideração o ensinamento spinozano segundo o qual todo conhecimento adequado pressupõe a causa do que se conhece, é inevitável perceber que, se uma coisa é concebida adequadamente por si, a causa dela está nela mesma, por necessidade, do contrário não seria possível a substância ser concebida por si. Mas, além disso, é necessário perceber que a substância existe por si. Na medida em que o nada não pode ser causa de coisa alguma, se a existência da substância a ela mesma é atribuída, a causa da sua existência é a própria substância, ou melhor, existir é da natureza da substância. “A existência é portanto indiscutível, a essência é sua causa. O primeiro momento, que é justamente o da definição da existência como essência, e da essência como produtividade, como tensão em direção à totalidade, está colocado”¹².

Spinoza expõe a identidade entre a causa de si e a substância absolutamente infinita (Deus) apenas na Proposição XI da Parte I da *Ética*. Antes de efetuar essa operação ele se vê obrigado a descrever a constituição interna da substância, os atributos, e, somente então, associar a causa de si a Deus. Vários argumentos sustentam a atribuição da propriedade “causa de si” à substância absolutamente infinita. É necessário identificar alguns deles.

¹¹ *Ética*, Parte I, Definição III. (“Por substância entendo o que é em si e por si só é concebido, isto é, isso cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa para ser formado”). Ver também a Carta IV a Oldenburg.

¹² NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: Poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. p. 88.

A existência de uma coisa é determinada necessariamente por uma causa. Tal causa ou consiste na própria coisa ou em algo exterior a ela. Assim, ou a essência de uma coisa envolve sua própria existência ou ela não a envolve. Na medida em que não é aceitável considerar a possibilidade de que a existência da substância absolutamente infinita seja subtraída, por necessidade ela é causa de si, isto é, existe necessariamente¹³. Além disso, cumpre perceber que não ter poder para existir é impotência¹⁴. Fazer a substância absolutamente infinita depender de outra coisa para existir significaria atribuir-lhe alguma impotência, retirando de seu conceito o caráter absoluto. Da mesma maneira, se poder existir é potência, quanto maior a tendência à existência, maior a potência de uma certa coisa. Considerando que a potência da substância para existir é absoluta, ela existe por necessidade, ou seja, por si própria¹⁵. Se houvesse uma causa externa que conferisse existência à substância, a sua potência seria maior do que a da substância absolutamente infinita, o que, paradoxalmente, retiraria o caráter absoluto da substância absolutamente infinita, pois a causa externa produtora da existência da substância estabeleceria uma limitação à própria substância.

A Definição III, cuja função é estabelecer que a substância é concebida por si e existe em si, deve ser vislumbrada ao lado da Definição I¹⁶ e da Proposição XI¹⁷ da Parte I da *Ética*. Mediante esses movimentos, Spinoza fixa a relação entre a causa de si e o “si” da *causa sui*. Aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente é a substância absolutamente infinita, pois ela não padece de nenhum regime de determinação extrínseco a ela própria. Se conhecer é conhecer pela causa e se a substância se concebe por si, nela situa-se sua própria causa. A fundação do plano de imanência depende da estruturação de um regime de

¹³ *Ética*, Parte I, Proposição XI, Demonstração II (“Se negas isso, concebes, se for possível, que Deus não existe e, portanto, sua essência não envolve a existência. Ora, isto é absurdo. Então, Deus existe necessariamente”).

¹⁴ *Ética*, Parte I, Proposição XI, Demonstração III (“Não poder existir é impotência e, ao contrário, poder existir é potência (como por si é notório). Se, então, o que atualmente existe necessariamente são apenas entes finitos, tais entes finitos são, então, mais potentes que o Ente absolutamente infinito – o que é absurdo. Portanto, ou nada existe ou então um ente absolutamente infinito existe. Ora, nós existimos ou em nós ou em outra coisa que existe necessariamente. Por conseguinte, o Ente absolutamente infinito, isto é, Deus, necessariamente existe”).

¹⁵ *Ética*, Parte I, Proposição XI, Escólio “[...] Se poder existir é potência, segue-se que quanto mais realidade possui a natureza de uma coisa, mais ela tem força para existir por si. Por consequência, o Ente absolutamente infinito, ou seja, Deus, possui em si mesmo uma potência de existir absolutamente infinita e, portanto, existe absolutamente [...]”.

¹⁶ “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou, por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.

¹⁷ “Deus, ou seja, a substância que consta de infinitos atributos, cada um exprimindo uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”.

causalidade no qual tudo seja e exista naquilo que permanece em si para produzir. E, para permanecer em si, a substância necessariamente institui a sua própria existência no mesmo sentido em que é causa da existência de todas as coisas.

2.1.2. A essência da substância: atributos

Uma das noções da ontologia spinozana mais essenciais e sobre a qual recaem mais controvérsias é a idéia de atributo. É de extrema importância analisar a Definição IV da Parte I da *Ética*¹⁸ para iniciar a discussão acerca do conceito de atributo. Segundo tal definição, por atributo se compreende o que o intelecto percebe da substância na qualidade de constituinte de sua essência. Essa simples afirmação já é suficiente para suscitar diversas conclusões.

É preciso identificar que, ao fazer referência ao conceito de atributo, Spinoza não estabelece qualquer relação de tal noção com a idéia de propriedade. As propriedades da substância em nada se aproximam dos atributos. Em que consistem as propriedades? “As propriedades servem para caracterizar o modo de existência de Deus ou a ação divina, para dizer, por exemplo, que Deus é único, eterno, imutável, ou então que é causa de todas as coisas”¹⁹. Ou seja, por propriedades entendem-se adjetivos que se atribuem à substância absolutamente infinita. As propriedades são derivações da substância, em nada afetando o seu ser próprio, a sua essência. Todavia, não foi sempre assim que se entendeu a idéia de atributo. Spinoza, quando afirma que os atributos constituem a essência – o que não ocorre no caso das propriedades –, rompe com a tradição filosófica de sua época, passando a construir uma ontologia radicalmente distinta daquela que vigorava hegemonicamente no século XVII. Essa distinção entre atributos e propriedades está exposta com clareza no *Curto Tratado*, no seguinte trecho: “Existir por si próprio, ser causa de todas as coisas, soberano bem, eterno, imutável etc. pertencem como propriedade apenas a Deus. Não poderíamos, entretanto, conceber por essas propriedades qual é a essência e quais são os atributos do ser ao qual pertencem tais propriedades”²⁰. Em suma, as propriedades

¹⁸ “Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (*Ética*, Parte I, Definição IV).

¹⁹ DELBOS, Victor. *O espinosismo*: Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. São Paulo: Discurso Editorial, 2002. p. 45. Neste mesmo sentido ver MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*: La première partie – La nature des choses. Paris : PUF, 2001. p. 43.

²⁰ *Curto Tratado*, Parte I, Capítulo VII, 6.

de Deus (eternidade, imutabilidade, infinitude, onisciência, onipotência, onipresença etc.) nada explicam a respeito de sua natureza. Elas não expõem o que constitui intrinsecamente o ser absolutamente infinito. Apenas indicam o que se atribui extrinsecamente à idéia de substância. As propriedades não são constitutivas da substância, somente envolvendo noções que podem ser a ela relacionadas de maneira extrínseca. Ou seja, as propriedades são atribuídas. Para se compreender de modo adequado a substância é fundamental pensá-la por si mesma, ou seja, por sua própria natureza, jamais por adjetivos que lhe são conferidos. Se o conhecimento adequado envolve a devida intelecção da gênese das coisas, é necessário que se conceba a substância mediante o que constitui sua natureza, pois, na medida em que ela é causa de si, sua própria essência explica sua existência. No entanto, por que e de que modo a tradição filosófica que regia o pensamento até século XVII confundia propriedades e atributos?

Em primeiro lugar, a tradição considerava que a substância fosse sujeito de inerência de predicados. “Substância é o ente que existe em si ou é subsistente, isto é, não pode ser predicado de nada (...) Sujeito de inerência de predicados, a substância é o fundo inapreensível que não se dá a conhecer a si mesmo e só pode ser indiretamente apreendido pelas outras categorias que nela encontram o *fundamentum*”²¹. A partir do momento em que se define a substância em função da idéia de sujeito de inerência de predicados, os atributos passam a ser concebidos adjetivamente, isto é, na forma de propriedades da substância. Desse modo, a infinitude, a suma perfeição e outras propriedades, porque derivam do conceito de substância, configuram atributos da mesma, sob o ponto de vista da tradição. A relação entre substância e atributos, segundo o entendimento da tradição, envolve uma mesma dimensão daquela existente entre princípio e consequência. Mediante mecanismos de imputação lógica, é possível estabelecer pelo entendimento os atributos. É interessante, inclusive, identificar como Descartes expõe essa questão, a fim de se vislumbrar como se atribuem propriedades à substância, afirmando-se categoricamente que se tratam de atributos. Segundo Descartes, “ao refletirmos sobre a idéia que naturalmente fazemos de Deus, vemos que é eterno, onisciente e todo-poderoso, que é a origem

²¹ CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 802.

de toda a bondade e verdade, o criador de todas as coisas, e que, finalmente, tem em si tudo aquilo em que podemos reconhecer alguma perfeição infinita”²².

Esses atributos acima enumerados são predicados atribuídos à substância, tendo em vista dependerem da própria para serem concebidos. Eles dependem²³ da substância do mesmo modo que o adjetivo depende do substantivo. Nenhum predicado é capaz de definir o entendimento adequado da natureza da substância, tendo em vista sua relação extrínseca com a própria. “A substância é portanto definida a partir do critério da independência: ela não existe em outra coisa, ou por outra coisa. A conclusão é que a substância existe por si mesma, por oposição aos atributos ou qualidades, que existem em outra coisa”²⁴. Mas ainda não foi devidamente solucionada a questão acima formulada. Embora identificado um dos principais equívocos da tradição – confundir propriedades e atributos em razão de se considerar a substância um sujeito de inerência de predicados – qual o motivo dessa confusão teórica?

Segundo Deleuze, a resposta se encontra no *Tratado Teológico-Político*. Voltava-se tal obra para a discussão teológico-política da época, cujo eixo principal envolvia a interpretação das Sagradas Escrituras. Spinoza propõe superar as dissidências políticas decorrentes da disputa pelo poder de dizer o que significa a palavra de Deus, superação essa que ocorreria ao se explicitar o caráter histórico e cultural do Antigo Testamento. Ou seja, tal obra não definiria Deus e estabeleceria sua natureza, mas apenas explicitaria o modo de ser, existir e agir político, social e cultural do povo hebreu. As diversas confusões que envolvem o conceito de substância e a idéia de atributo teriam origem no momento em que se passou a atribuir às Escrituras a função de revelação da natureza de Deus²⁵. Por esse motivo, Spinoza entende ser necessário interpretar as Escrituras mediante um método histórico, crítico e filológico, que seja imanente aos textos sagrados²⁶, visando a circunscrevê-los no tempo e na cultura em que foram produzidos²⁷.

²² DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, Primeira Parte, § 22.

²³ DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*, Primeira Parte, § 56.

²⁴ SOUZA, Maria das Graças de. Substância e realidade: A crítica materialista à noção cartesiana de substância. In *Cadernos espinosanos*, n. VIII. São Paulo, 2002. p. 43.

²⁵ DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik Editores, 1996, p. 49.

²⁶ Neste sentido ver CHAUI, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. 3ª ed.. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 25 – p. 37.

²⁷ Ver *Tratado Teológico-Político*, Capítulo VII. Nesse capítulo Spinoza estabelece as regras de seu método de interpretação das Escrituras.

Segundo tal perspectiva, é possível identificar a verdadeira função da revelação na visão de Spinoza. “O conhecimento revelado não tem outra finalidade senão a obediência e, tanto pela finalidade quanto pelos fundamentos e pelo método, ele é completamente diferente do conhecimento natural (...) Cada qual ocupa a sua área, sem que o outro se insurja e sem que nenhum tenha de se considerar subordinado”²⁸. A natureza da substância não pode ser objeto de revelação. Não é pela imagem de Deus, transmitida pelas Escrituras, que se torna possível identificá-lo intrinsecamente. Por esse motivo, apenas signos extrínsecos à natureza divina permanecem conhecidos por nós.

Há um evidente equívoco ao se confundir revelação e entendimento adequado, cuja origem remonta à tentativa de afirmação da teologia como ramo do saber que enuncia verdades de caráter filosófico. Tal confusão entre teologia e filosofia terminou por produzir uma profunda zona de sombreamento na qual a natureza de Deus (seus atributos) passou a ser definida mediante adjetivações da substância. Não é à toa que Descartes, conforme demonstrado acima, concebe ser Deus infinitamente perfeito. Trata-se, ainda, de resíduos teológicos em sua obra filosófica. O projeto spinozano consiste em superar as insuficiências da tradição de sua época, de modo a se tornar possível conceber a natureza da substância por meio daquilo que a constitui internamente, e não por intermédio do que deriva logicamente da própria idéia de substância.

Qual é, portanto, a concepção spinozana acerca dos atributos? Na Definição IV da *Ética*, exprime-se o conceito de atributo do seguinte modo: “Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”. Da mesma maneira, na Carta IX a Simon de Vries, Spinoza enuncia definição semelhante de atributo: “Entendo por substância isso que é em si e concebido por si, isto é, isso cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo, entendo a mesma coisa, sendo que o termo atributo se emprega em relação ao entendimento que atribui à substância uma natureza determinada”. Em suma, os atributos constituem a essência da substância. Não há qualquer externalidade entre ambos os termos. Todavia, tanto a Definição IV da Parte I da *Ética*, quanto a Carta IX geraram inúmeros debates em razão de Spinoza fazer referência ao intelecto em ambas. Subsiste uma questão a ser

²⁸ *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

debatida: os atributos são dotados de realidade objetiva ou se trata de algo atribuído à substância pelo entendimento? Tal questão não é de pouca importância, na medida em que, em se adotando a tese subjetivista, segundo a qual os atributos são percepções intelectuais sem qualquer realidade objetiva, não é possível estabelecer a imanência entre atributos e substância, incorrendo-se no mesmo erro da tradição filosófica contra a qual se dirige o pensamento spinozano.

A posição subjetivista se sustenta no termo “entendimento” utilizado por Spinoza na definição de atributo exposta na *Ética*. É exatamente isso o que ressalta Wolfson, ao indicar o cerne da discussão entre a interpretação subjetivista dos atributos e a objetivista²⁹. Tal debate reside na consideração de que os atributos existem por si, além do entendimento, ou que eles residem apenas na apreensão intelectual da realidade, não subsistindo por si mesmos. Segundo Wolfson, Spinoza se inscreveria em uma tradição de filósofos judeus que possuiria uma posição subjetivista acerca da teoria dos atributos³⁰. Deste modo, toda a sua percepção sobre a idéia de atributo estaria envolvida de subjetivismo. Wolfson ainda se vale do Escólio da Proposição X da Parte I da *Ética*, no qual Spinoza defende que só pode haver uma substância. Deste modo, também não poderia haver diversidade real de atributos na substância, o que implicaria multiplicidade de substâncias. Os atributos, portanto, seriam apenas diferentes nomes que expressariam a mesma substância, nomes esses atribuídos à substância pelo entendimento³¹.

Tendo em vista os argumentos da interpretação subjetivista, parece pouco atenta esta linha hermenêutica. Em razão da interpretação de dois enunciados isolados relativos aos atributos (a Definição IV da Parte I da *Ética* e a Carta IX), que são compreendidos de maneira deslocada do sistema spinozano, os

²⁹ “If the expression “which the intellect perceives” is laid stress upon, it would seem that attributes are only *in intellectu*. Attributes would thus be only a subjective mode of thinking, expressing a relation to a perceiving subject and having no real existence in the essence. On the other hand, if only the latter part of the definition is taken notice of, namely, “constituting the essence of a substance”, it would seem that the attributes are *extra intellectum*, real elements out of which the essence of the substance is composed” (WOLFSON, Harry Aunstryn. *The philosophy of Spinoza: Unfolding the latent processes of his reasoning*. Massachusetts: Harvard University Press, 1983. p. 146).

³⁰ *The philosophy of Spinoza*, p. 147.

³¹ “The two attributes must therefore be one and identical with substance. Furthermore, the two attributes have not been acquired by substance after it had been without them, nor are they conceived by the mind one after the other or deduced one from the other. They have always been in substance together, and are conceived by our mind simultaneously. Hence, the attributes are only different words expressing the same reality and being of substance” (WOLFSON, Harry Aunstryn. *The philosophy of Spinoza*, p. 156).

subjetivistas são capazes de assinalar que a realidade dos atributos é ideativa. Mas há momentos em que Spinoza deixa bem claro que tal não é a sua compreensão. Quando se afirma que “por ser da natureza da substância que cada um dos seus atributos seja concebido por si; e visto que todos os atributos que a substância possui sempre nela existiram simultaneamente, nenhum podia ser produzido por outro e cada um deles exprime a realidade, ou, por outras palavras, o ser da substância”³², assinala-se que a realidade objetiva dos atributos é inegável. Os atributos sempre existiram na substância e são simultâneos a ela. Eles existem independente de qualquer intelecto que os perceba. Como então resolver a confusão causada pelo uso do termo “intelecto” nas passagens acima analisadas?

De fato, é possível entender o porquê do dissenso hermenêutico. Entretanto, tal dissenso é passível de solução caso se preste a devida atenção a outros aspectos da ontologia spinozana. E é pela idéia de distinção de razão que se soluciona o dissenso. Entre atributo e substância existe uma correlação intrínseca, na medida em que os atributos constituem a essência da substância. Ou seja, os atributos são, a seu modo e em seu gênero, substância. A única distinção possível entre atributo e substância é a distinção de razão, aquela que se realiza pelo intelecto. Se o atributo exprime, de uma certa maneira, a essência da substância, entre a substância e o atributo não pode existir uma distinção real. Os atributos são também em si e concebidos por si. Para marcar a simples distinção de razão entre os atributos e a substância, Spinoza se vale do termo ‘intelecto’ na definição do atributo. Não é admissível, portanto, submeter a existência dos atributos ao entendimento, mesmo que seja ele infinito. Todo e qualquer entendimento é um modo, tratando-se de algo que não se concebe por si, mas por outro (pela substância). Desta maneira, se a essência da substância fosse apenas aquilo que recai em um modo, os atributos deixariam de ser por si e seriam por outro, o entendimento.

A função do termo ‘entendimento’ é apenas marcar a distinção de razão entre substância e atributo³³, e não submeter a realidade objetiva dos atributos à ação do intelecto. Se tanto a substância quanto os atributos são em si e concebidos por si, a distinção entre ambos só pode ser de razão. Na própria Carta IX, Spinoza

³² *Ética*, Parte I, Proposição X, Escólio.

³³ Ver GUEROULT, Martial. *Spinoza: Dieu*, p. 48 e CHAUI, Marilena. A idéia de parte da natureza em Espinosa. In *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, n. 24, São Paulo: 1994, p. 99.

tenta desfazer qualquer dúvida a esse respeito, afirmando o seguinte: “Entendo por plano isso que reflete todos os raios luminosos sem alteração; entendo por branco a mesma coisa, sendo que o objeto se diz branco por um homem que olha para o plano”. Em suma, o branco é uma forma de expressão do plano, mas não deixa de ser o próprio plano³⁴. O branco existe? É certo que sim. Mas não é por possuir existência objetiva que ele deixa de ser plano. Trata-se, apenas, do plano expresso segundo uma forma específica. Do mesmo modo a substância e o atributo. O atributo tem realidade objetiva, mas é evidentemente uma expressão da substância³⁵. Ele a expressa de acordo com uma forma determinada.

Para encerrar a discussão acerca do dissenso entre objetivismo e subjetivismo³⁶, cabe ressaltar que o próprio texto da *Ética* ajuda a resolver a questão, se lido com cuidado. Na Definição IV da Parte I, Spinoza afirma que o entendimento “percebe” o atributo como constituinte da essência da substância³⁷. Mais adiante, ele determina o seguinte: “Digo conceito de preferência a percepção porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente a um objeto, enquanto que conceito parece exprimir uma ação da mente”³⁸. O uso do termo “perceber” termina por indicar não ser no intelecto que reside a realidade dos atributos, pois, se assim fosse, como subordiná-los a algo que apenas os percebe? Spinoza manifesta, mediante o termo “perceber”, que o entendimento apreende a coisa percebida tal como ela é, segundo sua natureza ou essência³⁹. E a coisa percebida (atributo) é e existe independente de exprimir-se no entendimento, na medida em que é e se concebe por si, e não por outro, o que é o caso do entendimento. Ainda há de se ressaltar que o entendimento só percebe as coisas verdadeiramente. Se Spinoza quisesse afirmar que os atributos são criações da

³⁴ Ver ALQUIÉ, Ferdinand. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. In *Leçons sur Spinoza*. Paris: Éditions de la Table Ronde, 2003. p. 86. Neste sentido, vale observar o trecho seguinte: “Quando tomo como referência a ordem geométrico-diotrópica, digo plano, mas digo branco se me refiro à experiência visual [...] branco é o ser do plano na relação com a vista [...] branco não é um aspecto de plano, nem menos real do que este. Suas ordens de referência é que são distintas. Em suma, a relação substância-atributo não é inteligível sob uma perspectiva predicativa, que era o princípio regulador das distinções para a tradição” (CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 689).

³⁵ Ver DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 23.

³⁶ É digno de nota que Negri refuta a tese subjetivista e a objetivista, evidenciando equívocos em ambas, cuja origem seria o fato de os atributos afirmarem um regime de emanção neoplatônica que, ao longo do texto, seria deixada de lado em favor da construção absoluta da imanência. Neste sentido, ver *A anomalia selvagem*, p. 91 à p. 98.

³⁷ No original, em latim, está assim exposta a questão: “*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*” (grifo nosso).

³⁸ *Ética*, Parte II, Definição II, Explicação.

³⁹ MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*: La première partie, p. 41.

mente humana, não utilizaria o termo entendimento, mas imaginação. É no âmbito da imaginação que se produzem idéias mutiladas que não exprimem com coerência e integridade aquilo que se afirma no real. O entendimento, por sua vez, percebe adequadamente as coisas. Este é mais um argumento que sustenta a tese objetivista. Em suma, apesar de uma leitura apressada dos textos spinozanos permitir que se funde um dissenso a respeito da posição de Spinoza acerca da natureza dos atributos, ao se conferir o devido cuidado na interpretação de sua obra, conclui-se que a corrente objetivista é a mais coerente⁴⁰.

E o que são efetivamente os atributos? Eles constituem a essência da substância. O termo “constituir” é fundamental para entender a posição dos atributos na substância. Eles não compõem a essência da substância, ou seja, não se trata de um agregado de partes que, somadas, estabelecem uma totalidade. Cada atributo, à sua maneira, exprime por si a essência da substância. “*Constitutio* significa contemporaneidade e identidade do agente e do ato, a ação expressiva do atributo está contida em sua ação constitutiva”⁴¹. Mediante essa noção é possível perceber a distinção existente entre atributos e propriedades no pensamento spinozano. As propriedades são impressas na substância, agregam-se a ela, sem constituírem-na. Trata-se de características adjetivas da substância, que nada dizem a respeito de sua ação constituinte. Os atributos, por sua vez, ao exprimirem a essência da substância, podem ser compreendidos como agentes constituintes da própria, definindo o seu movimento de autoconstituição. Eles expressam qualidades intrínsecas da substância, são formas formantes inerentes ao absolutamente infinito.

Em suma, os atributos são peça-chave na construção do pensamento spinozano. Por intermédio da redefinição desse conceito, Spinoza se permite fundar uma nova ontologia, na qual substância e atributos não mais carregam resíduos de transcendência, mas se inscrevem em uma inovação singular instaurada pelo pensamento spinozano, a fundação da imanência absoluta. No plano de absoluta imanência, todo e qualquer índice de transcendência é devorado pela força absolutamente infinita de constituição da totalidade do real.

⁴⁰ Uma exaustiva refutação do subjetivismo pode ser encontrada em GUEROULT, Martial. *Spinoza: Dieu*, p. 428 – p. 461. Ainda na defesa do objetivismo, ver ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. 3ª ed.. Paris: PUF, 1998. p. 108 – p. 112.

⁴¹ CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 842.

2.2. As propriedades da substância

Um dos aspectos da ontologia spinozana a ser investigado é o relativo às propriedades da substância. Uma dessas propriedades, a causa de si, já foi analisada. Tal abordagem antecipada se justifica pelos motivos expostos anteriormente, que envolvem a relevância da idéia de causa de si para instaurar o começo da reflexão spinozana. Neste tópico, pretende-se estabelecer o sentido de quatro propriedades, a indivisibilidade, a unicidade, a eternidade e a infinitude. As propriedades da necessidade e da liberdade, por sua vez, serão delineadas mais adiante, quando se desvendar como se expressa a potência de Deus e qual a relação entre tal expressão da potência e a ‘livre-necessidade’ da substância absolutamente infinita. Sem mais a acrescentar, é preciso adentrar a discussão sobre as propriedades que constituem o objeto atual do trabalho.

2.2.1. Indivisibilidade e unicidade

Spinoza consagra, em sua ontologia, distintas concepções sobre as propriedades da substância. A primeira delas se refere à idéia de indivisibilidade da substância. A indivisibilidade é uma propriedade que deriva de outra analisada acima: a causa de si. A idéia de indivisibilidade da substância se refere à de simplicidade.

A substância é simples na medida em que não é passível de se desdobrar em partes que a componham. Essa noção deve ser atribuída à própria causa de si, nos seguintes termos: se uma coisa é em si e por si é concebida, pois é causa de si própria, não é concebível que ela seja composta por partes nas quais se divide. Do contrário, caso se admitisse a divisibilidade em partes da substância, seria necessário afirmar que ela é composta por algo que é em outro (as partes da substância), isto é, na própria substância, e por outro. Não faz qualquer sentido atribuir aos modos, que **são** na substância, a qualidade de componentes da própria substância⁴². É exatamente nessa direção que se orienta a seguinte afirmação:

⁴² “Por modo entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outra coisa e se concebe também por essa outra coisa” (*Ética*, Parte I, Definição V). Caso a substância fosse divisível, seriam os modos que a comporiam, de maneira a se entender que a substância deveria ser concebida a partir de suas partes componentes, o que é incompatível com o próprio conceito de substância, na medida em que a substância se concebe por si mesma.

“quando toda a substância estivesse dividida em partes iguais, perderia a natureza de substância e deixaria de existir, o que é absurdo”⁴³. Nessa passagem põe-se em evidência que toda e qualquer divisão de uma substância resulta, necessariamente, da afirmação dos modos como partes componentes da substância. Ocorre que os modos não possuem a mesma natureza da substância, de maneira que a estrutura interna da substância passaria a depender daquilo que tem uma natureza distinta da sua, caso fosse a substância o resultado final da composição de modos. Isto é, a substância deixaria de existir por si, pois os modos não existem por si⁴⁴. Vale lembrar que a substância, como exposto acima, no que concerne aos atributos, é constituída por eles, e não composta. Não é por acaso que Spinoza afirma que a essência da substância é constituída – e não composta – pelos atributos. Toda composição pressupõe partes finitas que, agregadas, compõem uma nova coisa. Já os atributos são infinitos, do mesmo modo que Deus (a substância absolutamente infinita), o que torna admissível considerar que eles constituem a essência da substância, até porque exprimem, segundo o seu gênero, a natureza da própria substância absolutamente infinita.

O argumento que sustenta a conexão entre infinitude e indivisibilidade também é exposto por Spinoza. Segundo o filósofo, “a natureza da substância não pode ser concebida senão como infinita, e por “parte da substância” não pode entender-se outra coisa que não seja “substância finita”, o que implica manifesta contradição”⁴⁵. Tudo aquilo que é considerado como “parte” de algo é já definido mediante uma determinação extrínseca à sua própria natureza. Essa coisa é “em” uma outra coisa e, por conseqüência, passa a ser determinada por essa outra coisa. Na medida em que toda determinação externa implica finitude, pois se refere à limitação do determinado pelo determinante, não faria qualquer sentido que o infinito fosse composto por partes finitas. Uma afirmação dessa natureza significaria conceber que o infinito não é considerado por sua própria natureza, isto é, por si, mas resulta do agregado indefinido de partes finitas. O infinito seria resultado da soma de partes finitas, o que retiraria a infinitude do infinito, pois ele

⁴³ *Ética*, Parte I, Proposição XIII, Demonstração.

⁴⁴ Gueroult afirma que qualquer divisão é modal, pois se fosse ontológica, resultaria na afirmação de distintas substâncias, o que é refutado por Spinoza na Parte I da *Ética* (Proposição VI – “Uma substância não pode ser produzida por outra substância” – e Proposição XII – “Não pode conceber-se, verdadeiramente, qualquer atributo da substância do qual resulte que a substância pode ser dividida”). Para analisar os argumentos do autor ver *Spinoza*: Dieu, p. 212/213.

⁴⁵ *Ética*, Parte I, Proposição XIII, Escólio.

seria determinado extrinsecamente por suas partes componentes, tornando-se finito a partir do momento em que é determinado por suas partes. Em suma, o fracionamento da substância levaria à perversão do sentido original da própria substância. As suas partes deveriam ser consideradas substâncias finitas⁴⁶, que residiriam em uma substância infinita. No entanto, uma substância que seja em outra substância contradiz a própria definição de substância, que, em Spinoza, é unívoca e taxativa: a substância é o que existe em si e por si só é concebido. Uma substância finita que fosse parte de uma infinita subverteria o sentido original do termo, o que é inadmissível no sistema spinozano.

No que se refere à indivisibilidade, ainda é necessário analisar o momento em que Spinoza dirige o seu raciocínio contra o cartesianismo. Segundo Spinoza, “nenhuma substância e, por conseguinte, nenhuma substância corpórea, enquanto substância, é divisível”⁴⁷. Essa afirmação envolve uma refutação à tese cartesiana da divisibilidade da substância corporal. Para Descartes, “ao corpo referem-se a grandeza, ou a extensão em comprimento, largura e altura, a figura, o movimento, a localização das partes e a disposição para serem divididas, e ainda outras propriedades”⁴⁸. Ou seja, a substância extensa (o corpo) pode ser dividida em partes, segundo Descartes, o que Spinoza rejeita explicitamente no trecho acima indicado. A Extensão (substância corpórea), na medida em que é atributo de Deus, não pode ser objeto de divisão, tendo em vista que ela constitui, ao lado dos demais atributos, a natureza de Deus. Se fosse considerada a Extensão divisível, seria necessário afirmar sua finitude, o que é absurdo em razão de todos os argumentos anteriormente expostos. Descartes entende que a Extensão é divisível em partes, na medida em que os corpos são mensuráveis e compõem a própria Extensão, pois são partes da mesma. Pela compreensão cartesiana é afirmado tudo o que Spinoza rejeita. Insere-se a divisibilidade na Extensão, imaginando-se que ela é composta por seus próprios modos. Ocorre que considerar as “partes” da Extensão (os modos da Extensão) substâncias equivale a conferir-lhes a potência de existir por si, sem qualquer relação com as demais partes, o que é inconcebível. Na natureza percebe-se exatamente o inverso. Os corpos dependem uns dos outros

⁴⁶ “Si elle pouvait être partagée, ses parties seraient des substances finies, qui se limiteraient les unes les autres, ce qui est contradictoire à l’hypothèse” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza* : La première partie, p. 118).

⁴⁷ *Ética*, Parte I, Proposição XIII, Corolário.

⁴⁸ *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, § 48.

para perseverarem na existência. Eles são obrigados a convir em certos aspectos entre si a fim de não se dissolver a sua existência⁴⁹.

A recusa da divisibilidade da Extensão estabelece uma torção na tradição filosófica da época de Spinoza que é ainda mais perceptível quando se leva em consideração a consequência de tal recusa. Se a Extensão for considerada divisível, necessariamente Deus é incorpóreo. É exatamente essa a concepção que Spinoza expõe em sua obra *Princípios da Filosofia de Descartes*⁵⁰. Ao comentar as principais teses cartesianas, Spinoza admite que, segundo o raciocínio de tal filósofo, é necessário afirmar a incorporeidade de Deus. Caso Deus fosse corpóreo, ele seria divisível em partes e, por consequência, finito. Tendo em vista ser Deus infinitamente perfeito, é inadmissível inserir a limitação e, por consequência, a finitude no conceito de Deus. Quando Spinoza repropõe a questão da divisibilidade da Extensão, refutando-a, termina por afirmar que Deus também é extenso. Rejeita-se, por consequência, qualquer criacionismo divino relativo aos corpos, pois as substâncias extensas não são criadas por uma causa transcendente. Trata-se de expressões de um dos constituintes da essência da substância absolutamente infinita: o atributo Extensão. Spinoza afirma ontologicamente o materialismo. Deus é também matéria, ou seja, Extensão. Não há qualquer diferença ontológica (real) entre a substância corpórea, a Extensão, e a substância absolutamente infinita, Deus⁵¹.

Esta questão é exposta ainda mais nitidamente no Escólio da Proposição XV da Parte I da *Ética*. Os argumentos apresentados nesse trecho do texto se voltam para a afirmação de que a Extensão pertence à natureza de Deus. Spinoza evidencia de que modo a formação de uma imagem antropomórfica de Deus determina uma má compreensão de sua natureza, afinal a analogia entre Deus e o homem – sua imagem e semelhança – não é o método mais indicado para a intelecção do conceito de Deus. Segundo Spinoza, “há quem imagine que Deus, tal qual o homem, é composto de corpo e de alma e sujeito a paixões, mas das demonstrações precedentes resulta o quanto tais pessoas estão longe do verdadeiro

⁴⁹ GUEROULT, Martial. *Spinoza: Dieu*, p. 215.

⁵⁰ Ver *Princípios da Filosofia de Descartes*, Proposição XVI e Demonstração.

⁵¹ “É justamente porque a distinção real distingue duas coisas, que não podemos invocá-la para interpretar os exemplos espinosanos, uma vez que Israel/Jacob e plano/branco são exatamente a mesma coisa. Ou seja, entre os atributos a distinção é real, mas não é real a distinção entre cada um deles e a substância” (CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 688).

conhecimento de Deus”⁵². Spinoza entende que tal tipo de abordagem do conceito de Deus opera no registro da comparação, valendo-se, portanto, da analogia, que é um método atrelado ao conhecimento imaginativo, inadequado. Em seguida, ele afirma que seu raciocínio visa a desqualificar a posição de conhecimento adequado de outra vertente teórica, cuja principal orientação é a de negar que a Extensão pertença à natureza divina. Essa posição se sustenta mediante a afirmação da divisibilidade da Extensão. Sendo a Extensão divisível, o que se comprovaria pela experiência, não poderia ela fazer parte da natureza de Deus, por dois motivos. Primeiro, porque a divisibilidade implica finitude. O infinito não pode ser dividido, do contrário ele seria composto por partes finitas, o que negaria a sua natureza infinita, ou por partes infinitas, o que é absurdo. Segundo, a divisibilidade da Extensão negaria a suma perfeição de Deus, na medida em que aquilo que se divide necessariamente vem a padecer, pois tudo o que pode ser dividido em partes sofre intervenção externa que realiza a divisão. Spinoza refuta esses argumentos, sustentando com veemência a indivisibilidade da Extensão.

O seu eixo argumentativo se inicia pela demonstração de que, caso se conceba a divisibilidade da Extensão, deve ser afirmada a idéia de vácuo. Isto é, se a substância corpórea fosse divisível e suas partes realmente distintas, “por que razão não poderia ser destruída uma parte, persistindo as outras, como antes, ligadas entre si? E por que razão devem todas elas acomodar-se de forma que não haja vazio?”⁵³. Na medida em que as coisas que se distinguem realmente entre si não dependem das demais para existir, as partes da Extensão seriam dotadas de autonomia e não se relacionariam por um regime de necessidade. Outra viga que sustenta a divisibilidade é a idéia de quantidade. Quando se entende a quantidade numericamente, isto é, segundo a imaginação, tende-se a afirmar a divisão das coisas, atribuindo-se medidas às mesmas, realizando-se a mesma operação, no que se refere à Extensão. Do contrário, ao se conceber adequadamente a Extensão, “achá-la-emos infinita, única e indivisível”⁵⁴.

⁵² *Ética*, Parte I, Proposição XV, Escólio. O original em latim é o seguinte: “*Sunt, qui Deum instar hominis corpore & mente constantem, atque passionibus obnoxium fingunt; sed, quàm longè hì à verâ Dei cognitione aberrant, satis ex jam demonstratis constat*”.

⁵³ *Ética*, Parte I, Proposição XV, Escólio.

⁵⁴ *Ética*, Parte I, Proposição XV, Escólio.

Os argumentos em favor da indivisibilidade da Extensão e da conseqüente afirmação de que a Extensão também constitui a natureza de Deus se encerram com uma definitiva determinação de que Deus também é matéria:

Mesmo que assim não fosse, desconheço a razão pela qual a matéria seria indigna da natureza divina, visto não poder haver fora de Deus substância alguma pela qual em razão da qual ele padecesse (...) Pelo que não se pode dizer de maneira alguma que Deus padece de outra coisa ou que a substância extensa é indigna da natureza divina, ainda que se suponha divisível, contanto que se conceda que ela é eterna e infinita⁵⁵.

Spinoza vai além da indivisibilidade. Ele afirma a unicidade da substância infinitamente infinita. Assim, “existe uma única substância e ela é absolutamente infinita”⁵⁶. Nesse aspecto, percebe-se dissenso inconciliável entre Spinoza e a tradição. Representando a tradição filosófica a que se opõe Spinoza, Descartes afirma a tese da pluralidade substancial, entendendo existirem dois tipos de substância: a substância não-criada e as substâncias criadas⁵⁷. Esse tipo de percepção resulta da idéia de que a substância seria sujeito de inerência de predicados, o que é refutado desde logo por Spinoza. A substância não é algo a que se atribuem predicados, mas sim o que existe por si e em si. Existir por si remete à idéia de causa de si. E se algo é causa de si, não pode ser determinado por nada, a não ser por si próprio. Desta maneira, não existe nada além da substância. Tudo é nela. Todavia, é preciso evitar que a idéia de uma única substância aponte para compreensões equivocadas, que associem a unicidade a uma noção numérica da questão. Deus não é uma substância única em sua espécie⁵⁸. Na verdade, a idéia de unicidade substancial se refere ao fato de Spinoza tomar a imanência em seu sentido absoluto, sem aceitar qualquer registro

⁵⁵ *Ética*, Parte I, Proposição XV, Escólio.

⁵⁶ *Ética*, Parte I, Proposição XIV, Corolário I.

⁵⁷ Ver DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, § 51 e § 52. No § 51 faz-se referência à substância não-criada, nos seguintes termos: “Quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir (mas pode haver obscuridade no que toca à explicação da expressão só tem necessidade de si própria). Falando com propriedade, só Deus é assim e não há nenhuma coisa criada que por um só momento possa existir sem ser apoiada e conservada pelo seu poder”. Já no § 52 inscreve-se a referência às substâncias criadas: “A noção que assim temos da substância criada refere-se a todas da mesma maneira, isto é, tanto às que são imateriais como às corpóreas, porque para compreender as substâncias basta verificar que podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada”.

⁵⁸ Segundo Macherey, “si Spinoza est “monothéiste”, c’est sous la condition que la conception de l’unicité divine soit complètement repensée, dans une perspective théorique qui interdit de comprendre “un” comme “un seul”, au sens de l’existence d’un individu unique dans son espèce” (*Introduction à l’Éthique de Spinoza* : La première partie, p. 120).

de transcendência que pudesse indicar dois registros distintos da realidade (um da substância não-criada e o outro das substâncias criadas).

A concepção não-numérica de unicidade é explicitamente afirmada na Carta L a Jarig Jelles. Nesse documento, o autor indica de forma bastante clara em que medida sua concepção de unicidade não pode ser traduzida em termos de um indivíduo único de uma certa espécie. Quando se compreende a idéia de unidade mediante o regime de “gênero-espécie”, associa-se tal idéia a uma determinação numérica. O exemplo de Spinoza, apresentado em tal Carta, é o seguinte: “quem tem nas mãos um sestércio ou um imperial não pensa no número dois, a não ser que coloque o sestércio e o imperial sob a mesma denominação, isto é, a de moeda. Só então poderá dizer que tem duas moedas, porque o sestércio e o imperial estarão indicados por esse nome. Portanto, coisa alguma pode ser chamada de uma ou única, a não ser depois que se tenha concebido alguma outra que concorde com ela”. Em suma, é preciso formar uma idéia universal (moeda) para que se atribua um número determinado ao que se insere em tal idéia universal. Isso não ocorre com a substância. Não é possível pensar a substância a partir de uma idéia universal, pois sua essência remete à própria substância. Além disso, submeter a substância a um universal seria contraditório com a própria afirmação de que o conceito de substância não carece de nenhum outro conceito para ser formado⁵⁹. Ou seja, ao dizer que a substância é única, Spinoza determina o sentido absoluto do plano de imanência por ele construído. Deus absorve em si qualquer substância⁶⁰, pois nada é fora de Deus. O real sentido da unicidade é o da imanência absoluta⁶¹, e não o de um único indivíduo de determinada espécie.

Tal posição de Spinoza repele da ontologia a imagem do negativo. Quando se afirma que Deus é único por ser em si e por si, não havendo qualquer possibilidade de se conceber uma idéia universal da essência de Deus, refuta-se qualquer negatividade ontológica. A negatividade pressupõe uma certa compreensão de universalidade. Por exemplo, a idéia de falta, expressão típica do negativo, envolve um regime de degradação de um universal. A exposição cartesiana acerca da falta é bastante clara. A falta se inscreve na substância finita,

⁵⁹ Ver *Ética*, Parte I, Definição III.

⁶⁰ GUEROULT, Martial. Spinoza: Dieu, p. 222.

⁶¹ Não parece ser esta a opinião de Ferdinand Alquié, para quem a idéia de unidade de Deus implica um certo registro de transcendência. Neste sentido, ver *Le rationalisme de Spinoza*, p. 159 à p. 162.

pois ela possui menos realidade do que a substância infinita. Segundo Descartes, “como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, ou seja, que me falta algo e que não sou totalmente perfeito, se não tivesse em mim idéia alguma de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as necessidades da minha natureza?”⁶². Descartes, ao julgar a existência de diversas substâncias, compreende a substância não-criada (Deus) como um universal que contém todas as perfeições em grau infinito. Já as substâncias criadas possuem tais perfeições de modo limitado, tendo em vista a sua finitude. Falta perfeição ao que é finito, quando este é comparado com o infinito.

Percebe-se, desta maneira, que, ao conceber Deus como substância análoga às substâncias finitas, Descartes termina por comparar as perfeições das últimas com as da primeira (Deus). A analogia conduz à falta e ao número. Só há número se houver analogia. E toda abordagem analógica opera com universais. Se, em relação ao universal, não se encontra algo na espécie que esteja presente no universal, insere-se o negativo na ontologia. Falta alguma coisa à essência do finito, segundo Descartes, porque a essência da substância finita é pensada por analogia à da substância infinita.

É exatamente a comparação de essências que Spinoza rejeita desde sempre. Toda essência é singular. E singularidades só podem ser assim entendidas se não forem passíveis de comparação. As comparações e as matrizes que servem de fundamento para tais operações do intelecto (os universais) só podem se referir à existência, jamais à essência das coisas. Por isso Spinoza entende que “uma coisa não pode ser dita uma ou única com respeito à essência, mas somente com respeito à existência: com efeito, só concebemos as coisas sob o número depois de havê-las reunido num gênero comum”⁶³. Na medida em que a essência da substância envolve a sua existência, não pode haver outra substância e, por conseqüência, não subsiste negatividade ontológica substancial. O negativo é uma idéia que deriva da existência, jamais das essências. Spinoza é o “anti-Hegel” (ou seria Hegel o “anti-Spinoza”?)⁶⁴. Por isso não há dialética no pensamento de

⁶² *Meditações Metafísicas*, Terceira Meditação.

⁶³ Carta L a Jarig Jelles.

⁶⁴ A filosofia de Spinoza não admite a negatividade ontológica. Trata-se de uma filosofia da afirmação pura (ver DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 53). Já Hegel, para fundar sua dialética, necessita do negativo. Inclusive chega ele a propor uma interpretação do pensamento spinozano na qual o negativo estaria presente, mesmo que de forma ainda incompleta, pois faltaria no sistema de Spinoza o conceito de ‘negação da negação’ (ver MACHEREY, Pierre.

Spinoza, que consagra o método sintético como mecanismo adequado de compreensão do real.

Em suma, ao se retirar qualquer caráter numérico da unicidade, Spinoza altera todo o rumo da filosofia. Recusa a pluralidade de substâncias, expulsa o negativo do plano das essências e reduz a idéia de “mal” e de “falta” a simples modos de pensar tomados na existência invariavelmente a partir de analogias entre as coisas. A afirmação da unicidade em seu sentido de absoluta imanência termina por direcionar o pensamento filosófico a uma outra ontologia, despida de um sem-número de elementos oriundos da atribuição de sentido ontológico à negatividade.

2.2.2. Eternidade e infinitude

Duas propriedades da substância absolutamente infinita (a eternidade e a infinitude) derivam de uma outra já anteriormente analisada, a causa de si. Ser eterno e ser infinito, no que se refere à substância, são qualidades cuja origem é a mesma. O conceito de causa de si necessariamente determina a eternidade e a infinitude. Em primeiro lugar, aquilo que é causa de si é por necessidade eterno⁶⁵. Não é admissível pensar sob o ponto de vista da duração algo a que não se pode atribuir início e tampouco fim. A substância não dura, ela envolve um permanente acontecer, uma imediatidade absoluta cujo referencial único é ela própria. Aquilo que é causa de si só tem o si mesmo por referencial, de modo que estabelecer sua duração é absolutamente impossível. Toda duração pressupõe parâmetros que não se inscrevem naquilo a que se atribui uma certa duração. Isto porque as coisas que podem ser pensadas sob a perspectiva da duração são efeitos de algo que lhes é externo, apesar de serem e de existirem naquilo de que são efeitos (a substância)⁶⁶.

Hegel ou Spinoza. Paris: La Découverte, 1990. p. 151). Hegel tenta encontrar no pensamento spinozano uma suposta ausência de conceitos que seriam por ele formulados, de modo a se estabelecer adequadamente a dialética. Entretanto, ao operar segundo essa orientação, termina por subverter o próprio sentido da filosofia de Spinoza. Tal subversão leva a crer ser Hegel o ‘anti-Spinoza’ ou ainda ser Spinoza o ‘anti-Hegel’. Não o fosse, Hegel não se preocuparia tanto em sepultar o fato de que, para a filosofia de Spinoza, o negativo não possui qualquer fundamento ontológico.

⁶⁵ A afirmação explícita da eternidade está no seguinte trecho: “Deus ou, por outras palavras, todos os atributos de Deus são eternos” (*Ética*, Parte I, Proposição XIX).

⁶⁶ Spinoza põe em evidência a noção de que a eternidade não pode ser concebida por intermédio da duração, mesmo em se considerando a duração sem início nem fim, no seguinte trecho: “Pois que tal existência se concebe, assim, como a essência da coisa, como verdade eterna, daí resulta que

Toda duração é, portanto, relativa a algo. Não é isso o que ocorre com o absoluto, isto é, com a substância. Nada há além da substância, de modo que não há como pensar sua inexistência. Assim, “a existência da substância só pode ser explicada pela eternidade, isto é, como fruição infinita do existir ou como fruição infinita do ser”⁶⁷. A identidade entre essência e existência na substância determina a sua eternidade. Por esse motivo se conclui que “a eternidade pertence à natureza da substância”⁶⁸. O modo de existir de Deus só pode ser concebido sob o ponto de vista da eternidade. Na medida em que a essência e a existência não se dissociam, subsistindo um regime de envolvimento da existência pela essência, define-se a eternidade como propriedade de Deus. Em suma, a eternidade não deve ser concebida na forma de duração sem fim, mas essencialmente como propriedade inscrita na própria essência da substância, tendo em vista sua existência ser por ela envolvida.

A infinitude também é uma propriedade que se desdobra a partir da afirmação da causa de si, quando concebida em relação à substância. Entretanto, Spinoza desenvolve de duas maneiras distintas a idéia de infinito. Para melhor compreender a questão do infinito em Spinoza e sua relação com a substância, é necessário atravessar as distintas formas de se conceber o infinito em sua filosofia.

2.2.2.1. Spinoza e os infinitos

O século XVII pode ser considerado o século do infinito. Tal questão era um dos principais pontos de discussão daquele período⁶⁹. Por consequência,

não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração sem começo nem fim” (*Ética*, Parte I, Definição VIII, Explicação).

⁶⁷ Carta XII a Lodewijik Meijer.

⁶⁸ *Ética*, Parte I, Proposição XIX, Demonstração.

⁶⁹ “O problema do Infinito engaja todos os saberes da época clássica, sendo de especial importância na vinculação entre matemática e metafísica [...] Desde que Copérnico propôs um sistema onde a terra natal do homem não era mais a medida e a referência do Mundo, o lugar de onde era preciso ver o Cosmos tornou-se problemático. Para além da cosmologia, uma questão como essa envolvia uma revolução na mentalidade: se o Universo é infinito, como pensar, diante do espetáculo de um mundo aberto e sem limite no tempo e no espaço, de um mundo privado de centro e de sentido, onde o destino é errância e o homem um viajante extraviado que perdeu para sempre seu lugar e sua casa? Ao mundo grego das odisséias circulares, o século XVII vê se opor o universo de extravios sem trégua nem repouso. Diante de um universo infinito, o pensamento parece sofrer vertigens. Daí o assombro metafísico que atravessa alguns pensadores do período e a busca de um ponto de apoio onde possa ser ancorado o conhecimento” (ROCHA. Maurício).

Spinoza adentra o debate acerca do infinito, propondo ser a substância necessariamente infinita. Ocorre que a concepção spinozana de infinito se distingue das demais de sua época. Em que sentido é original o infinito spinozano? Antes de explicitar tal originalidade, faz-se necessário tecer alguns comentários sobre aquilo que se afirmava no XVII sobre o infinito.

É comum compreender o infinito a partir das coisas finitas, o que leva à formulação de um conceito negativo do infinito. Conceber negativamente o infinito significa determiná-lo a partir de sua não-limitação. Ou seja, o infinito o é na medida em que não possui quaisquer limites. Descartes, por exemplo, externaliza esse tipo de definição do infinito. Na verdade, Descartes apresenta duas noções, a de indefinido e a de infinito. O indefinido é aquilo a respeito do qual não conseguimos, através dos sentidos, vislumbrar limites. “Ao vermos coisas nas quais alguns dos nossos sentidos não notam limites, por essa razão não teremos a certeza de que sejam infinitas, e então devemos considerá-las apenas indefinidas. Assim, como só podemos imaginar uma extensão tão grande se ao mesmo tempo concebemos que possa haver outra ainda maior, diremos que a extensão das coisas possíveis é indefinida”⁷⁰. Fica visível que o indefinido só pode ser percebido na qualidade de infinito pela imaginação. O infinito envolve outro tipo de não-limitação. Se Deus é infinitamente perfeito, é no âmbito da perfeição divina que se situa o conceito cartesiano de infinito. Não é pela mera negação do finito que se entende o infinito, mas pela sua suma perfeição. A posição cartesiana reserva apenas a Deus o nome de infinito, tendo em vista que não é possível reconhecer limites às suas perfeições e tampouco há dúvidas de que possa haver quaisquer limites⁷¹. Entretanto, a percepção cartesiana de infinito ainda é quantitativa. O ser sumamente perfeito é aquele que detém certas qualidades em grau infinito, como a vontade livre e o entendimento. A suma perfeição é o que qualifica a infinitude divina, segundo Descartes⁷². E tal

Spinoza, a razão e a filosofia. Tese de Doutorado em Filosofia. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1998. p. 171).

⁷⁰ DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, § 26.

⁷¹ DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, § 27.

⁷² A passagem seguinte indica exatamente a tendência cartesiana de associar o infinito à perfeição elevada ao infinito grau: “Resta apenas a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande que não concebo absolutamente a idéia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de maneira que é especialmente ela que me faz conhecer que eu possuo a imagem e a semelhança de Deus. Porque, embora seja incomparavelmente maior em Deus do que em mim, quer devido ao conhecimento e ao poder, que, aí se encontrando juntos, a tornam mais sólida e mais eficaz, quer devido ao objeto, na medida em que a vontade se dirige e se estende infinitamente para mais coisas, ela não me

interpretação da idéia de infinito é determinada por analogia ao finito, de maneira a ser considerado infinito o que supera incomensuravelmente as perfeições finitas, tornando-se impossível conceber qualquer imperfeição na substância infinita.

Descartes não consegue se afastar da imagem do finito para entender o infinito. Desta maneira, somente pela analogia⁷³ se permite traçar a sua percepção do infinito. Permanece o infinito concebido a partir do finito e mediante a idéia de não-limitação. É a ausência de limites (ou de imperfeições) que marca o infinitamente perfeito. O infinito ainda deriva de uma graduação. Mesmo que seja uma graduação de qualidades, não se distancia do regime comparativo, cuja lógica é a da quantidade. Introduzir a analogia para demarcar a diferença entre o finito e o infinito equivale a quantificar essa diferença. Por esse motivo, Descartes afirma que é impossível ter uma completa compreensão das perfeições de Deus⁷⁴, na medida em que é inconcebível para um ser finito apreender por seu intelecto finito aquilo que é infinito. O finito pode conceber a existência do infinitamente perfeito de modo claro e distinto, apesar de não poder compreender com exatidão a sua natureza infinitamente perfeita.

Não é em termos analógicos ou quantitativos que Spinoza concebe o conceito de infinito. Ao invés de se deixar levar pela tentação da negatividade, outra é a postura spinozana, segundo a qual o infinito é engendrado por si mesmo, sem nenhuma referência ao finito. Spinoza formula o conceito de infinito atual e positivo. A chave para a compreensão da perspectiva spinozana sobre o infinito se encontra na Carta XII, endereçada a Lodewijk Meijer, cujo tema é exatamente o infinito.

Na citada correspondência, Spinoza expõe aquilo que compreende sobre o infinito. Sua análise se desenvolve visando a distinguir dois diferentes tipos de infinito. Para Spinoza, é crucial estabelecer a diferença entre aquilo que é infinito por sua essência e o que é infinito por sua causa. Para tanto, é necessário perceber que o problema do infinito pode ser enfrentado de dois modos: ou pela

parece maior se eu a considero formal e precisamente nela mesma” (DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*, Quarta Meditação).

⁷³ Vale ressaltar que Descartes determina apenas um regime de analogia entre Deus e o homem. É o que afirma Alexandre Koyré no trecho seguinte: “Não existe nenhuma analogia entre Deus e o mundo; não há qualquer *images* ou *vestigia Dei in mundo*; a única exceção é nossa alma, ou seja, um espírito puro, um ser, uma substância em que toda essência consiste em pensamento” (*in Do mundo fechado ao universo infinito*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 100).

⁷⁴ DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, § 19.

imaginação, ou pelo entendimento⁷⁵. Ao abordar o tema do infinito, Spinoza evita incidir no erro de tomar a imagem que se faz do infinito por sua idéia adequada, erro este tão comum à tradição filosófica de seu tempo. Como a operação proposta por Spinoza se realiza é o que se demonstra a seguir.

O primeiro tipo de infinito que Spinoza apresenta é o infinito por natureza. Neste caso, o infinito deriva da própria essência da coisa, pertencendo à sua própria natureza. Apenas a substância assim o é, na medida em que ela é causa de si. Se a essência da substância envolve a sua própria existência, por necessidade ela é infinita, pois não existe qualquer determinação externa que limite a atividade da substância. É necessário vislumbrar a ausência de determinação externa à substância para que se compreenda o infinito por natureza.

Spinoza concebe que toda determinação é uma negação, isto é, toda determinação envolve uma limitação do que é determinado. Como então pensar o infinito sem supor qualquer determinação? O infinito é algo que vem do nada, sem qualquer regime causal de produção? É certo que não. É infinito por essência aquilo cuja essência envolve a existência. A causa de si é necessariamente infinita, pois o que é causa de si por nada é limitado e a determinação de sua existência está contida em sua própria natureza. Essa percepção permite a Spinoza traçar um conceito positivo de infinito, de modo que o infinito não aparece na forma do ilimitado em seu sistema. O infinito envolve um conceito positivo inscrito em sua essência.

É necessário retornar à definição de substância proposta por Spinoza. A substância é aquilo que existe em si e por si mesmo é concebido, ou seja, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de nenhuma outra coisa para se afirmar no intelecto⁷⁶. Por essa definição é possível entender como se concebe o infinito sem que sequer se mencione a idéia de finitude. Diferente da tradição que pensa o infinito em oposição ao finito ou a partir do finito, de modo que o infinito seria a extensão incomensurável do que é finito, Spinoza constrói a idéia de infinito por natureza sem necessitar de qualquer outro recurso conceitual para tanto. O infinito por natureza o é em razão de consistir em causa de si mesmo, o que leva a concluir que o seu conceito só pode ser estabelecido a partir dele próprio. E, exatamente por este motivo, o infinito em razão de sua essência não possui

⁷⁵ Ver Carta XII a Lodewijk Meijer.

⁷⁶ *Ética*, Parte I, Definição III.

limites. A ausência de limites é, na verdade, algo que se extrai do conceito de infinito por natureza, e não algo que constitui a própria idéia de infinito. Há de se ressaltar que a afirmação do conceito de infinito é paralela à constituição do pensamento calcado na imanência absoluta. Pensar o infinito a partir de si próprio é possível em razão da exclusão de qualquer regime de analogia, essencial para a construção das transcendências. O que é efetivamente a imanência, senão “o mais íntimo no pensamento, e todavia o fora absoluto. Um fora mais longínquo que todo mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo mundo interior”?⁷⁷ É exatamente em razão de se considerar a possibilidade de uma totalidade aberta, que se expande sem sair de si mesma e que produz em si mesma, deixando de lado qualquer negativo ou transcendência, que se constitui o conceito de infinito por natureza⁷⁸. Deste modo, o infinito se concebe sem qualquer vínculo com o negativo. Ao se pensar o conceito de infinito positivamente, pressupõe-se por necessidade lógica a idéia de causa de si e, por consequência, à de substância. Todos os negativos mediante os quais se tentava apreender o infinito pelo entendimento (ilimitado, sem começo, sem fim) são descartáveis ao se traduzir positivamente o conceito de infinito. O infinito por natureza é pleno e atual. O seu conceito deriva de sua própria natureza, e não necessita de nada mais para se afirmar. No entanto, Spinoza ainda aborda outro tipo de infinito. É preciso analisá-lo.

O segundo tipo de infinito proposto por Spinoza é o infinito pela causa⁷⁹. Tal espécie de infinito não mais concerne ao conceito de substância, mas ao conceito de modo, afinal os modos são efeitos da substância, e não são causa de si. Alguém poderia levantar a seguinte objeção: mas a substância também é infinita pela causa, na medida em que ela é causa de si. Sem sombra de dúvida, sob essa perspectiva a substância também pode ser considerada infinita pela causa. Mas não parece ser isto o que Spinoza quer dizer com o termo “infinito

⁷⁷ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Ed. 34, 1997. p. 78.

⁷⁸ Parece ser esta a opinião de Laurent Bove no trecho seguinte: “Penser la causalité immanente de la substance, cause de toutes choses au même sens où elle est cause de soi, comme une structure génétique ouverte et absolument illimitée, c’est déterminer l’originalité de l’unité réelle de la substance spinoziste dans sa différence avec la problématique de l’Ordre” (*La stratégie du conatus* : Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris : Vrin, 1996. p. 156). Pelo que se deduz do texto, a causalidade imanente da substância determina sua estrutura genética aberta e absolutamente ilimitada, isto é, infinita.

⁷⁹ Ver Carta XII a Lodewijk Meijer.

pela causa”. Ser causa de si é algo que se deduz da própria natureza da substância, de modo que Spinoza considera Deus infinito em razão de sua própria essência. Ao traçar a distinção entre infinito por natureza e infinito pela causa, Spinoza pretende explicitar o seguinte: há um certo tipo de infinito que está inscrito na própria definição da essência do que é infinito, enquanto a outra espécie de infinito se afirma em função de sua causa produtora, causa esta que não se inscreve em sua própria natureza. De que maneira se concebe a infinitude em relação aos modos?

Se a essência do modo não envolve a sua existência, o infinito “modal” não pode ser pensado nos mesmos termos da propriedade substancial de mesmo nome. Da mesma maneira que a substância existe em si e os modos em outro, a substância é infinita por si, enquanto os modos por outro (a substância). Se os modos são causados pela substância e a causa se exprime nos seus efeitos, de alguma maneira o infinito se inscreve nos modos. O problema fundamental consiste em conceber de que forma isto ocorre. Uma questão essencial acerca da infinitude dos modos finitos, que se põe em evidência, é a absoluta impossibilidade de se imaginar qualquer tipo de existência sem fim que lhes seja atribuída. Os modos finitos não duram para sempre, de maneira a serem considerados, pela imaginação, necessariamente circunscritos a um período de tempo. Confunde-se a infinitude com duração sem fim, o que não é a proposta de Spinoza. Uma duração que ultrapasse qualquer medida temporal não é o que Spinoza considera infinito pela causa. Na verdade, essa espécie de infinito é marcada por uma tendência em durar para todo o sempre. É através da tendência em durar indefinidamente que Spinoza constrói o conceito de infinito pela causa, e não mediante a duração sem fim. Não se trata de uma imagem, mas de um conceito de infinito.

Spinoza não concebe o infinito “modal” tendo em vista a existência dos modos. Não é porque a existência de um modo não se afirma para sempre que não se pode identificar a presença, em tal modo, de algo infinito. Esse algo é o esforço pelo qual um modo persevera no seu ser. Segundo Spinoza, a essência de cada modo é o seu esforço em perseverar em seu ser⁸⁰. Tal esforço, também conhecido como *conatus*, é caracterizado por uma potência de afirmação que não encontra

⁸⁰ *Ética*, Parte III, Proposição VII (“O esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar em seu ser não é senão a essência atual dessa coisa”).

em si mesma qualquer limitação. Na essência de cada modo só há afirmação do próprio modo, não existindo nessa ordem da realidade coisa alguma que implique a destruição do modo. Por esse motivo, “o esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas um tempo indefinido”⁸¹. O que se quer dizer com uma afirmação dessa natureza? As essências dos modos são expressões da infinita potência de Deus e, nessa perspectiva, são infinitas (em razão de sua causa). Desta maneira, não podem conter em sua definição nada que as negue, isto é, que implique a destruição dos modos dos quais são essências. Por conseqüência, em razão apenas do esforço em perseverar no ser, todo modo duraria para sempre. A destruição de um modo é resultado de um encontro com algo que negue a sua permanência na existência, e não de algum tipo de limite inscrito na própria essência de tal modo⁸². No plano das essências só há afirmação plena do esforço em perseverar no ser de cada modo. A negação de tais esforços singulares deriva de acidentes ou encontros que ocorrem fora das essências, isto é, que não estão inscritos na própria definição de tais essências singulares. Os limites são, portanto, externos ao esforço em perseverar no ser que cada modo realiza. A diferença entre este tipo de infinito e o infinito pela essência reside no fato de que aquilo cuja infinitude deriva de sua natureza exclui absolutamente qualquer limite, enquanto o que é infinito em razão de sua causa não possui limites em seu esforço em perseverar no ser, apesar de sempre correr o risco (que inevitavelmente um dia se concretiza) de encontrar-se com algo que dê cabo a esse esforço.

Spinoza exclui o negativo não só da definição da substância, mas também da essência dos modos. Assim, foi possível que ele elaborasse um conceito original de infinito, o infinito pela causa. Nesse caso específico, Spinoza se aproxima do conceito cartesiano de indefinido⁸³, apesar de existir uma diferença crucial entre ambos. Enquanto para Descartes o indefinido o é em razão da nossa incapacidade de identificar se o que se considera indefinido possui ou não possui limites, para Spinoza o indefinido se concebe objetivamente, na medida em que o

⁸¹ *Ética*, Parte III, Proposição VIII (“O esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar em seu ser não envolve um tempo finito, mas indefinido”).

⁸² “O esforço pelo qual a coisa existe não envolve tempo limitado, mas, ao contrário, uma vez que, se nenhuma causa exterior a destruir, ela continuará a existir sempre, em virtude da mesma potência pela qual existe já, envolvendo esse esforço um tempo indefinido” (*Ética*, Parte III, Proposição VIII, Demonstração).

⁸³ Ver GUEROULT, Martial. *Spinoza: Dieu*, p. 503.

esforço em perseverar no ser não contém, em si mesmo, quaisquer limites. Os limites são sempre resultantes de causas externas. Ao considerar que o infinito também se inscreve, de alguma maneira, nas coisas ditas finitas, Spinoza rompe mais uma vez com a tradição, reforçando sua defesa da imanência absoluta. Ele se permite pensar que mesmo as coisas tidas por finitas “escoam da eternidade”⁸⁴. Elas participam de alguma forma do infinito, não havendo distanciamento entre a causa (a substância) e os efeitos (modos), na medida em que a causa imanente produz efeitos em si própria. A causa permanece no causado e por o causado a exprime.

Spinoza indica quais motivos conduzem à equivocada exclusão de qualquer afirmação do infinito no âmbito dos modos, identificando que tal equívoco se deve fundamentalmente à utilização de auxiliares da imaginação (medida, número e tempo) para se investigar a questão do infinito. O infinito pela causa pode ser abordado de dois modos: pelo intelecto e pela imaginação. Quando se analisam os modos abstratamente, isto é, separados da ordem comum da natureza, é possível concebê-los como inexistentes. A existência dos modos não está determinada em sua própria essência, de maneira a ser factível defini-los sem fazer menção à sua existência. Isto não ocorre com a substância, pois sua essência envolve sua existência. Da mesma forma que é possível pensar a essência de um modo sem fazer referência à sua existência, também é possível, ao utilizar a imaginação, dividir sua duração em tantas partes quantas forem possíveis, segundo nossa vontade, pois, através da imaginação, os modos podem ser destacados da ordem comum da natureza. Assim, “quando consideramos apenas a essência dos modos e da duração, mas não a ordem da Natureza, podemos (sem destruir os conceitos que deles temos) determinar à vontade sua existência e sua duração, concebê-las como maiores ou menores, dividi-las em partes”⁸⁵. Ao se imaginar um modo determinado destacado da ordem na qual ele se insere e da qual ele não se pode afastar, abre-se o caminho para fragmentar a sua duração em partes e passar a medir o que não é mensurável: o esforço em perseverar na existência. Tempo, medida e número, entes de Razão, auxiliam a imaginação a produzir imagens dos modos. Nos três casos é necessário destacar cada modo, que

⁸⁴ Essa expressão se encontra na Carta XII a Lodewijk Meijer. O original em latim é o seguinte: “Nam cum id facimus, eos à Substantiâ & modo quo **ab aeternitate fluunt**, separamus; sine quibus tamen rectè intelligi nequeunt” (grifo nosso).

⁸⁵ Carta XII a Lodewijk Meijer.

tem seu esforço em perseverar no ser mensurado temporalmente ou sua duração dividida em partes maiores ou menores, de sua causa. Essa separação é bastante comum quando se utiliza a causalidade transcendente para explicar o regime de produção da realidade. Se Deus transcende as coisas que produz, o efeito não permanece na causa, podendo ser compreendido de maneira adequada sem que se faça qualquer referência ao princípio que o instituiu.

Nada disso ocorre no pensamento spinozano. O regime de produção da realidade não é o da transcendência, mas o da absoluta imanência. Desta maneira, a causa não pode separar-se de seus efeitos. Ela os produz em si mesma. Por consequência, a adequada intelecção de cada efeito da substância se refere à própria substância, necessariamente. Tanto isto é verdade que Spinoza enuncia de forma categórica que “todas as idéias, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras”⁸⁶ e que “quando dizemos que se dá em nós uma idéia adequada e perfeita, nada mais dizemos senão que em Deus, enquanto ele constitui a essência da nossa alma, existe uma idéia adequada e perfeita”⁸⁷. Tais afirmações indicam que a adequada concepção das coisas envolve a percepção do lugar ocupado por cada coisa no plano de imanência. Não é possível entender com adequação a essência de algo abstraindo a posição assumida por tal coisa na ordem da natureza. Na verdade, conceber adequadamente um modo implica intuir sua posição no infinito, pois todas as coisas “escoam da eternidade”, tomando parte no infinito. Só a imaginação é capaz de apreender as coisas isoladas de suas causas. O verdadeiro conhecimento se dá a partir das causas. Assim, ao se abstrair um modo da ordem da natureza, é possível dividir em partes a duração e estabelecer medidas de tempo para demarcá-la. Percebe-se o seguinte: segundo Spinoza é inadequado o conhecimento de nossa duração⁸⁸, pois ela depende da ordem comum da natureza, ou seja, dos encontros formados pelas coisas. Assim, ao invés de se medir a duração, o que é impossível, deve-se voltar a atenção para o esforço singular em perseverar no ser que se afirma em qualquer duração (seja ela maior ou menor). Como já demonstrado anteriormente, tal esforço é indefinido e tende a durar para sempre, até que uma força contrária o interrompa em definitivo. A causa desse esforço é a substância, o que permite compreender de onde deriva

⁸⁶ *Ética*, Parte II, Proposição XXXII.

⁸⁷ *Ética*, Parte II, Proposição XXXIV, Demonstração.

⁸⁸ *Ética*, Parte II, Proposição XXX (“Da duração de nosso corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado”).

essa tendência de afirmação infinita. Por este motivo e sob esta perspectiva os modos detêm algum tipo de infinitude, apesar de não durarem para sempre. Mas uma compreensão dessa natureza só é admissível quando se concebem os modos sob o ponto de vista de sua causa, e não mediante os recursos auxiliares da imaginação (tempo, medida e número).

O infinito não é uma questão de grandeza numérica ou de impossibilidade de se estabelecer uma medida determinada, mas sim um conceito cuja compreensão deve ser positiva, sem que se faça referência a qualquer auxiliar da imaginação. O infinito é adequadamente entendido apenas pelo intelecto. Vale apenas ressaltar que a infinitude não pode ser dissociada da substância em nenhuma hipótese. Do próprio conceito de substância se deduz a idéia de infinito, pois aquilo que é causa de si e por si é concebido não pode ser de outro modo senão infinito. Entretanto, na medida em que a substância é causa imanente de todas as coisas, é fundamental considerar que a sua infinitude também se expressa nos modos por ela produzidos, pois no regime de produção imanente não se afasta a causa de seus efeitos. Desta maneira, os modos são e existem no infinito e em razão da substância absolutamente infinita. É sob esse aspecto que eles também são infinitos.

Apenas a substância, por si própria, se considera infinita. A infinitude é uma propriedade que deriva imediatamente de sua essência, diferente dos outros tipos de infinito. E se trata de propriedade concebida positivamente, jamais pelo que o infinito não é. A substância é infinita porque ela é em si e por si própria, em virtude de sua própria essência. Deste modo, é impossível identificar algo extrínseco que determine e, por conseqüência, limite a substância. Ao se associar essência e existência, conclui-se por necessidade que aquilo cuja essência envolve a existência é positivamente infinito. Tão-só após formular este conceito se conclui que nada limita a substância. Portanto, o negativo vem depois, jamais antes de uma afirmação positiva do conceito de substância.

2.3. Deus ou a substância constituída por infinitos atributos

O primeiro livro da *Ética* trata da análise do conceito de Deus por Spinoza. Sem sombra de dúvida, o conceito formulado por Spinoza nesse momento de sua

obra filosófica é um dos marcos na própria história do pensamento moderno⁸⁹. O conceito spinozano de Deus envolve uma radical reorientação ontológica, despida de qualquer resíduo teológico. É possível determinar que Spinoza funda uma ontologia verdadeiramente moderna, afastando-se da metafísica medieval que ainda se fazia presente em antecessores seus como Descartes ou em autores que o sucederam nessa discussão, como Leibniz. O Deus de Spinoza é o Deus da imanência, um Deus que não se apresenta sob uma forma humana. Daí a tendência de se atribuir a Spinoza a pecha de naturalista. Deus não consiste em uma Pessoa que é, mas em Algo que se faz ser de modo permanente. Não há analogia entre Deus e o homem, o que não impede o homem e as coisas de serem e existirem em Deus.

Acusado de ateísmo, Spinoza, no que se refere à idéia de Deus por ele proposta, de fato vai de encontro à imagem de Deus. Ele era fundamentalmente filósofo, na medida em que veio a conceber um sistema filosófico sem qualquer resíduo de caráter teológico. A refundação do conceito de Deus implicou, na verdade, uma refutação da imagem mítica à qual se conferia o nome de Deus⁹⁰. Esse era o objetivo de Spinoza desde o início da construção de seu pensamento⁹¹. Já no *Curto Tratado* se apresenta de forma nítida a intenção spinozana de desmontar todos os pressupostos que fundamentavam a imagem personificada e antropomórfica da divindade, cuja principal função era gerar temor e obediência nos fiéis que orientavam suas crenças por tal imagem. A Parte I da *Ética* tem por principal direção a construção conceitual da idéia de Deus, afastando-se das imagens produzidas pela superstição e pela tradição filosófica e teológica. Spinoza entende que “a substância, a eternidade, aqueles que se esforçam para explicá-las por meio de noções que são auxílios da imaginação só podem desatinar com sua imaginação”⁹². Ou seja, tratar do conceito de Deus adequadamente significa

⁸⁹ Neste sentido, ver GILSON, Étienne. *Deus e a filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 75 à p. 77.

⁹⁰ GILSON, Étienne. *Deus e a filosofia*, p. 79.

⁹¹ “É a impessoalidade do Deus spinozano que é insuportável para os cristãos, e não sem motivo. É que essa impessoalidade, aparentemente um desamparo religioso e moral para o homem, é, na verdade, o resultado da crítica das imagens da divindade feitas por Spinoza, que servem de suporte não apenas ao medo e à superstição, mas sobretudo aos fundamentos jurídicos e metafísicos da política cristã. **O Deus spinozano é a mais rigorosa demolição do imaginário teológico-político que sustenta a política e a dominação no ocidente cristão**” (CHAUI, Marilena. Cristianismo e spinozismo. In *Anais do Simpósio sobre cultura oriental e cultura ocidental*. São Paulo: USP / Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2002. p. 274/275).

⁹² Carta XII a a Lodewijk Meijer.

compreendê-lo pelo entendimento, e não vislumbrar seus sombreamentos pela imaginação. Como Spinoza realiza esta operação é o que se demonstra a seguir.

2.3.1. O absolutamente infinito e o infinito em seu gênero

A definição VI da Parte I da *Ética* assinala uma distinção que deve ser analisada quando se enfrenta a tarefa de compreender o conceito de Deus em Spinoza. Em tal definição, Spinoza se vale de dois termos que se implicam em seu pensamento e que precisam ser definidos, tendo em vista suas particularidades: a substância absolutamente infinita, ou Deus, e as substâncias infinitas em seus gêneros, ou os atributos.

Tal distinção entre absolutamente infinito e infinito em seu gênero já se faz presente no *Curto Tratado*. Nessa obra, Spinoza determina que “Ele (Deus) é um ser no qual atributos infinitos são afirmados, atributos que são em seu gênero infinitamente perfeitos”⁹³. O mesmo ocorre na Definição acima citada: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. Ou seja, Deus é a totalidade constituída internamente por infinitos atributos, o que lhe confere seu caráter absoluto, na medida em que nenhum atributo lhe é negado, nenhuma forma de ser escapa à sua essência. Em razão desse raciocínio, Spinoza se orienta em direção diametralmente oposta do infinitamente perfeito cartesiano. Os atributos são infinitamente perfeitos, em seu gênero, mas Deus não pode ter uma natureza desta ordem, pois ele é constituído por infinitos atributos infinitamente perfeitos em seu gênero. O ponto de vista da substância absolutamente infinita só pode ser o do absoluto. Deleuze apresenta afirmação semelhante, entendendo que o infinitamente perfeito é o modo de ser de cada atributo, e não de Deus. A natureza de Deus é constituída por uma infinidade de atributos, o que remete o conceito de Deus para outro patamar, o do absolutamente infinito⁹⁴. Por que Spinoza realiza esse movimento?

Mais uma vez é preciso recordar um dos principais postulados spinozanos: conhecer é conhecer pela causa. Normalmente se afirma que Spinoza começaria a

⁹³ *Curto Tratado*, Parte I, Capítulo II, § 1.

⁹⁴ *Spinoza y el problema de expresión*, p. 63.

partir de Deus o desenvolvimento de sua ontologia. Não é exatamente assim que se exprime tal conceito na *Ética*. Analisando com cuidado o texto de tal obra, percebe-se que tão-só na Definição VI da Parte I surge o termo “Deus”. E apenas na Proposição XI essa expressão será utilizada pela construção do raciocínio proposicional da *Ética*. Isto é, no primeiro movimento da *Ética*, que vai desde a primeira Definição da Parte I até a Proposição IX da mesma Parte, o conceito de Deus é apenas mencionado brevemente na Definição VI da Parte I. Qual o exato sentido dessa menção ao conceito de Deus?

Se conhecer é conhecer pela causa, é necessário pensar também geneticamente o conceito de Deus. É claro e evidente que é Deus a causa primeira de todas as coisas e que ele é causa de si. No entanto, a causa, em Spinoza, também pode ser entendida como razão, conforme se atesta pela expressão *causa seu ratio*. Neste sentido, os primeiros passos da *Ética* têm por objetivo identificar a razão interna do conceito de Deus, isto é, como Deus se constitui internamente, qual a sua essência. Se a gênese da substância absolutamente infinita aponta para ela mesma, é preciso compreender de que maneira Deus se estrutura internamente para concebê-lo adequadamente, pois é naquilo que o constitui internamente que se situa a sua gênese, a sua causa ou a sua razão.

Tal questão é fundamental para se compreender o sentido conferido por Spinoza à idéia de causalidade. Ele trabalha em todo momento com a idéia de causa eficiente imanente para estabelecer uma definição adequada de algo. E a causa eficiente imanente se afirma tanto interna quanto externamente. Ela apresenta tanto a estrutura da coisa conhecida quanto tudo o que deriva desta estrutura, isto é, suas propriedades. Na Carta LX a Tschirnhaus, Spinoza apresenta o exemplo da definição do círculo, no qual a causa eficiente se evidencia quando o círculo é concebido como figura descrita por um segmento de reta em que uma extremidade é fixa e a outra móvel. Por essa definição, e não por qualquer outra, é possível conceber a causa (ou razão) eficiente do círculo, isto é, aquela que instaura no intelecto tanto a estrutura do círculo (dimensão interna) quanto suas propriedades (dimensão externa). O mesmo Spinoza faz com a definição de Deus proposta a partir do absolutamente infinito. É por ela que se expressa Deus como causa eficiente de si e de todas as coisas. Segundo Spinoza, “quando eu defino Deus: um ente infinitamente perfeito, como essa definição não exprime uma causa

eficiente, não poderia dela deduzir todas as propriedades de Deus”⁹⁵. No mesmo trecho, mais adiante, Spinoza indica que, ao contrário, quando se concebe Deus mediante a idéia de um ente absolutamente infinito, constituído por infinitos atributos, cada um exprimindo uma essência eterna e infinita, conforme a Definição VI da Parte I da *Ética* propõe, neste momento se afirma Deus como causa eficiente de si e de tudo o que deriva dele. O absolutamente infinito é o ponto de vista sob o qual se aprecia qualquer propriedade de Deus. Em suma, o regime da causalidade eficiente imanente, no que se refere ao absolutamente infinito, envolve a idéia de que a substância, internamente, é constituída por infinitas formas formantes (atributos) e se externaliza através de propriedades cuja compreensão se subordina ao absoluto. A Carta LX permite concluir que não é possível, como Descartes propõe, tomar-se uma propriedade, o infinitamente perfeito, por natureza de Deus. É fundamental pensar a natureza de Deus mediante o regime da causalidade eficiente imanente e, para tanto, é preciso associar o conceito de Deus ao absolutamente infinito.

Retornando ao que se indicou acima, se conhecer é conhecer pela causa, já se demarcou que tipo de causa indica o caminho para o conhecimento adequado: a causa eficiente imanente. Para construir e demonstrar, no plano ontológico, essa nova percepção da causalidade, traça-se uma nova noção, a de absolutamente infinito. Vislumbrada a razão pela qual se identifica Deus com a substância absolutamente infinita, é necessário entender certas peculiaridades daquilo que constitui internamente o absoluto, isto é, os atributos, todos eles infinitos em seu gênero.

A primeira questão que pode ser levantada é a seguinte: se os atributos são infinitos em seu gênero, existiria neles algum tipo de falta ou de negatividade? Se além de um certo atributo, afirmam-se outros, também infinitos, seria possível tecer uma consideração dessa ordem. Entretanto, não há que se falar em negatividade ou falta. É preciso identificar qual a questão em jogo neste momento. De uma coisa infinita em seu gênero é possível negar outras tantas que não se inscrevem em sua natureza, o que não ocorre quando se trata da substância absolutamente infinita⁹⁶. Neste sentido, haveria como se pensar algum regime de limitação dos atributos. Entretanto, não é adequado este tipo de conclusão. Os

⁹⁵ Carta LX a Tschirnhaus.

⁹⁶ Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza* : La première partie, p. 48.

atributos não podem ser considerados limitados pelos demais, na medida em que cada um deles exprime, em seu gênero, a essência da substância. Em sua forma expressiva, cada atributo afirma a essência do absoluto, sendo cada atributo infinitamente perfeito em relação ao gênero de ser que se desdobra no próprio atributo. Tal afirmação conduz à conclusão de que não há falta nos atributos. Muito pelo contrário. Na medida em que eles exprimem uma certa essência da substância, e o fazem de modo infinitamente perfeito, não há que se falar em falta daquilo que não se afirma em um gênero de ser específico. Da mesma maneira que o vermelho não falta ao verde, o Pensamento não falta à Extensão, e vice-versa. Cada atributo exclui os demais de sua própria natureza⁹⁷, de maneira que é impossível falar em limitação recíproca entre os atributos ou em falta. Coisas que não possuam a mesma natureza não podem limitar-se reciprocamente. É o que se percebe pela Proposição III da Parte I da *Ética*: “De coisas que nada tenham em comum entre si, uma não pode ser causa da outra”. Toda determinação causal pressupõe uma limitação do que é causado. Na medida em que os atributos afirmam naturezas realmente distintas, é inadmissível pensar que um atributo possa vir a limitar os demais, pois não há como um atributo ser causa do outro. Em suma, não se deve inserir o negativo na ontologia spinozana através da idéia de infinito em seu gênero. Não há limitação e tampouco falta em cada atributo.

Ainda existe um último ponto a se analisar em relação à proposta spinozana de definir a substância absolutamente infinita mediante os infinitos atributos infinitos em seu gênero. Tal questão remete à igualdade entre os atributos. Todos os atributos são infinitamente perfeitos. Não há diferentes graus de perfeição entre os atributos, tendo em vista que cada um deles exprime uma certa essência infinita. Se essência, perfeição e realidade são termos que caminham lado a lado em Spinoza, todos os atributos possuem infinita perfeição e realidade. Por conseguinte, não há hierarquias entre os atributos. É a partir dessa afirmação que Spinoza, na Parte II da *Ética*, poderá afirmar a existência de uma identidade de princípio entre o atributo Pensamento e o atributo Extensão, não existindo na natureza nada que permita estabelecer qualquer superioridade do Pensamento em relação à Extensão. Percebe-se, então, mais uma subversão spinozana expressa em sua ontologia. Deus é tanto coisa pensante quanto coisa

⁹⁷ Gueroult, Martial. *Spinoza: Dieu*, p. 70.

extensa, tanto idéia quanto matéria. Não há nenhum parâmetro que permita identificar uma subordinação da realidade física à realidade ideativa⁹⁸. As derivações dessas noções serão analisadas com mais atenção no próximo capítulo, mas desde já é necessário ressaltar esta questão. Spinoza desarticula qualquer possibilidade de se identificar algum tipo de hierarquia constitutiva na natureza. Todos os gêneros de ser exprimem o absoluto à sua maneira, segundo uma certa essência infinita, não existindo qualquer regime de subordinação de um atributo em relação a outro atributo qualquer.

2.3.2. A teoria spinozana das distinções

A questão das distinções⁹⁹ na filosofia de Spinoza assume uma dimensão singular e inovadora. Posicionando-se contra a tradição filosófica de sua época, mais uma vez é estabelecida uma compreensão original acerca de uma das questões filosóficas debatidas durante o século XVII, debate este que envolvia a relação entre substância, modos e atributos.

O tema das distinções aparece no pensamento spinozano quando da análise da obra cartesiana. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza aborda a concepção de Descartes sobre as formas de manifestação das distinções¹⁰⁰. Analisando a perspectiva cartesiana, Spinoza identifica as três distinções concebidas por Descartes, a distinção real, a distinção modal e a distinção de razão. A distinção real se refere àquela existente entre duas substâncias¹⁰¹, sejam elas de igual atributo ou de atributos diferentes. Entende-se que duas substâncias são distintas realmente em razão de uma poder ser concebida sem referência à outra, e vice-versa, do mesmo modo que uma existe independente da outra. A distinção modal se exprime de duas maneiras: por um lado, entre o modo e a substância subsiste uma distinção modal, pois o modo não pode ser concebido sem que se conceba a substância, mas o inverso não é verdadeiro; por outro lado, dois modos de uma mesma substância também diferem modalmente, na medida em que, apesar de tais modos poderem ser concebidos sem auxílio do outro, nenhum pode ser concebido

⁹⁸ Ver ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*, p. 166.

⁹⁹ Desde já é fundamental esclarecer que a análise aqui exposta sobre a teoria spinozana das distinções segue de perto o percurso proposto por Gilles Deleuze ao tratar da matéria. Neste sentido, remete-se ao Primeiro Capítulo da obra de Deleuze intitulada *Spinoza y el problema de la expresión*.

¹⁰⁰ Ver *Pensamentos Metafísicos*, Parte II, Capítulo V.

¹⁰¹ *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, § 60.

sem a substância da qual são modos. Na medida em que a distinção real se dá entre coisas que se concebem e existem por si mesmas, dois modos da mesma substância só podem diferir modalmente. O exemplo de Descartes é o seguinte: “se uma pedra se move e se, além disso, é quadrada, podemos conhecer a sua figura quadrada sem saber que ela se move. Reciprocamente, podemos saber que se move sem saber se é quadrada; mas não podemos ter conhecimento distinto desse movimento e dessa figura se não conhecermos que ambos estão na mesma coisa, isto é, na substância desta pedra”¹⁰². Vale ressaltar que entre modos de substâncias distintas existe distinção real, e não modal, na medida em que tal distinção só pode ser pensada a partir da distinção inicial entre as substâncias. Já a distinção de razão (ou por via do pensamento) é estabelecida entre a substância e seus atributos. O exemplo que Descartes apresenta é o da duração e da substância que dura. Na medida em que qualquer substância criada deixa de existir quando sua duração se encerra, só é possível distinguir a duração da substância à qual ela é atribuída mediante um ato de cognição, isto é, pelo pensamento¹⁰³.

Muitos problemas podem ser identificados na teoria das distinções de Descartes. Tendo em vista tais problemas, Spinoza propõe uma outra teoria das distinções. Descartes parte de certos pressupostos que são refutados por Spinoza. Um desses pressupostos é a hipótese da pluralidade substancial. No pensamento spinozano só existe uma substância, enquanto na de Descartes afirma-se a tese da pluralidade, conforme já anteriormente demonstrado. E a tese da pluralidade pressupõe outra idéia recusada por Spinoza, a de que é possível haver duas substâncias com o mesmo atributo. Segundo Descartes, o pensamento é um atributo que pertence às substâncias intelectuais (almas) e a extensão às substâncias corporais (corpos)¹⁰⁴. Este tipo de afirmação gera problemas, na medida em que as distinções inicialmente propostas por Descartes começam a confundir-se. Se uma substância se distingue de seu atributo apenas mediante um ato cognitivo, pois a distinção nesse caso é de razão, como pensar a existência de uma distinção real entre as substâncias de mesmo atributo? Esse tipo de absurdo não se sustenta na filosofia spinozana. Se o atributo constitui a essência da substância, segundo Spinoza, na medida em que há distinção de razão entre a

¹⁰² *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, § 61.

¹⁰³ *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, § 62.

¹⁰⁴ É o que se pode deduzir da combinação dos argumentos expostos nos parágrafos 48 e 53 dos *Princípios da Filosofia*.

substância e um atributo seu, não pode haver duas substâncias de mesmo atributo, mas apenas uma¹⁰⁵. Como é possível chegar a uma afirmação dessa natureza? Para Spinoza, ou as coisas se distinguem em razão dos atributos ou das suas afecções¹⁰⁶. Se houvesse duas substâncias distintas, elas se distinguiriam de uma ou de outra maneira. Ocorre que não é possível pensar a distinção entre substâncias a partir de suas afecções, pois uma substância é necessariamente anterior às suas afecções¹⁰⁷. Deste modo, resta apenas a distinção por atributos. Não pode haver duas substâncias de mesmo atributo, na medida em que, desta maneira, não haveria distinção qualquer entre elas. Só existe uma substância de mesmo atributo, pois, havendo duas, elas não se distinguiriam entre si e, conseqüentemente, seriam apenas uma substância¹⁰⁸.

A crítica spinozana à teoria cartesiana das distinções reside na consideração de Descartes segundo a qual tanto a distinção modal quanto a distinção real são distinções numéricas. Tanto os modos de uma substância criada quanto as substâncias criadas não se diferenciam em termos qualitativos, mas simplesmente quantitativos. Ao fim e ao cabo, não há tanta distância entre a distinção real e a distinção modal em Descartes¹⁰⁹. São apenas gêneros da mesma espécie (distinção numérica) e, por conseqüência, só é possível falar na existência de diferença entre a distinção real e a modal mediante uma operação intelectual. As substâncias criadas se distinguem em razão do número da mesma forma que os seus modos. Este tipo de raciocínio é sustentado pela figura teológica de uma

¹⁰⁵ *Ética*, Parte I, Proposições II (“Duas substâncias que tenham atributos diferentes não possuem nada de comum entre si”) e V (“Na natureza não pode haver duas ou mais substâncias de mesma natureza ou atributo”).

¹⁰⁶ *Ética*, Parte I, Proposição IV (“Duas ou mais coisas que sejam distintas diferem entre si ou pela diversidade dos atributos das substâncias ou pela diversidade das afecções das mesmas substâncias”).

¹⁰⁷ *Ética*, Parte I, Proposição I (“A substância é, por natureza, anterior às suas afecções”).

¹⁰⁸ *Ética*, Parte I, Proposição V, Demonstração (“Se fossem dadas várias substâncias distintas, deveriam distinguir-se entre si ou pela diversidade dos atributos ou pela diversidade das afecções. Se se distinguirem somente pela diversidade dos atributos, conceder-se-á, conseqüentemente, que somente é dada uma do mesmo atributo. E se se distinguirem pela diversidade das afecções, como a substância é, por natureza, anterior a suas afecções, se a despojarmos delas e a considerarmos apenas em si, isto é, considerada verdadeiramente, não poderá ser concebida como distinta de outra, isto é, não poderão dar-se várias substâncias, mas somente uma”).

¹⁰⁹ É o que afirma Gilles Deleuze na passagem seguinte: “Parece que pudiéramos resumir así la tesis de Spinoza: 1) cuando planteamos varias substancias de igual atributo, hacemos de la distinción numérica una distinción real, pero entonces confundimos la distinción real y la distinción modal, tratamos a los modos como a substancias; 2) y cuando planteamos tantas substancias como atributos diferentes hay, hacemos de la distinción real una distinción numérica, confundimos la distinción real no solamente con una distinción modal, sino aún con distinciones de razón” (*in Spinoza y el problema de la expresión*, p. 32).

substância não-criada (Deus) que é causa das substâncias criadas e de seus modos. Na medida em que Spinoza recusa a possibilidade de existência de qualquer transcendência substancial, ele afirma necessariamente a tese da unicidade da substância e, por conseguinte, é formulada uma inovadora teoria das distinções por sua reflexão filosófica.

A teoria spinozana das distinções compreende a distinção real e a distinção modal de outra maneira. Apenas a distinção modal pode ser considerada uma distinção numérica, enquanto a distinção real não envolve qualquer referência de caráter numérico. Para que se compreenda em que termos Spinoza propõe as diferentes formas de distinção, é preciso retomar a própria diferença entre substância e modo estabelecida no início da *Ética*. Uma certa coisa ou existe em si e por si só é concebida, ou existe em outra coisa, de modo que o seu conceito se refira ao conceito da coisa na qual existe. Trata-se das definições de substância e de modos¹¹⁰. Essas definições, que surgem na abertura do texto da *Ética*, são retomadas no Escólio II da Proposição VIII da Parte I de tal obra¹¹¹. Neste momento, Spinoza recusa explicitamente a idéia cartesiana de substância criada, ao afirmar que “caso se admita que uma substância é criada, admite-se, ao mesmo tempo, que uma idéia falsa tornou-se verdadeira, o que é, certamente, o maior dos absurdos”¹¹². Aquilo que existe em si e por si é concebido não pode ser produzido por outra coisa, senão por si mesmo. Toda e qualquer substância é, por necessidade, causa de si. Não é isso o que ocorre com os modos, pois sua existência é efeito de uma causa que a efetue, o que se põe em evidência no momento em que se analisa o problema da existência dos modos. Já se expôs anteriormente que a existência de algo ou está contida em sua própria natureza ou se encontra fora de sua essência. O trecho em que tal questão é discutida com vistas à formulação da diferença entre as distinções é o seguinte:

Se existe na Natureza um número determinado de indivíduos, deve necessariamente existir uma causa pela qual exista aquele número, e não outro maior ou menor. Se, por exemplo, existem na Natureza vinte homens, não será suficiente indicar a causa da natureza humana em geral, porque além desta é forçoso indicar a causa pela qual não há mais nem menos de vinte homens, dado que deve haver necessariamente uma causa pela qual cada um deles existe. Ora, esta causa não pode estar contida na própria natureza humana, dado que a

¹¹⁰ Ver *Ética*, Parte I, Definições III e V.

¹¹¹ “Por substância entenderiam o que existem em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conhecimento não necessita do conhecimento de outra coisa; e, por modificações, o que existe em outra coisa e cujo conceito é formado pelo conceito da coisa na qual existe”.

¹¹² *Ética*, Parte I, Proposição VIII, Escólio II.

verdadeira definição de homem não envolve o número 20; por conseguinte, a causa pela qual existe cada um deles deve necessariamente existir fora de cada um deles. Por isso, pode-se concluir, de modo absoluto, que em tudo aquilo, de cuja natureza podem existir vários indivíduos, deve necessariamente haver uma causa externa pela qual esses indivíduos existam¹¹³.

No cerne dessa passagem, o que se encontra é o entendimento de que a distinção numérica é, fundamentalmente, uma distinção modal. Tendo em vista que as coisas que existem em um número determinado na natureza são efeitos da ação necessária desta mesma natureza, elas terminam por existir em outro, ao se diversificarem em termos numéricos. Em suma, tudo o que admita a possibilidade da existência de vários indivíduos é produzido por uma causa externa. Spinoza, neste caso, tece considerações acerca da realidade modal, cuja concepção deriva necessariamente do adequado entendimento da causa produtora dos modos. Só é possível estabelecer uma distinção de caráter numérico entre os modos. Por este motivo, toda distinção numérica é modal, e vice-versa. Spinoza situa a possibilidade de variação numérica apenas no âmbito dos modos, refutando qualquer tese que admita a eventual variação numérica de substâncias.

Delineada a perspectiva spinozana a respeito da distinção modal, de que maneira se inscreve em seu pensamento a distinção real? Como pensar a distinção real em relação àquilo que existe em si e por si só é concebido? Neste ponto se presencia uma das grandes invenções do pensamento spinozano¹¹⁴. No mesmo sentido em que, em sua filosofia, a substância absolutamente infinita é uma e única em termos quantitativos, não sendo possível falar de distinção numérica de caráter real, tal substância é qualitativamente múltipla, diversificando-se intrinsecamente em infinitos atributos infinitos. A distinção real, portanto, situa-se no âmbito das formas formantes, isto é, dos atributos. Segundo Spinoza “quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios”¹¹⁵ e “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si”¹¹⁶. Ou seja, a substância absolutamente infinita, por se afirmar absolutamente, é constituída por infinitos atributos que, por sua vez, são concebidos por si. Cada atributo exprime

¹¹³ *Ética*, Parte I, Proposição VIII, Escólio II.

¹¹⁴ Sobre a importância na história da filosofia da teoria das distinções spinozana, ver DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. 11ª ed. Paris: PUF, 2003. p. 57 à p. 61. Deleuze, no trecho citado, aborda as inovações que Duns Scot, Spinoza e Nietzsche, cada um a seu modo, inserem no pensamento filosófico quando tratam da questão da univocidade do ser, inovações essas que têm por referência uma outra compreensão singular da teoria das distinções.

¹¹⁵ *Ética*, Parte I, Proposição IX.

¹¹⁶ *Ética*, Parte I, Proposição X.

uma certa essência eterna e infinita da substância absolutamente infinita, devendo ser necessariamente concebido por si próprio. Na medida em que os atributos constituem a essência da substância, eles não podem ser concebidos a partir de outra coisa, senão por si mesmos, do contrário não exprimiriam uma determinada essência eterna e infinita. Aquilo que é constituinte da natureza da substância absolutamente infinita deve também ser entendido por si, do contrário a natureza da substância não poderia ser concebida por si, o que é inadmissível no sistema spinozano. Se os atributos são concebidos sem qualquer referência aos demais, a distinção entre eles é de caráter real. Cada atributo exprime uma certa forma de ser da substância absolutamente infinita, de modo a serem todos os infinitos atributos distintos entre si. Tal distinção não pode ser numérica, na medida em que os atributos não são produzidos por nenhuma outra causa, sendo cada um deles causa de si. Essa afirmação se faz possível na medida em que aquilo que constitui a essência da substância não pode ser produzido por uma causa externa, do contrário a essência da substância não envolveria a sua própria existência. Portanto, se os atributos são concebidos sem auxílio de nenhum outro, eles se distinguem realmente, pois a distinção real se dá entre coisas que se concebem sem qualquer tipo de referência a tudo o que pertence ao conceito da outra¹¹⁷. Os modos não podem se distinguir realmente, pois em seu conceito se inscreve a causa externa que os produz, isto é, a substância. O mesmo não ocorre com os atributos, cujo conceito é auto-referente, definindo-se um regime de distinção real entre os atributos da substância.

Ao conceber que a distinção real é formal, Spinoza se permite congrega duas questões de início opostas: a unicidade da substância absolutamente infinita e a multiplicidade qualitativa dos atributos (também chamados de substâncias infinitas em seu gênero). A substância absolutamente infinita é uma quantitativamente e infinitamente múltipla em termos qualitativos. Tal tese pode ser percebida na seguinte passagem:

Embora dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem auxílio do outro, nem por isso se pode concluir que constituam dois entes, isto é, duas substâncias, por ser da natureza da substância que cada um dos seus atributos seja concebido por si; e visto que todos os atributos que a substância possui sempre nela existiram simultaneamente, nenhum poderia ser produzido

¹¹⁷ DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 30.

por outro e cada um deles exprime a realidade, ou, por outras palavras, o ser da substância¹¹⁸.

É bastante singular a maneira pela qual Spinoza soluciona a intrincada questão da tensão existente entre unidade e multiplicidade. Ao invés de propor uma síntese que as fizessem convergir para o mesmo ponto, demonstra-se em sua filosofia a possível coexistência dessas duas noções. A unidade quantitativa da substância convive com a multiplicidade qualitativa dos atributos. Aliás, não apenas convive, mas é por ela constituída. A natureza interna da substância envolve um múltiplo simultâneo de infinitas formas formantes através das quais ela se exprime. A ontologia spinozana rompe com toda a tradição de sua época (e de tempos mais recentes), na qual a idéia de multiplicidade sempre se resumiu a um conjunto de variações de uma unidade primordial. Spinoza propõe que o ser da substância absolutamente infinita recusa qualquer uniformidade. Ela envolve uma multiplicidade qualitativa que é constituinte da sua própria essência. O múltiplo é afirmado no plano da substância, tratando-se de multiplicidade substantiva. A Natureza é definida mediante qualidades (os atributos), cada uma concebida por si, não se reduzindo às demais. O Deus de Spinoza é qualitativamente muitos e quantitativamente um. E a unidade da substância não se constitui mediante a uniformização do múltiplo, pois a quantidade não anula de maneira nenhuma a qualidade. Tampouco é possível uniformizar tais infinitas qualidades, pois elas só podem ser concebidas e existir por si próprias. Na imanência absoluta, a unidade do princípio não anula a multiplicidade das formas. Eis a grande inovação da teoria spinozana das distinções.

2.3.3. A univocidade e os infinitos atributos ou da relação entre a imanência absoluta e a multiplicidade qualitativa

Dos infinitos atributos infinitos conhecemos apenas dois: a Extensão e o Pensamento. Por que nosso conhecimento se resume a tais atributos dentre os infinitos existentes? O fato de conhecermos apenas dois atributos impede que se estabeleça o conhecimento adequado de Deus? Por não conhecermos todos os infinitos atributos, poderia ser estabelecida uma certa transcendência de Deus em relação à realidade extensa e ideativa, o que levaria à incompreensão dos demais

¹¹⁸ *Ética*, Proposição X, Escólio.

atributos? Essas questões precisam ser analisadas devidamente a fim de ser abandonada qualquer argumentação que tenda a inscrever a transcendência no pensamento spinozano.

Spinoza determina que a mente humana é, na verdade, um modo do pensamento que expressa a idéia de uma coisa singular existente em ato, coisa esta que é um modo da extensão, o corpo humano¹¹⁹. O ser humano é, desta maneira, algo que se afirma tanto no atributo Extensão quanto no atributo Pensamento. A idéia do corpo exprime o atributo Pensamento, enquanto o próprio corpo exprime o atributo Extensão. A mente humana, portanto, percebe apenas os atributos que ela é capaz de exprimir¹²⁰. Ela não pode envolver o conhecimento de atributos que não constituam a experiência do ser humano, só tendo acesso à realidade extensa e à realidade ideativa. Deste modo, não possuindo o ser humano nada em comum com os demais atributos, não é a sua mente capaz de conceber tais atributos. O que pode a mente humana é conhecer aquilo que ocorre ao corpo humano e as idéias que derivam do que venha a ocorrer ao próprio corpo humano. Idéias de coisas extensas e idéias de idéias de afecções da Extensão: além disso, a mente humana não pode conceber mais nada. Aquilo que se convencionou chamar de ser humano é algo que se compõe de dois modos realmente distintos, a mente e o corpo, na medida em que exprimem atributos distintos, mas que são uma só e mesma coisa sob o ponto de vista da substância absolutamente infinita. Há identidade ontológica entre o corpo e a mente do ser humano, apesar de subsistir distinção real (formal) entre ambos. Spinoza não necessita de glândula pineal¹²¹ para definir o local onde corpo e mente se identificam. Por possuírem ambos

¹¹⁹ *Ética*, Parte II, Proposições XI (“A primeira coisa que constitui o ser atual da mente humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato”) e XIII (“O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da Extensão, existente em ato, e não outra coisa”).

¹²⁰ Ver Carta LXIV a Schüller (“Porque a potência de uma coisa qualquer se define por sua própria essência e a essência da mente consiste em ser ela a idéia de um corpo nela contida ou aquilo que de tal idéia deriva, a potência de conhecer da mente não se estende senão até o que tal idéia do corpo contém em si mesma ou até o que dela deriva. Ora, tal idéia do corpo não envolve e não exprime outros atributos de Deus que não a Extensão e o Pensamento. Pois o objeto ao qual se refere tal idéia, a saber, o corpo, tem Deus por causa enquanto ele é considerado sob o atributo da Extensão, e não enquanto é considerado sob qualquer outro. Por conseguinte, essa idéia do corpo envolve o conhecimento de Deus apenas enquanto ele é considerado sob o atributo Extensão. De resto, tal idéia, enquanto é um modo do pensamento, tem também Deus por causa enquanto ele é coisa pensante, e não enquanto é considerado sob outro atributo”).

¹²¹ Neste sentido, ver DESCARTES, René. *As paixões da alma*, Primeira Parte, art. 31 e art. 32.

identidade ontológica, o ser humano é um só efeito da substância¹²², efeito este que exprime duas das infinitas formas formantes do absoluto: o Pensamento e a Extensão.

O fato de conhecermos apenas dois dos infinitos atributos leva a certas divergências na interpretação do pensamento spinozano. Há quem entenda que, em razão do desconhecimento dos demais atributos, Spinoza afirmaria um regime de transcendência de Deus em relação às coisas por ele produzidas. Ferdinand Alquié é um dos autores que defendem tal ponto de vista. Segundo Alquié, na medida em que Spinoza entende que existem infinitos atributos, sem nos dizer o que são tais atributos, seria reproduzida a célebre passagem bíblica na qual Deus diz ser aquilo que é, sem indicar o que exatamente ele é¹²³. Haveria um mistério insolúvel na natureza divina, a partir do qual se instituiria a transcendência. Isto é, a teoria dos atributos spinozana, através da qual se tentou fundar um regime de absoluta imanência, terminaria por reafirmar a transcendência e seus mistérios insondáveis à mente humana, segundo essa doutrina.

Seria possível evitar, de alguma maneira, interpretações desse gênero? É certo que sim. O racionalismo absoluto proposto por Spinoza recusa qualquer mistério e qualquer transcendência. No entanto, tal racionalismo absoluto não propõe que o conhecimento seja determinado a partir do que se conhece, mas da estrutura do real. Quando se pensa em termos de método spinozano, é preciso perguntar antes “como?” do que “o quê?”. Por não se conhecerem todas as qualidades expressivas da substância não é exato afirmar que a substância envolve mistérios insondáveis. Na verdade, não se sabe o que são os demais atributos da substância absolutamente infinita, mas é possível saber ‘como’ eles são. É necessário voltar ao postulado spinozano demonstrado anteriormente: conhecer é conhecer pela causa. A idéia de causa envolve um processo constitutivo das coisas. Tanto é assim que Spinoza, por exemplo, concebe o círculo na forma da figura construída a partir do movimento de rotação de um segmento de reta, restando uma de suas extremidades fixa. Importa, na verdade, para se conceber o círculo não “o que” é o círculo (um conjunto de pontos equidistantes de um

¹²² “L’identité de l’âme e du corps comme identité d’une même chose sous deux attributs différents n’est que l’identité de la même cause, plus exactement, l’identité de l’action causale par laquelle leurs attributs respectifs les produisent comme deux modes d’essence différent, au même point de la chaîne des causes” (GUEROULT, Martial. *Spinoza : Dieu*, p. 447).

¹²³ ALQUIÉ, Ferdinand. *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*, p. 98.

mesmo ponto), mas fundamentalmente “como” ele é produzido. É neste aspecto que se encontra a causa do círculo. É mediante a intelecção do processo constitutivo necessário para a produção do círculo que se indica o seu conhecimento adequado.

Tal raciocínio pode ser aplicado também à substância. Interessa saber não “o que” cada um dos seus atributos é, mas essencialmente “como” eles se exprimem. Spinoza apresenta uma interessante tese que soluciona o problema dos mistérios transcendentais da divindade. Tal tese é nomeada por alguns de paralelismo¹²⁴. Segundo Spinoza, “a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”¹²⁵, na medida em 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 também em Deus da idéia de Deus na mesma ordem e com a mesma conexão”¹²⁶. Tal tese determina que a potência de pensar de Deus, expressa pelo atributo Pensamento, é a mesma que sua potência de agir, expressa pelo atributo Extensão e pelos demais atributos. Deus compreende a sua ação na exata medida e da mesma maneira que age, até porque pensar é agir. A ordem e a conexão da ação divina são as mesmas em todos os infinitos atributos. Todo mistério é deixado de lado, tendo em vista que o conhecimento da ordem e da conexão das coisas de qualquer dos atributos já indica o processo causal instaurado pela substância em todos os atributos¹²⁷. Não é porque não conhecemos o que são os demais atributos e seus modos que se afirmaria algum tipo de mistério transcendente da substância. Pela identidade de princípio de todos os atributos, identidade esta que é a origem da tese do “paralelismo”, é possível suprimir qualquer tipo de mistério. Conhecer a ordem e a conexão dos modos de um atributo é conhecer a de todos. E conhecer a ordem e a conexão é produzir a idéia de “como” é um determinado atributo, e não daquilo que ele é. É nesta medida que podem ser os atributos concebidos na qualidade de

¹²⁴ Deleuze utiliza a expressão “paralelismo” que é criticada, por exemplo, por Marilena Chaui. Neste sentido, ver *Spinoza y el problema de la expresión*, Capítulo VI e *A nervura do real*, p. 736 à p. 740.

¹²⁵ *Ética*, Parte II, Proposição VII.

¹²⁶ *Ética*, Parte II, Proposição VII, Corolário.

¹²⁷ “Tout mystère est *a priori* banni de celles mêmes que nous ignorons; car nous savons *a priori* que, dans les attributs inconnus et les modes qu’ils produisent, tout se passe de la même façon, selon la même nécessité et selon les mêmes lois, que dans les attributs connus” (GUEROULT, Martial. *Spinoza: Dieu*, p. 11).

formas formantes. Eles são processos causais qualitativos, e não propriedades da substância, a serem desvendadas quanto a seu conteúdo.

Ao separar de forma explícita e rígida as propriedades da substância de seus atributos, Spinoza constrói a imanência absoluta em função da idéia de univocidade. Embora a substância seja única, ela se exprime de maneiras distintas, mas sempre no mesmo sentido. Só há um sentido para a expressão da substância, a mesma ordem e conexão marca a sua expressão, independente das diferenças formais. O que se pode compreender efetivamente por univocidade? É Gilles Deleuze quem delinea tal conceito (com a devida referência a Duns Scottus), que surge de modo preciso na passagem seguinte: “A univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao contrário, os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, *membra disjuncta*. A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um só e mesmo “sentido” de tudo aquilo de que ele se diz. Aquilo de que se diz não é, em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo aquilo de que se diz”¹²⁸. Esta é uma passagem de cunho spinozano, não há dúvida. As diferenças reais entre os atributos, aquilo de que se diz a substância, não apagam a identidade de princípio entre os atributos, de modo que a substância é a mesma para tudo aquilo de que se diz. Uma só substância cujas expressões são os atributos, mas sem distinção entre qualquer atributo e a substância. Só é possível diferenciar os atributos entre si. E tal distinção, que é formal (real), não afasta, por sua vez, a identidade ontológica, na medida em que é sempre a mesma substância que se diz de cada atributo. Pela imanência essa junção entre univocidade e multiplicidade formal da substância absolutamente se confirma. A causa de si é imanente, como já visto, na medida em que Deus é causa de todas as coisas no mesmo sentido em que se considera causa de si¹²⁹.

Pela univocidade, que não se perde em razão da existência de infinitos atributos, e pela multiplicidade qualitativa (formal) dos atributos é possível rejeitar qualquer argumento que recuse ser a imanência absoluta um elemento essencial e inafastável do pensamento spinozano. A univocidade não propugna por uma unidade aritmética da substância, mas fundamentalmente por uma

¹²⁸ *Lógica do sentido*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. p. 185. Ver ainda DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, Capítulo III. É deste trecho que se extraiu boa parte dos argumentos acerca da relação entre univocidade e imanência.

¹²⁹ DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 61.

identidade constitutiva e expressiva da própria substância. Vale lembrar que os atributos constituem a essência da substância, e não a compõem. Ou seja, os atributos não são parte de uma totalidade¹³⁰, mas exprimem, segundo uma certa forma, a totalidade inteira, sempre segundo a mesma ordem e conexão de tal totalidade. Ser unívoco e ser imanente são a mesma coisa, devendo-se ressaltar que ser unívoco não significa ser a supressão de qualquer distinção, mas sim ser constituído por expressões formalmente distintas e ontologicamente idênticas. A univocidade da substância deixa de lado qualquer sentido analógico da mesma, o que seria a chave para fundar a transcendência e o mistério divinos. Diferente de Descartes, Spinoza não determina que a substância é um nome que não pode ser atribuído a Deus e às criaturas no mesmo sentido¹³¹. Isto é impossível, tendo em vista que a substância é um nome que se atribui apenas a Deus. O sentido de substância é um só em Spinoza, pois ela se diz de uma só maneira. Ao se afastar a analogia, admite-se a tese da absoluta imanência, pois é a analogia que torna insondáveis os desígnios de Deus, na medida em que o finito não pode alcançar o conhecimento infinito em virtude de ser análogo ao conhecimento infinito da substância. Não há analogia entre o entendimento infinito e a mente humana, mas sim um regime de participação. “A mente humana é parte da inteligência infinita de Deus e quando dizemos que a mente humana percebe tal ou tal coisa, não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto se exprime pela natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem tal ou tal idéia”¹³². Por conseguinte, a mente humana, ao tomar parte no entendimento infinito de Deus, concebe a sua posição no infinito e deduz a ordem e a conexão das idéias, que é idêntica à ordem e a conexão das demais coisas. Não é pela analogia, mas pela participação expressiva no entendimento infinito, que a mente humana, finita, se inscreve no processo de conhecimento.

Em suma, a univocidade é uma noção que, ao lado da imanência absoluta, permite afirmar um regime de infinitos atributos realmente distintos entre si e que, conseqüentemente, constituem uma multiplicidade qualitativa, não definida numericamente. Rejeita-se pela idéia de univocidade que se estabeleça qualquer analogia entre a substância e as coisas. E também se determina no pensamento

¹³⁰ BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 154.

¹³¹ Ver DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*, Primeira Parte, § 51.

¹³² *Ética*, Parte II, Proposição XI, Corolário.

spinozano que o desconhecimento dos demais atributos não introduz mistérios transcendentais na substância. Em função da univocidade, Deus se diz sempre no mesmo sentido em todos os atributos, isto é, segundo a mesma ordem e conexão. Assim, é suficiente conhecer um deles para conceber Deus em sua totalidade. A identidade ontológica entre todos os atributos, origem da teoria do paralelismo, permite que se formule esse tipo de afirmação. Não é o número de atributos conhecidos que nos permite ter maior ou menor conhecimento de Deus. Basta que se conheça um integralmente, pois em termos ontológicos não há que se falar em número, mas apenas em qualidades incomensuráveis entre si (atributos) que exprimem de uma certa maneira a essência da substância. Não é necessário conhecer todos os atributos para que se conheça a substância. Chega-se, por um atributo, diretamente à substância absolutamente infinita, não havendo necessidade de passar pelos demais.