



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marcio Francisco Teixeira de Oliveira

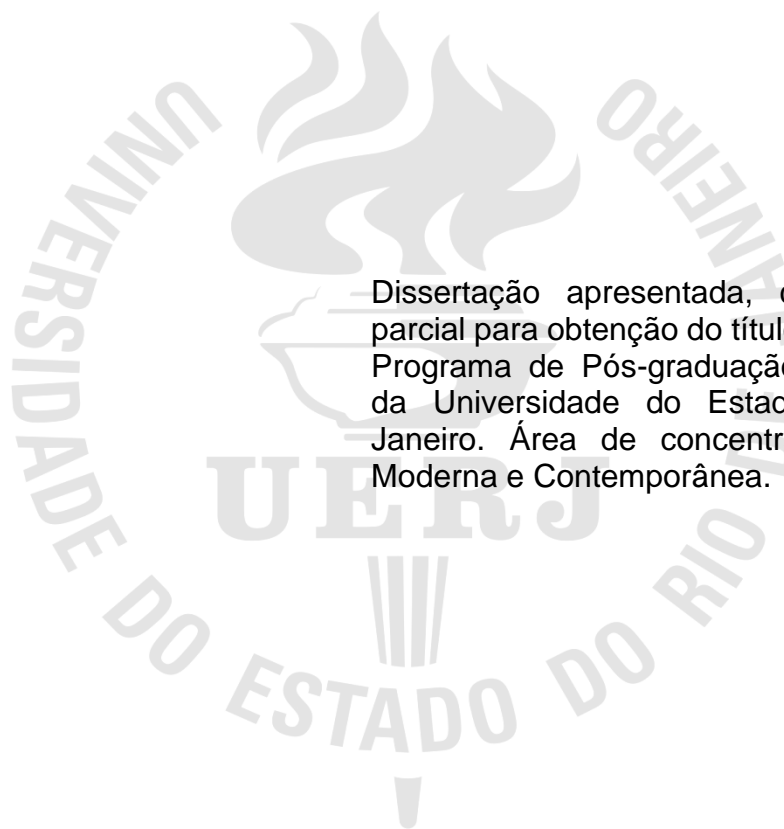
**O Deus de Espinosa: substância una ou múltipla? Um estudo sobre
a possibilidade do monismo**

Rio de Janeiro

2014

Marcio Francisco Teixeira de Oliveira

**O Deus de Espinosa: substância una ou múltipla? Um estudo sobre a
possibilidade do monismo**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marcos André Gleizer

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

S758d Oliveira, Marcio Francisco Teixeira de.
O Deus de Espinosa: substância una ou múltipla? Um estudo sobre a possibilidade do monismo / Marcio Francisco Teixeira de Oliveira. – 2014.
92 f.

Orientador: Marcos André Gleizer.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Spinoza, Baruch de, 1632-1677. 2. Metafísica - Teses. 3. Monismo - Teses. I. Gleizer, Marcos André, 1961-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 111

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Marcio Francisco Teixeira de Oliveira

**O Deus de Espinosa: substância una ou múltipla? Um estudo sobre a
possibilidade do monismo**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 20 de fevereiro de 2014.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos André Gleizer (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. *Márcia Cristina Ferreira Gonçalves*
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2014

AGRADECIMENTOS

Ao Sagrado Coração de Jesus, modelo de verdadeira oblação, por me ensinar que não vale a pena viver sem amar e me doar por aquele que vem ao meu encontro.

Ao Prof. Dr. Marcos André Gleizer, pelas ótimas aulas, pela oportunidade que tive de aprender com um verdadeiro orientador, por todo esforço, pelas cobranças, pelas correções, pela presença, enfim, por todos estes anos de trabalho.

À Prof.^a Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves e ao Prof. Dr. Ulysses Pinheiro, pela contribuição com suas reflexões e pela aceitação em participar, mesmo no período de férias, da banca examinadora.

Aos meus pais, Marcionilo e Amélia, por cada gota de suor, pela dedicação, cuidado e incentivo. Sem vocês eu não seria o que sou.

À minha irmã, Amanda, por tantas coisas que me ensinou e por ter tornado minha vida ainda mais feliz desde o primeiro dia da minha vida.

À amada Yasmin, flor que enche minha vida de perfume, por todo carinho, apoio, paciência e compreensão.

Ao amigo e colega de trabalho Danilo Bantim Frambach, pelo exemplo de perseverança e superação, pela disponibilidade constante nas diversas atividades, pela “pizza” e pelo “chopp”.

Aos meus companheiros de graduação, grandes amigos que a academia me deu e o tempo conservou, Danilo Bantim, Enio Lobo e família, Diego Ramalho e Marc Franken, vocês nunca serão esquecidos.

Aos amigos Allan Victor Fonseca, Beno Selhorst, Bianca Leite, Erick Cardoso, Erick Miranda, Esther Oliveira, Gabriel Marques, Igor Andrade, Joice Oliveira, Letícia Alcântara, Mariana Pimenta, Maurício Oliveira, Michele Pimenta, Michelle Straub, Natália Amarante, Tânia Mayer, Willyans Rapozo, por tudo o que vocês me ensinaram e por todos os momentos que partilhamos.

Ao Prof. Dr. Rodolfo Petronio, por me ajudar a desenvolver a minha vocação.

Aos Diretores, Coordenadores, Professores, Inspetores, funcionários e alunos do Colégio Santa Mônica, por acreditarem na educação e trabalharem juntos em prol de uma sociedade mais justa.

À Professora Lílian do Valle, pela confiança no meu trabalho, pela amizade e pelas provocações filosóficas sempre pertinentes.

Aos professores João Malheiro e Rodrigo Magalhães, por todos os encontros enriquecedores.

Por último, agradeço a todos aqueles que eu possa ter esquecido, mas que estão guardados em meu coração.

RESUMO

OLIVEIRA, Marcio F. T. *O Deus de Espinosa: substância una ou múltipla? Um estudo sobre a possibilidade do monismo*. 2014. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Esta pesquisa terá como objetivo compreender a tese do monismo, isto é, a tese de que existe uma única substância cuja unidade é garantida pela compatibilidade entre sua natureza absolutamente infinita e a multiplicidade real dos seus infinitos atributos. Mas o monismo não é aceito por todos os intérpretes como não problemático, o que, se comprovado, levaria o sistema de Espinosa à ruína. No primeiro capítulo, através da crítica de um destes intérpretes, Ferdinand Alquié, será colocado o problema do monismo. De acordo com este intérprete, Espinosa não consegue estabelecer racionalmente a possibilidade da substância absoluta. Veremos que, não conseguindo conceber como os infinitos atributos podem constituir a essência de uma substância que seja única, Alquié conclui que a tese do monismo é incompatível com a estrutura argumentativa do primeiro livro da *Ética*. Após a exposição do problema do monismo apresentado a partir de Alquié, será realizada uma tentativa de resgatar a coerência interna da obra de Espinosa. Este estudo visará explicitar os conceitos de substância e atributo, procurando acompanhar as duas etapas da construção do monismo ao longo das onze primeiras proposições da *Ética*, a saber: (1) a prova de que há uma única substância por atributo; (2) a prova de que há uma única substância para todos os atributos. Para avançar na compreensão dos problemas ontológicos envolvidos na construção do monismo, e de como a posição de Espinosa só pode ser compreendida a partir de uma transformação profunda dos conceitos herdados do cartesianismo, a pesquisa privilegiará as interpretações magistrais propostas por Martial Gueroult (*Spinoza, I, Dieu*; Aubier-Montaigne, Paris, 1968) e Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*; Les Editions de Minuit, Paris, 1968). Estes intérpretes realizam – cada um ao seu modo – uma genealogia da substância absolutamente infinita e apresentam soluções que permitem pensar a tese do monismo como coerente. Estas soluções serão apresentadas e avaliadas para que se saiba em que medida elas conseguem expor o problema do monismo e solucioná-lo de maneira plausível.

Palavras-chave: Metafísica. Espinosa. Monismo. Substância. Atributo.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Marcio F. T. *The God of Spinoza: substance unique or multiple? A study about the monism possibility*. 2014. 92 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

This work has the purpose to comprehend the monism's thesis, i.e. the thesis that only one substance exists which unity is secured by the compatibility between its absolute and infinite nature, and the real multiplicity of its infinite attributes. But the monism is not accepted as not problematic by all the interpreters, which, if confirmed, would lead Spinoza's system to ruin. In the first chapter, the monism's problem will be presented through the critic of one of those interpreters, Ferdinand Alquié. According to him, Spinoza cannot establish, rationally, the possibility of the absolute substance. We will see that, Alquié, not being able to conceive how the infinite attributes can constitute the essence of a substance that is unique, concludes that the monism's thesis is incompatible with the argumentative structure of the first book of the *Ethic*. After the explanation of the monism's problem, presented from Alquié, we will try to recover the internal coherence of Spinoza's work. This study aim to make explicit the concepts of substance and attribute, looking to follow the two stages of the monism's construction along the first eleven propositions of the *Ethic*, that is: (1) the proof that exists one unique substance per attribute; (2) the proof that exists only one substance for all attributes. To advance in the ontological problems involved in the monism's construction, and how Spinoza's position can only be comprehended through a profound transformation of the concepts inherited by the cartesianism, the research will favour the masterly interpretations propounded by Martial Gueroult (*Spinoza, I, Dieu*; Aubier-Montaigne, Paris, 1968) and Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*; Les Editions de Minuit, Paris, 1968). These interpreters carry out – each in its own fashion – a genealogy of the absolutely infinite substance and present solutions that allow us to think the monism as coherent. Such solutions will be presented and evaluated, aiming to know to what extent they can show the problem of the monism and solve it in a plausible way.

Keywords: Metaphysics. Spinoza. Monism. Substance. Attribute.

Odium nunquam potest esse bonum
(O ódio nunca pode ser bom)

Baruch Espinosa

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	QUANDO O MONISMO VIRA UM PROBLEMA: A CRÍTICA DE FERDINAND ALQUIÉ	16
1.1	Apresentação das principais definições, axiomas e proposições que conduzem ao monismo	16
1.1.1	<u>As definições de substância e de atributo: Espinosa e a reinterpretação de dois conceitos oriundos da tradição</u>	17
1.2	O problema do monismo a partir de Ferdinand Alquié	25
2	GUEROULT E A CONSTRUÇÃO DA SUBSTÂNCIA UNA E MÚLTIPLA	35
2.1	Análise da substância constituída de um atributo	36
2.1.1	<u>Proposição V</u>	37
2.1.2	<u>Proposição VI</u>	39
2.1.3	<u>Proposição VII</u>	40
2.1.4	<u>Proposição VIII</u>	40
2.2	Análise da substância constituída de uma infinidade de atributos	44
2.2.1	<u>Proposição IX</u>	45
2.2.2	<u>Proposição X</u>	51
2.3	Conclusão do Comentador	54
2.4	Considerações sobre a interpretação de Martial Gueroult	58
3	DELEUZE E A DEFESA DO MONISMO ESPINOSISTA PELA IDEIA DE EXPRESSÃO	60
3.1	Espinosa crítico da distinção real cartesiana	66
3.2	A distinção real não numérica e os atributos como nomes divinos	70
3.3	Espinosa e a apropriação da distinção formal escotista	77
3.4	Conclusão do comentador	79
	CONCLUSÃO	83
	REFERÊNCIAS	91

INTRODUÇÃO

Filósofo holandês do século XVII, Baruch Espinosa (1632-1677) compartilhava do ideal cartesiano de compreender a totalidade do real a partir de uma ciência dedutiva que conduzisse da metafísica à ética. No entanto, o método utilizado para conhecer a realidade não fora compartilhado. Enquanto Descartes utilizava o método analítico (que parte do conhecimento do efeito e regride em direção ao conhecimento da causa), Espinosa resolveu adotar o método sintético de Euclides, pelo qual o princípio de razão suficiente (segundo o qual tudo tem uma causa ou razão) possibilitaria a inteligibilidade integral do real, porquanto progredindo do conhecimento da causa ao conhecimento do efeito o ser humano seria capaz de conhecer verdadeiramente a realidade. Por isso, a *Ética* – construída a partir de definições, axiomas, proposições, corolários e escólios – segue o modelo matemático Euclidiano¹.

Esta inspiração matemática para o conhecimento da realidade não foi utilizada apenas no método de construção da obra; veremos que, para compreender verdadeiramente a realidade da substância, dos atributos e dos modos, Espinosa também fez uso de um processo genético, que parte das causas aos efeitos, a fim de analisar a realidade dos seres existentes em si e por si (a substância e os atributos) e em outro e por outro (os modos), mostrando como o conhecimento dedutivo e racional fornece, dentre as diversas maneiras que o homem possui de conhecer a realidade – dentre os gêneros de conhecimento

Ora, o monismo é uma tese metafísica fundamental para todo o sistema de Espinosa, pois a formulação espinosista da existência de uma única substância absolutamente infinita permite que esta seja a causa de todas as coisas e, assim, permite dar conta da produção da realidade. Se esta existência é colocada em xeque, a construção argumentativa de Espinosa – desenvolvida nas cinco partes da *Ética* – e o ideal de compreender a totalidade do real estariam comprometidos e fadados ao fracasso, já que na *Ética* tudo depende de Deus. Entendemos, assim, que estudar o problema do monismo tem importância inquestionável.

¹ GLEIZER, M. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. pp. 11-14.

Analisaremos, portanto, a tese central da primeira parte da *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Esta primeira parte, intitulada *sobre Deus*, apresenta o conceito de Deus, fundamental para toda a filosofia espinosista, uma vez que Deus é causa necessária de si e de todas as coisas presentes na Natureza. Espinosa afirma que “Deus”, “Natureza” e “Substância” são nomes equivalentes, pois se referem à mesma coisa. Deus é a substância absolutamente infinita que pode ser conhecida como causa (Natureza Naturante) e como efeito (Natureza Naturada). Esta pesquisa terá como objetivo compreender a tese do monismo, isto é, a tese de que existe uma única substância cuja unidade é garantida pela compatibilidade entre sua natureza absolutamente infinita e a multiplicidade real dos seus infinitos atributos. Ela se concentrará, portanto, na análise da Natureza Naturante.

A fim de que o problema do monismo seja delimitado com a devida precisão, apresentaremos em grandes linhas o encadeamento das proposições iniciais da *Ética*, divididas em três blocos de proposições que representam as três etapas principais para a compreensão deste problema, a saber: 1ª etapa: proposições V a VIII; 2ª etapa: proposições IX e X; 3ª etapa: proposições XI a XIV.

A primeira etapa de proposições relacionadas ao problema da construção do monismo é dedicada a demonstrar, contra Descartes, que não pode haver várias substâncias de mesmo atributo (por exemplo, várias substâncias extensas ou várias substâncias pensantes), e que as características que se seguem do conceito de substância são incompatíveis com sua atribuição a seres finitos. Na proposição V, Espinosa afirma que só pode haver uma substância por atributo. A partir desta proposição, ele demonstra na proposição VI que a substância considerada sob um único atributo não pode ser causada por nenhuma outra coisa e, então, na proposição VII ele estabelece que a substância é causa de si mesma, *causa sui*. Por fim, Espinosa demonstra na proposição VIII, final desta primeira etapa, que a substância única por atributo e causa sui é necessariamente infinita, pois como é uma substância única no seu gênero, não pode ser limitada por outra coisa de mesma natureza². A proposição V – na qual Espinosa afirma que “não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo³” – é a mais importante

² Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, pp.17 a 19.

³ Ibidem, p. 17.

e a mais problemática desta etapa no tocante à discussão do monismo, visto que as dificuldades envolvidas na demonstração desta proposição darão ensejo a interpretações que tentarão inviabilizar o monismo de Espinosa.

A segunda etapa de proposições, que diz respeito às proposições IX e X, pretende estabelecer a possibilidade da substância absolutamente infinita. Nela Espinosa afirma que “quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem⁴” e que “ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos⁵”, eles constituem na realidade uma única substância, da qual cada um dos atributos exprime uma essência eterna e infinita. Deste modo, a substância, único ente existente por si, e que, portanto, abriga em si a totalidade da realidade, deve ser absolutamente infinita, pois é constituída por infinitos atributos, cada um dos quais é infinito no seu gênero. Esta etapa da construção do monismo contém a dificuldade central que pretendemos investigar: como é possível que uma mesma substância seja constituída por atributos realmente distintos entre si?⁶

Uma vez estabelecida a possibilidade da substância absoluta, a proposição XI inicia a terceira etapa demonstrando a existência necessária desta substância – de Deus – onde Espinosa afirma que “ou não existe nada ou um ente absolutamente infinito existe necessariamente⁷”. A proposição XIV, por fim, demonstra a tese do monismo, ou seja, que só pode existir uma única substância absolutamente infinita (pois, se houvesse alguma outra substância, ela teria algum atributo em comum com a substância absoluta, o que contraria a proposição V que, como vimos, diz que não pode existir mais de uma substância por atributo).

⁴ SPINOZA, *Ética* I, Proposição IX.

⁵ *Ibidem*. Proposição X.

⁶ Espinosa está consciente do desafio que sua concepção coloca para os cartesianos, pois o escólio da EIPX é claramente dirigido aos cartesianos na medida em que estes consideram a concepção por si como critério da distinção entre substâncias. Neste escólio Espinosa afirma: “Fica claro, assim, que ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes. Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Está, portanto, longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância”.

⁷ *Ibidem*. Proposição XI.

Estas três etapas reúnem os principais elementos envolvidos na questão do monismo, e é sobre essas três etapas – principalmente a segunda etapa – que os intérpretes que serão discutidos neste estudo se debruçarão com o intuito de validar ou não o monismo. No primeiro capítulo, através da crítica de um destes intérpretes, Ferdinand Alquié, será colocado o problema do monismo. Embora Espinosa tenha demonstrado a tese do monismo, Alquié não consegue enxergar coerência na sua formulação. De acordo com este intérprete, Espinosa não consegue estabelecer racionalmente a possibilidade da substância absoluta. O comentador analisa esta problemática em um de seus cursos proferidos na Sorbonne, intitulado *Natureza e verdade na filosofia de Espinosa* e na obra *O Racionalismo de Espinosa*. Veremos que, não conseguindo conceber como os infinitos atributos podem constituir a essência de uma substância que seja única, Alquié conclui que a unidade do Deus de Espinosa só seria possível na medida em que este Deus não fosse aquele que o filósofo holandês desejava apresentar; destarte, o intérprete acredita que a tese do monismo é incompatível com a estrutura argumentativa do primeiro livro da *Ética*.

Após a exposição do problema do monismo apresentado a partir de Alquié, será realizada uma tentativa de resgatar a coerência interna da obra de Espinosa. Este estudo visará explicitar os conceitos de substância e atributo, procurando acompanhar as duas etapas da construção do monismo ao longo das onze primeiras proposições da *Ética*, a saber: (1) a prova de que há uma única substância por atributo; (2) a prova de que há uma única substância para todos os atributos. Para avançar na compreensão dos problemas ontológicos envolvidos na construção do monismo, e de como a posição de Espinosa só pode ser compreendida a partir de uma transformação profunda dos conceitos herdados do cartesianismo, a pesquisa privilegiará as interpretações magistrais propostas por Martial Gueroult (*Spinoza, I, Dieu*; Aubier-Montaigne, Paris, 1968) e Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*; Les Editions de Minuit, Paris, 1968). Gilles Deleuze e Martial Gueroult realizam – cada um ao seu modo – uma genealogia da substância absolutamente infinita e apresentam soluções que permitem pensar a tese do monismo como coerente.

Observaremos no segundo capítulo que Martial Gueroult vê na aplicação do método geométrico a possibilidade de realizar uma genealogia que mostre a unidade substancial. Gueroult salienta que, assim como na explicação do triângulo, a

explicação de Deus só pode ser viável a partir da demonstração de seus elementos constitutivos:

Assim, do mesmo modo que pelas propriedades dos ângulos e das retas podemos demonstrar as propriedades de uma figura constituída de três retas que se encontram e formam três ângulos, é a partir das propriedades demonstradas da substância de um atributo que podemos demonstrar as propriedades de uma substância constituída por uma infinidade de atributos. (Dieu I, cap. 3, § 2, pg. 108).

Para Gueroult, as perfeições do elemento mais simples, isto é, do atributo substancial estarão presentes no elemento mais complexo: a substância absolutamente infinita. Deste modo, aquilo que em seu gênero é infinito, único e existente por si, será infinito e único não unicamente no seu gênero, mas absolutamente e infinitamente, e existirá por si com uma força infinitamente maior.

No terceiro capítulo, veremos a solução oferecida por Deleuze, que pretende explicar a compatibilidade entre a unidade substancial e a multiplicidade dos atributos através da ideia de expressão e do conceito de distinção formal. Amparado na tradição neoplatônica, Deleuze utiliza a ideia de expressão. Veremos que, para garantir a univocidade do ser expressivo, Deleuze apresenta as formas pelas quais a substância unívoca pode ser vista sob uma ótica divisora, ele acredita que o ser unívoco só se relacione com a divisão de dois modos: pela distinção formal ou pela distinção modal, isto é, ou pela análise da “genealogia da substância” ou pela análise da “gênese dos modos”. O problema do monismo diz respeito à questão de como compreender a diferença no absoluto, ou seja, diz respeito ao primeiro nível da expressão que é o da “genealogia da substância”. Por este motivo, somente este nível ganhará destaque na pesquisa. Veremos, ainda, que a distinção formal (ou distinção real não numérica) é um conceito que Deleuze tomou emprestado de Duns Scot – apontado por Deleuze como uma das principais fontes do anticartesianismo de Espinosa – para fundamentar a univocidade do ser absolutamente infinito.

Apesar de úteis à tentativa de esclarecer o problema do monismo, as interpretações de Gueroult e Deleuze não serão apenas expostas, mas também avaliadas a fim de determinarmos em que medida estas conseguem expor o problema e solucioná-lo de maneira plausível. No caso de Gueroult, quando este afirma que a substância é formada pelos atributos (como seus elementos constituintes), perguntaremos até que ponto ele não faz da substância absolutamente infinita um mero agregado de partes. No caso de Deleuze, poderemos perguntar, por exemplo, se o uso da ideia de expressão e da distinção formal está de acordo com a obra de

Espinosa – tendo em vista que a noção de expressão é um conceito trabalhado por Deleuze, mas que, apesar de aparecer no texto de Espinosa, não é definida pelo autor da *Ética*.

1 QUANDO O MONISMO VIRA UM PROBLEMA: A CRÍTICA DE FERDINAND ALQUIÉ

1.1 Apresentação das principais definições, axiomas e proposições que conduzem ao monismo

O monismo é a tese que afirma a existência de uma única substância cuja unidade é garantida pela compatibilidade entre sua natureza única e absolutamente infinita e a multiplicidade real dos seus infinitos atributos. Diversos intérpretes da filosofia de Espinosa não conseguem compreender esta compatibilidade, isto é, não conseguem conceber como os infinitos atributos podem constituir a essência desta única substância. Disto resulta que existem opiniões diversas a propósito da validade do monismo. Como veremos, o cartesiano Ferdinand Alquié abordou este tema em um curso chamado *Natureza e Verdade na filosofia de Espinosa* e também na obra *O Racionalismo de Espinosa*. Alquié é um dos principais intérpretes que pretendem invalidar o monismo e consegue expor o problema do monismo de maneira muito clara, razão pela qual decidimos começar este estudo com a apresentação de sua exposição.

Antes de chegar diretamente à exposição do problema proposta pelo comentador, vamos acompanhar de maneira detida os conceitos centrais, presentes nas definições, axiomas e proposições desenvolvidas na primeira parte da *Ética* que conduzem ao monismo. Levando em consideração o método de explicação adotado por Espinosa⁸, desrespeitar o trajeto percorrido nesta obra seria um erro, pois isto impediria a compreensão clara e distinta dos conceitos e elementos que o filósofo entende como constituintes do real; neste sentido, é imprescindível acompanhar a apresentação dos conceitos iniciais e mais simples, uma vez que estes proporcionarão a compreensão dos conceitos ulteriores e mais complexos. Sendo assim, agora serão apresentados brevemente as definições e axiomas que compõem a primeira parte da obra em questão.

Como será visto ao longo deste estudo, nas oito definições que inauguram a primeira parte da *Ética* Espinosa apresenta os conceitos fundamentais para a compreensão dos elementos que preenchem a realidade, isto é, Deus (ou a

⁸ Apresentado na introdução.

substância), os atributos e os modos. Podemos separar estas definições em três blocos: o primeiro bloco, dedicado ao primeiro elemento, é constituído pelas definições que versam sobre a causa de si (def. 1), sobre a substância (def. 3), sobre Deus (def. 6), sobre a coisa livre (primeira parte da def. 7) e sobre a eternidade (def. 8); o segundo bloco, referente aos atributos, é a própria definição de atributo (def. 4); e o terceiro bloco, ao definir o conceito de finito (def. 2), de modo (def. 5) e de coisa coagida (segunda parte da def. 7), trata dos modos.

Os axiomas desta primeira parte da *Ética* – sempre requisitados na formulação das proposições, como acontece também com as definições – apresentam os princípios básicos para a explicação da existência e da causação dos entes. Sobre a existência, de acordo com Espinosa, tudo o que existe precisa existir em si mesmo ou em outra coisa (Axioma 1), de tal modo que qualquer ente que não possa ser concebido por um objeto externo precisa ser concebido por si mesmo (Axioma 2). E, porque a compreensão da existência das coisas tem relação com a compreensão das suas causas, Espinosa formulou também axiomas sobre a causação: toda causa exige um efeito e toda ausência de causa inibe a existência de qualquer efeito (Axioma 3), mas é preciso que se conheça a causa para que o efeito possa ser compreendido corretamente (Axioma 4), e, além disso, não se pode tentar relacionar coisas que não tenham nenhuma relação conceitual, pois este procedimento inviabiliza o conhecimento da verdadeira ligação existente entre elas (Axioma 5). Em contrapartida, toda ideia verdadeira há de ter correspondência com o objeto pensado (Axioma 6), isto é, se eu tenho uma ideia verdadeira sobre algo, ele deverá necessariamente existir da maneira como ele é pensado, e se, por outro lado, (Axioma 7) um objeto for concebido como inexistente, a essência deste objeto não poderá envolver a sua existência.

É a partir destas definições e axiomas que Espinosa passará a desenvolver suas proposições sobre o que constitui, causa e mantém a existência da integralidade do real.

1.1.1 As definições de substância e de atributo: Espinosa e a reinterpretação de dois conceitos oriundos da tradição

Fez-se acima a separação das primeiras definições que abrem a *Ética* em três blocos, relacionando-os à substância, aos atributos e aos modos, respectivamente. Será dado destaque à apresentação das definições que versam sobre estes dois

primeiros blocos, já que, como vimos na introdução, enquanto a substância e os atributos são a Natureza Naturante, os modos constituem a Natureza Naturada, não estando diretamente ligados à apresentação do problema do monismo. Nesta etapa do capítulo, contaremos também com o auxílio da obra *Dieu I*, de Martial Gueroult, por causa da clareza do comentador no que se refere à apresentação desta parte da *Ética*.

Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado [...]

Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência. (SPINOZA, 2008, p.13, EI def. 3 e 4).

As definições três e quatro do primeiro livro da *Ética* trazem dois conceitos chave para a apresentação do monismo, pois nelas Espinosa apresenta a “substância” e o “atributo”. Estes conceitos são de origem aristotélica, ganharam prestígio nos estudos da Escola e estão presentes na filosofia cartesiana. Como veremos, apesar de não os ter inventado, Espinosa realizou uma reinterpretação destes conceitos, pois julgava insatisfatória a interpretação corrente.

O conceito de substância em Espinosa é central para toda a sua filosofia, afinal o real pode ser chamado de substância, Deus ou Natureza. Para explicar a substância, a primeira definição da *Ética* apresenta o conceito de *causa sui* – ou “causa de si”⁹. Apesar de ser um *próprio*¹⁰, ou seja, de ser apenas uma propriedade necessária que decorre da essência da substância, mas que não constitui esta essência (diferente do atributo, que constitui a essência da substância, como sugere a Definição 2 da primeira parte da *Ética*), a *causa sui* possibilita a sua existência e o seu conhecimento; isto porque é a existência da causa e o conhecimento dela que permitem, respectivamente, a produção do efeito e o seu conhecimento. Em outras palavras, para que um efeito exista e seja conhecido, a causa deverá, necessariamente, existir e ser conhecida¹¹. Isto pode ser visto, ainda, no *Breve tratado*, onde o filósofo afirma que “se nos servirmos bem do nosso intelecto no conhecimento das coisas, devemos

⁹ “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. EI, definição 1.

¹⁰ “Estes que seguem se chamam *próprios*, porque não são senão *adjetivos* que não podem ser entendidos sem seus *substantivos*. Isto é, Deus não seria Deus sem eles, mas não é Deus por eles; pois eles não dão a conhecer algo substancial, pelo qual, somente, Deus existe”. Breve Tratado, I, capítulo III, § 1, nota 61.

¹¹ Para Espinosa, tudo requer uma causa, pois “se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito” (EI axioma 3), e “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (EI axioma 4).

conhecê-las em suas causas. Ora, como Deus é a causa primeira de todas as outras coisas, o conhecimento de Deus é anterior ao conhecimento de todas as demais¹². Portanto, esta primeira definição é importante porque comunica a função ontológica e gnosiológica da causa¹³, definição esta que permitirá a demonstração da autossuficiência ontológica da substância (na *Proposição VII* da primeira parte da *Ética*) e a demonstração da existência de Deus, que será demonstrada na *Proposição XI* com base na *Proposição VII*.

Ao pensar a substância a partir do conceito de *causa sui*, Espinosa afastou-se da concepção tradicional, segundo a qual, de acordo com os escolásticos, por exemplo, os conceitos de substância e atributo seriam intrínsecos ao caráter predicativo do pensamento, às atribuições formuladas nos nossos juízos, já que por elas um indivíduo poderia identificar e distinguir na natureza, segundo as exigências do pensamento e da linguagem, os sujeitos e as qualidades desses sujeitos¹⁴. De acordo com Brunschvicg, filósofo francês do século XIX, a teoria da substância possui sua origem na estrutura linguística grega, na qual o verbo “ser” desempenharia uma função essencial, onde os substantivos e adjetivos corresponderiam à substância e aos atributos. Por exemplo, quando alguém afirma “o quadro é branco”, “a porta é azul”, “o computador é preto”, a existência de duas realidades seria inegável: a primeira (no caso do exemplo, “o quadro”, “a porta” e “o computador”) sendo concebida nela mesma como autossuficiente, ao menos em certo grau; e a segunda necessitando de uma “moradia” para existir, pois não seria capaz de sustentar por si mesma a sua própria existência (isto acontece com as cores dos objetos anteriores, que só poderiam se manifestar neles, já que o “branco”, o “azul” e o “preto” não poderiam existir fora de qualquer coisa branca, azul ou preta). A primeira realidade caracterizaria a substância e a segunda o atributo.

Segundo Alquié, de acordo com o pensamento escolástico, existem duas maneiras de compreender as qualidades de uma substância. As qualidades podem ser separáveis da substância, e, como qualidades acidentais, são denominadas

¹² Cf. SPINOZA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução de Emanuel da Rocha Fragoso e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. Segunda Parte, Capítulo V, § 11. p. 103.

¹³ Cf. GUEROULT, M. *Spinoza, I, Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 41.

¹⁴ Cf. ALQUIE, F. *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza*. In: *Leçons sur Spinoza*. Paris: Éditions de la Table Ronde, 2003, p. 80.

qualitates, ou inseparáveis da substância e denominadas atributos, *atributa*. É importante assinalar que “separáveis” não significa que estas qualidades possam existir independentemente da substância – até porque qualificar a substância é condição *sine qua non* para a existência das qualidades –, mas que a substância pode existir sem quaisquer destas qualidades em particular. Deste modo, apesar da distinção qualitativa, o atributo não é identificado com a própria substância porque apenas designa dentre as qualidades substanciais aquelas que lhe são essenciais. Veremos que, apesar de Espinosa utilizar um termo escolástico no início de sua *Ética*, o que ele quer designar como “atributo” não tem nenhuma ligação com esta característica atributiva reconhecida pelos escolásticos, pois, para Espinosa, o atributo não qualifica a substância, mas expressa a sua essência.

Como sabemos, Descartes também pensou o conceito de substância. Ele anuncia na definição VII das *Segundas Respostas* que Deus é a única substância soberanamente perfeita, que teria produzido uma multiplicidade de substâncias de apenas dois tipos: as extensas e as pensantes, que dizem respeito aos dois atributos essenciais. Desta maneira, a metafísica cartesiana pressupõe a existência de substâncias materiais e espirituais finitas e a existência de uma substância imaterial infinita, de tal modo que o nome “substância” pode ser atribuído a Deus e às diversas substâncias finitas que ocupariam o real na extensão tridimensional (as substâncias materiais ou corporais) e no pensamento (as substâncias imateriais). A análise que Espinosa empreendeu sobre a definição cartesiana de substância foi importante para a elaboração do seu monismo, pois, como veremos, apesar de Descartes ainda manter certa proximidade com a visão escolástica, o francês parece ter aproximado este conceito à proposta racionalista, contribuindo, assim, para o raciocínio que Espinosa pretendia defender. De acordo com Alquié, no que diz respeito ao conceito de substância, Descartes, quando comparado aos pensadores da tradição escolástica, seria uma fonte mais direta, embora ainda vacilante, para Espinosa. Ao definir este conceito ao longo de suas obras, Descartes demonstra certa ambiguidade. Na definição V da exposição geométrica das *Segundas Respostas*, ele afirmou que a substância é “toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade, ou atributo, de que temos em nós real ideia”; resulta desta definição que é a substância que possibilitaria a existência de tudo o que podemos conceber, posto que, se “o nada não pode ter nenhuma propriedade”, como diria o próprio Descartes, a existência de

qualquer propriedade exige um ser que sustente a sua realidade, requer “uma matéria metafísica”¹⁵, isto é, a substância. Portanto, para Descartes, o corpo e a alma não seriam a “pura extensão” ou o “puro pensamento”, mas a coisa extensa (*res extensa*) e a coisa pensante (*res cogitans*), havendo sempre uma preeminência da substância com relação aos atributos; neste sentido, a substância cartesiana responderia a uma exigência ontológica, tal como a da tradição.

A substância cartesiana poderia responder, ainda, a uma exigência referente à “distinção dos pensamentos”, que evidencia um aspecto diferente do raciocínio instaurado pela exigência ontológica. Descartes pretende combater o que ele julga ser um erro da filosofia medieval, qual seja, o da confusão que provém da atribuição de características corporais às almas (e vice-versa): por exemplo, as afirmações “a alma se moveu” ou “o corpo estava quente” são indevidas, pois o calor é próprio da alma e não do corpo, já que depende de uma sensação percebida de maneira única pelo indivíduo, e, por outro lado, o movimento, porque envolve a noção de espaço, só pode ser atribuído ao corpo e não à alma¹⁶. Acontece, no entanto, que nós podemos afirmar na hora do banho, por exemplo, que “a água está quente”; o que queremos expressar com isso? Que a água, ela mesma, está sentindo a sua quentura? Claro que não, pois a água não pensa. De acordo com Descartes, nós devemos considerar que todas as coisas que existem ou são corpos ou são almas, é o que pode ser notado quando o filósofo afirma no parágrafo 53 da primeira parte dos *Princípios da Filosofia* que tudo o que podemos atribuir aos corpos pressupõe a extensão e depende daquilo que é extenso e, do mesmo modo, todas as propriedades que nós encontramos na coisa que pensa são apenas modos diferentes de pensar. Ou seja, os atributos essenciais seriam indispensáveis para que se distingam os dois tipos de substância. Neste ponto, Descartes teria substituído a noção de substância como “sujeito ontológico” pela noção de “sujeito lógico”, que suportaria a distinção que o meu pensamento pode realizar a fim de distinguir clara e distintamente os elementos que constituem o real. Enquanto sujeito ontológico havia uma distinção real entre atributo e substância, mas

¹⁵ Termo usado por Descartes na primeira parte dos Princípios, respondendo a Hobbes. Cf. Terceiras objeções, objeção II, resposta In: DESCARTES, R. Oeuvres philosophiques de Descartes: publiées d'après les textes originaux par L. Aimé-Martin. Paris : Panthéon littéraire, 1852. p. 126.

¹⁶ Para Descartes, justamente porque as almas vegetativa e motriz – pertencentes à filosofia medieval – necessitariam do conceito de corporeidade, elas não poderiam existir. Descartes admite que a alma só pode ser um puro pensamento.

enquanto sujeito lógico esta distinção não passa de uma distinção de razão¹⁷. Do exposto, Alquié conclui que a teoria cartesiana da substância mantém, contraditoriamente, uma dupla inspiração: uma inspiração ontológico-escolástica que busca, sob os atributos, conhecer a substância, o sujeito ontológico; e outra inspiração racionalista-científica que confunde a substância com o seu atributo essencial, ao afirmar que “a alma é o pensamento” e “o corpo é a pura extensão”. Neste caso, o atributo não é o ser da substância, mas a sua natureza. Descartes opera, então, uma substantificação no interior de cada atributo essencial.

Ao pensar a substância, Espinosa privilegiará o tema da causalidade. A definição que abre a *Ética*, como vimos acima, destaca a importância que a causalidade ocupa no bojo da obra; esta primeira definição versa sobre a “causa de si”, ou *causa sui*. A origem desta definição é cartesiana¹⁸. Descartes não concordava com os escolásticos, que acreditavam que toda causa é anterior ao seu efeito; “do ponto de vista tomista, não se pode admitir que um ser seja causa de si: um tal ser deveria existir antes de existir, e isso é um absurdo¹⁹”. Para a tradição escolástica²⁰ “ser por si” significa “não ter causa”, mas no caso de Descartes, na medida em que ele defende o caráter universal do princípio de causalidade, Deus deve ser entendido como um “ser por si como por uma causa”, o filósofo estabelece uma analogia entre a causa formal e a causa eficiente, pois Deus “faz de alguma maneira em relação a si mesmo o que a causa eficiente faz em relação ao seu efeito²¹”. De acordo com Descartes, Deus é causa de si e causa do mundo, mas o argumento ontológico que demonstra a necessidade da existência de Deus estaria apenas ligado a Deus e não ao mundo. Espinosa, por sua vez, entende que Deus, por um mesmo ato, é causa do mundo e causa de si. Sendo assim, Deus é causa imanente do mundo que está nele. É importante assinalar que o termo “causa de si” não diz respeito a uma causa que antecede um efeito, não há relação externa e nem cronológica, visto que a causa –

¹⁷ Isto é, aquela que acontece apenas na mente como resultado de uma abstração do real.

¹⁸ Cf. ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Spinoza*, 3. ed. Paris, PUF, 1998, p. 127.

¹⁹ Ibidem, p. 127. No original: «D'un point de vue thomiste, on ne saurait admettre qu'un être soit cause de soi : un tel être devrait exister avant d'exister, ce qui est absurde ».

²⁰ Cf. GLEIZER, Marcos. *Lições introdutórias à Ética de Espinosa*. Rio de Janeiro: Ed. Viaveritas, 2014. Capítulo 3, nota 38, p.23.

²¹ (AT-IX-88).

que está aqui tomada num sentido matemático, racionalista – é contemporânea ao seu efeito.

Outro elemento fundamental para a compreensão do problema do monismo é o conceito de atributo, definido por Gueroult²² como o “princípio ontológico da substância, pois é constitutivo da sua realidade; e princípio de inteligibilidade da substância, posto que ele proporciona seu verdadeiro conhecimento”. Para Gueroult, enquanto a definição de substância espinosista enuncia o critério da substancialidade em geral (com a definição de substância como aquilo que é em si e concebido por si), o atributo aponta para a essência, pela qual uma coisa pode efetivamente ser uma substância e ser concebida como tal pelo entendimento, essência que só pode ser percebida pelo entendimento puro na medida em que as ideias são adequadas, e, por isso, idênticas no indivíduo e em Deus – que, além de ter nele mesmo as ideias verdadeiras de todas as coisas que formam o seu ser, a saber, o pensamento, a extensão e todos os infinitos atributos, tem ainda a ideia verdadeira dele próprio como sendo constituído por estes atributos.

Diferente de como a tradição precedente a Espinosa sugeriu, entre o atributo e a substância há apenas uma distinção de razão, que pode ser percebida com a demonstração da *Proposição X* da primeira parte da *Ética*, na qual Espinosa afirma que “o atributo deve ser concebido por si mesmo”²³; isto porque, se, pela definição 3, aquilo que é concebido por si é em si, então o atributo tem de ser a substância. Isso é confirmado pelo que Espinosa afirma na demonstração da EIPV, quando ele afirma que “Não existe nada, pois fora do intelecto pelo qual se possam distinguir várias coisas entre si, a não ser as substâncias ou, o que é o mesmo (pela def. 4), seus atributos e suas afeções”, de tal modo que a conclusão de que o atributo só pode ser uma substância torna-se irrenunciável. Vê-se com isso que o atributo não pode ser – como sustentava a tradição escolástica – um simples predicado, um adjetivo incapaz de sustentar a essência pela qual Deus seria Deus, mas só pode ser um substantivo.

Ao identificar a substância ao seu atributo essencial, Espinosa procurou inviabilizar a definição tradicional de substância como sujeito de inerência, cujos

²² Cf. GUEROULT, 1968, p. 47. [Grifo do autor]. No original: « L'attribut est donc à la fois principe ontologique de la substance, en tant qu'il est *constitutif de sa réalité*, et principe de son intelligibilité, en tant qu'il la *fait connaître comme telle*. ».

²³ EIP10 dem. “o atributo é aquilo que, da substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência (pela def. 4). Portanto (pela def. 3), o atributo deve ser concebido por si mesmo”.

predicados seriam os únicos acessíveis ao entendimento; ele fez isso ao defender, contra o pensamento da Escola, que as definições de substância e atributo não devem apontar para duas entidades diferentes, mas para dois aspectos de um mesmo ser, onde temos, por um lado, a natureza constitutiva, a realidade desse ser – que é o atributo e aquilo que ele revela – e, por outro lado, sua inseidade e sua autossuficiência – que são os critérios necessários para afirmar a substancialidade. Desta forma, Espinosa acreditou que a natureza da substância poderia ser inteiramente conhecida, já que haveria identidade entre o atributo e a substância.

Como vimos, se nos voltamos para a tradição que precedeu Espinosa, percebemos que os termos “atributo” e “substância” ganharam uma nova significação ao longo das obras do holandês. Gueroult (1968, pp. 55-56) dedica um parágrafo interessante a esta transformação. Este autor lembra que “substância” é um termo que, para Descartes e para a Escola, não tinha um sentido unívoco, porquanto poderia se aplicar tanto às coisas como a Deus; a este porque não precisaria de nada para existir, e àquelas porque não dependeriam da existência de outras coisas, mas apenas de Deus, para sustentar suas existências. Espinosa, por outro lado, procurou defender a univocidade da substância ao entender o conceito de substância como sendo em si e concebida por si. Contudo, esta univocidade não seria mantida – como poderiam alegar alguns críticos de Espinosa – se o holandês passasse a denominar “substância” aquelas coisas individuais de único atributo ao mesmo tempo que aquela constituída de uma infinidade de atributos. Para resolver este problema, Gueroult lembra que Espinosa teria usado dois processos diferentes: 1º- na Carta IX à Simon de Vries, o holandês designou como substâncias as coisas que seriam constituídas de um único atributo e como *Ser* a coisa constituída de uma infinidade de atributos (Deus); 2º- Na *Ética*, o termo em questão é utilizado provisoriamente²⁴ para fazer referência às coisas de único atributo, para depois, e definitivamente, designar Deus como substância única e infinitamente infinita. Além da substância, o atributo, “que nada mais é do que aquilo que revela e constitui o ser de uma substância²⁵”, que

²⁴ Como será visto no próximo capítulo, a natureza deste caráter provisório se deve ao fato de Gueroult acreditar, pela valorização do método genético, que a definição de Deus como substância absolutamente infinita seria consequência de um processo genético a partir do qual, até as oito primeiras proposições, Espinosa teria apresentado os elementos simples que constituem a substância, para nas proposições seguintes chegar ao todo mais complexo.

²⁵ Cf. GUEROULT, 1968, p. 56. No original: « Ne signifiaient rien d'autre que ce qui révèle et constitue l'être d'une substance. ».

também participaria da univocidade da substância, foi um conceito transformado pelo esforço intelectual do holandês, já que, enquanto Descartes considerava como atributos as perfeições ou qualidades de Deus (causa sui, independência, imutabilidade, eternidade, etc.), os modos ou qualidades invariáveis (a duração e a existência, na coisa; o tempo, os números e os universais, no pensamento), e o atributo principal, “que constitui e faz conhecer a natureza de uma substância”, Espinosa preservou apenas este último sentido, conservando as principais características que o atributo principal cartesiano envolvia²⁶, a saber: a) cada atributo pode ser clara e distintamente conhecido, porque cada um “é concebido por si mesmo, independentemente de qualquer outro”²⁷; b) o atributo constitui a essência da substância e se reciproca com ela, distinguindo-se dela apenas por uma distinção de razão; e c) ele revela a substância tal como ela é em si, não apenas nos limites do finito (como no caso de Descartes que acreditava que Deus não poderia ser inteiramente conhecido, mas apenas aquilo que é finito e criado), tornando-a absolutamente inteligível.

Enfim, se formos capazes de entender as supra apresentadas transformações empreendidas por Espinosa para estes dois conceitos-chave de substância e atributo, bem como entendermos o lugar que estes ocupam no bojo de sua obra, seremos capazes de desenvolver com clareza a problemática que será exposta nos parágrafos subsequentes.

1.2 O problema do monismo a partir de Ferdinand Alquié

“Deus e todos os seus atributos são eternos” (EIPXX dem.)

“Se Deus é o mesmo que seus atributos, por que esta separação?”, ou haveria, realmente, alguma distinção entre eles? Este é o questionamento que abre a sequência de páginas dedicadas à análise do problema do monismo pelo comentador Ferdinand Alquié no bojo da obra *Natureza e verdade na filosofia de Espinosa*. Apesar de Espinosa defender a unidade da substância com relação aos atributos, ao entender

²⁶ Na concepção racionalista (pois, na concepção ontológica, segundo Alquié, (b) não se aplica).

²⁷Cf. EIIPVI demonstração.

que estes são constitutivos da sua essência²⁸, o comentador inquire se é verdadeiramente possível pensar esta unidade. Ao se deparar com a identificação que Espinosa estabelece entre a multiplicidade de atributos e a substância única, ele levanta a possibilidade de haver incoerência na argumentação do holandês: como, ao mesmo tempo, o atributo – que é a substância – pode ser substância una e expressão múltipla? Como conciliar, ele questiona, a “doutrina do atributo substância” (que garante a unidade) e a do “atributo expressão” (pela qual a substância poderia ser expressa por uma infinidade de atributos que constituiriam o seu ser e permitiriam o seu conhecimento)? Alquié apresenta três hipóteses que tentam explicar esta unidade e responder as suas inquietações. Como veremos, após apresentarmos as duas hipóteses que não foram propostas pelo próprio comentador, este reconhecerá na sua própria hipótese que o problema do monismo não garante uma solução que mantenha a coerência interna da obra do holandês, pois haveria uma superioridade da substância frente aos seus atributos.

A primeira hipótese, proposta por Erdmann, coloca em destaque a questão do entendimento. Erdmann, ao se deparar com a definição 4 da primeira parte da *Ética* – na qual, conforme citado anteriormente, o atributo é definido como o que o intelecto percebe de uma substância como constitutivo de sua essência –, teria afirmado que a distinção de atributos seria fruto da postura analítica, do carácter divisor que é próprio do entendimento, que, por ser incapaz de compreender a unidade da substância em sua intimidade concreta e última, faria a distinção atributiva – como uma distinção subjetiva e não real – e constituiria as essências destes atributos²⁹. Alquié afirma que Erdmann se deixou contaminar pela filosofia kantiana, ao ter admitido que a essência do atributo seria posta pelo entendimento e, por isso, considera esta hipótese impossível. Para justificar a incoerência da hipótese, Alquié sustenta que Erdmann, ao valorizar o intelecto, parece ter esquecido que o intelecto é apenas um modo do atributo pensamento, ou seja, o intelecto não pode originar os atributos. Alquié lembra que na proposição IV da primeira parte da *Ética* Espinosa já demonstrara que os

²⁸ Cf. a definição 4, já citada no início deste capítulo: “por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo sua essência”.

²⁹ ALQUIÉ, 2003. p. 95.

atributos existem fora do entendimento³⁰, por isso não podem ser concebidos como frutos do entendimento humano. Com a intenção de fortificar ainda mais seus argumentos e fugir “dos hábitos kantianos” que poderiam levar o indivíduo a uma compreensão inadequada, Alquié recorre à carta 12 de Espinosa a Louis Meyer, na qual o filósofo afirma que “a imaginação nos engana, mas o entendimento concebe verdadeiramente. Ele unicamente, portanto, concebe a extensão ‘de acordo com a substância’, ou seja, em sua unidade e tal qual ela é nela mesma”. Desta maneira, Alquié prova que o próprio Espinosa já tinha invalidado esta hipótese ao impossibilitar a crença de que os atributos possam ser frutos da ação do entendimento (que nada mais é do que um modo).

A segunda hipótese apresentada e criticada por Alquié pertence a Brunschvicg. Este, de acordo com aquele, compreende que o termo “substância única” seja a mesma coisa que “inteligibilidade universal” e esteja diretamente ligado ao princípio de identidade. Para Brunschvicg, o princípio de identidade das ordens causais da substância seria sustentado pela sua inteligibilidade: na substância há algo de idêntico entre todos os atributos, a saber, a capacidade que eles possuem de produzir os modos que estão neles, e esta identidade não dependeria da natureza do atributo, que é causa dos modos, mas, sim, de uma inteligibilidade, que seria a sucessão lógica (uma ordem), segundo a qual, em cada atributo, os modos produziram uns aos outros. Espinosa apresenta este princípio de identidade causal, ou paralelismo, na *Proposição VII* da parte II da *Ética*, ao afirmar que “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”. Com esta tese o filósofo explica que os atributos produzem seus respectivos modos de forma independente, mas a partir de um mesmo princípio causal, no qual cada modificação pode ser conhecida num duplo aspecto (corporal e mental); portanto, quando ocorre uma modificação corporal, sempre ocorre, paralelamente, uma modificação mental. Há um dualismo de propriedades e não de substâncias e há uma identidade causal que perpassa todos os atributos.

De acordo com Alquié, é compreensível que a substância seja o princípio de identidade de todas as ordens causais dos atributos, como Espinosa demonstrará na proposição supracitada. Contudo, o erro de Brunschvicg residiria na identificação

³⁰ “Não existe nada, pois, fora do intelecto, pelo qual se possam distinguir várias coisas entre si, a não ser as substâncias ou, o que é o mesmo (pela def. 4), seus atributos e suas afecções.” (Demonstração da proposição 4).

entre o princípio de identidade e o princípio de inteligibilidade. Esta identificação não é possível, pois o pensamento é apenas um atributo entre a multiplicidade dos atributos: não é porque toda modificação em qualquer atributo pode, pelo paralelismo, ser representada pelo pensamento, que o pensamento contém e envolve a realidade de todos os outros atributos. A unidade da substância não pode residir no atributo pensamento. Alquié reclama que a inteligibilidade é própria unicamente do atributo pensamento (no sentido de que só o pensamento é capaz de inteligir algo); a extensão, por exemplo, só pode ser declarada inteligível na medida em que é pensada³¹.

Descartes já havia demonstrado que não podemos formar nenhuma ideia comum ao pensamento e à extensão, isto é, estes dois atributos são inteiramente distintos, de tal modo que, para um indivíduo conceber a ideia de pensamento não seria preciso conceber a ideia de extensão, e vice-versa, pois “há uma distinção radical, em Descartes, entre aquilo que é metafísico e aquilo que é físico³²”. Alquié lembra que Brunschvicg tende a explicar toda a filosofia moderna pela geometria analítica, adotando como ponto fundamental a descoberta do meio que Descartes encontrou para exprimir em termos de pensamento puro aquilo que é intuição geométrica, por isso Brunschvicg teria dado tanto valor ao atributo pensamento de Espinosa. Contudo, diferente de Descartes, para Espinosa o atributo pensamento não pode ser igualado à consciência, pois o entendimento finito é apenas um modo causado pelo atributo pensamento.

Além de invalidar a interpretação de Brunschvicg acerca da identidade causal, Alquié acredita reforçar a impossibilidade desta segunda hipótese ao criticar a concepção do atributo pensamento apresentada pelo próprio Espinosa. Como veremos mais detidamente na terceira hipótese, esta crítica se fundamenta na defesa de uma transcendência do atributo: o comentador cartesiano entende que Espinosa, ao afirmar que o atributo pensamento não pode ser o entendimento, mas a causa do entendimento, apresentaria, na verdade, um atributo que – diferentemente do atributo cartesiano, onde o pensamento seria definido pela consciência – está “afastado de

³¹ ALQUIÉ, 2003. pp. 96-97.

³² ALQUIÉ, 2003. p. 97. No original: « D’où la distinction radicale, chez Descartes, de ce qui est métaphysique et de ce qui est physique. ».

tudo aquilo que chamamos pensamento”³³, sendo, portanto, desconhecido e transcendente. Nas palavras de Alquié, “um pensamento não consciente é desconhecido e primeiro com relação ao entendimento. Ele é condição desse entendimento, sem lhe ser diretamente acessível³⁴”. Alquié vê, ainda, esta transcendência como aquela que possibilitaria a unidade com o atributo extensão, pois haveria nesta transcendência a mesma desarticulação com a consciência que a extensão possui.

A terceira hipótese – que é a do Alquié – prossegue com a afirmação da transcendência dos atributos; transcendência que seria sustentada pelo caráter divino da substância espinosista. Alquié acredita que Espinosa tenha elevado os atributos “a gêneros supremos” ao entender que não poderiam ser “graus menores de ser”³⁵.

De acordo com Alquié, apesar de Espinosa ter criticado Descartes por igualar atributo e modo, a intuição teológica e primeira da *Ética* apresenta uma substância desconhecida, que não pode ser alcançada pela razão. A filosofia de Descartes atribui o espaço aos corpos e o pensamento às almas, mas a obscuridade desta atribuição é limitada, pois “poderíamos saber a essência do corpo e da alma sem sermos levados, para além dessas essências, a uma coisa sobre a qual não teríamos a menor ideia³⁶”. No caso de Espinosa, por outro lado, o pensamento e a extensão pertencem à mesma substância, estes atributos são o próprio Deus. Por isso, Alquié afirma que, ao comparar a multiplicidade desconhecida dos atributos a “gêneros supremos”, Espinosa teria igualado o Deus da *Ética* ao Deus escondido da Bíblia, ao Deus que revela que “é” sem revelar “o que é”. Para confirmar esta interpretação, Alquié recorre ao trecho do *Curto Tratado*, comentado aqui em um parágrafo precedente, no qual Espinosa teria afirmado que os atributos desconhecidos nos dizem que eles são, sem nos dizer ao mesmo tempo o que eles são. Alquié lembra que o ser que diz que “é”,

³³ ALQUIÉ, 2003. p. 98. No original: « ... mais c'est après avoir été éloignée de tout ce que nous appelons pensée, de tout ce qui s'offre à nous comme pensée. ».

³⁴ Ibidem. p. 97. No original : « Une pensée non consciente est inconnaissable, et première par rapport à l'entendement. Elle est la condition de cet entendement, sans lui être directement accessible. ».

³⁵ Ibidem. p. 98. No original : « Cette transcendance, je vous le rapelle, est d'autant plus nécessaire que Spinoza opera sur des attributs genres suprêmes, et non pas sur des attributs « moindres degrés d'être ». ».

³⁶ Ibidem, p.99.

sem dizer ao mesmo tempo isso que ele “é”, é o Deus da Bíblia; é o Deus que diz, quando perguntado “Quem és tu?”, “Eu sou aquele que sou³⁷”. A substância de Espinosa é comparada ao Deus da tradição hebraica por estar afastada, na sua incognoscibilidade, de toda natureza extensa que verdadeiramente aparece. Deste modo, o “Eu sou” figura a única coisa que o homem pode saber acerca desta substância³⁸.

Alquié recorda que Espinosa, na demonstração da *Proposição XIX* da Parte I da *Ética* afirma que os atributos exprimem e explicam a substância:

Além disso, por atributos de Deus deve-se compreender aquilo que (pela def. 4) exprime a essência da substância divina, isto é, aquilo que pertence à substância, que é precisamente, afirmo, o que esses atributos devem envolver. (SPINOZA, 2008, p. 43).

Sendo assim, Alquié afirma, em primeiro lugar, que, para exprimir Deus, o atributo deve ser semelhante a ele, isto é, o atributo deve ser autossuficiente, e isto não se pode negar dos atributos de Espinosa, portanto, podem exprimir a substância. Então, se perguntassem se é possível que os atributos de Espinosa expressem a força, o poder, a eternidade e a infinidade da substância, a resposta deveria ser, também, afirmativa. No entanto, Alquié não concorda com a possibilidade dos atributos expressarem a unidade da substância, pois são múltiplos. Ele entende também que a definição de substância única seja na realidade uma falta de definição, porque Espinosa recusa a ideia de que algum conceito possa formar o conceito de substância, pois, Espinosa afirma na terceira definição do primeiro livro da *Ética* que “por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”. Assim, já que não se pode formar o conceito de substância a partir de outro conceito, ela não pode ser definida. Destarte, o ser que funda o conhecimento seria ele mesmo incompreensível, a Natureza estaria acima da verdade, e não no mesmo nível, como tenta defender Espinosa. Nas palavras de Alquié:

O Deus de Espinosa é um Deus único. Espinosa também poderia dizer: *Credo in unum Deum*. Mas como esse Deus pode ser único? Não é evidente que a definição dessa substância única seja na realidade uma falta de definição? Porque ela recusa a ajuda de qualquer outro conceito para que o conceito de substância possa ser formado. A definição da substância exclui na realidade toda definição. Pois se eu não posso formar o conceito de substância a partir de nenhum outro conceito, isso quer dizer que eu não

³⁷ BÍBLIA. A.T. Êxodo. Português. *Bíblia Sagrada*. 26. ed. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1982. Cap. 3, 14.

³⁸ ALQUIÉ, 2003. p. 98.

posso defini-la. Isto não seria reconhecer que o ser que funda todo o conhecimento é superior ao conhecimento? Não seria reconhecer que qualquer que seja a infinidade do pensamento a Natureza é superior à sua verdade? [...] Não podemos concordar agora que Espinosa coloca a Natureza acima da verdade na medida em que aquela é igualada a Deus? Considerados como atributos de uma substância única, os atributos nos conduzem a um Deus incompreensível, transcendente e oculto. (Alquié, 2003, p. 99-100).

Tendo inviabilizado as três hipóteses apresentadas acerca da unidade substancial, Alquié conclui que a unidade do Deus de Espinosa só seria concebível na medida em que o Deus de Espinosa não corresponda àquele que Espinosa quer apresentar, mas ao Deus desconhecido, transcendente e oculto da tradição. Com isso, Alquié acredita que a tese do monismo espinosista, isto é, a afirmação da existência de uma substância única constituída de infinitos atributos, seja incompatível com a estrutura argumentativa do primeiro livro da *Ética*, o que destruiria toda a filosofia de Espinosa.

Ferdinand Alquié também dedicou uma parte específica da obra *Le Rationalisme de Spinoza* para tratar do que ele intitula “o problema da unidade de Deus concebido como constituído de uma infinidade de atributos”. Segundo o autor, “a consequência mais grave da definição de Deus como ‘constituído’ pelos atributos é que ela torna difícil, senão impossível, a concepção da unidade divina³⁹”. Ele lembra que a *Ética* apresenta uma infinidade de atributos, dos quais os únicos que o ser humano pode conhecer são o pensamento e a extensão. De acordo com o autor, diante destes atributos realmente distintos, cujas ideias são diferentes e sem relação, a obra de Espinosa suscitaria a seguinte questão: “não tendo nada de comum, como Pensamento e Extensão, poderiam ser concebidos segundo a unidade e relacionados a uma única e mesma substância?⁴⁰”. Alquié acredita que o problema da unidade de Deus parece irresolúvel, porque, para que esta unidade fizesse sentido, estes atributos diferentes só poderiam ser relacionados à substância única se ela fosse tomada como “desconhecida” e “transcendente”, conclusão que o racionalismo de

³⁹ Cf. ALQUIÉ, 1998. p. 120. No original : « Mais la conséquence la plus grave de la définition de Dieu comme « constitué » par les attributs est qu'elle rend difficile, sinon impossible, de concevoir l'unité divine. ».

⁴⁰ Ibidem. p. 120. No original: « N'ayant rien de commun, comment Pensée et Etendue pourraient-elles être conçues selon l'unité et rapportées à une seule et même substance ? ».

Espinosa rechaça, pois a *Ética* “exige que Deus não seja nem desconhecido nem transcendente⁴¹”.

Alquié se questiona, para tentar entender melhor esta problemática, se o problema da unidade de Deus poderia ser comparado a um problema análogo enfrentado por Descartes, referente à unidade do homem. No caso de Descartes, a unidade entre a alma e o corpo só poderia ser claramente pensada a partir do momento em que o filósofo recorre a uma terceira “noção primitiva”: na Carta a Regius, Descartes teria recorrido a um “ser por si”, um *ens per se*, possuidor de uma alma e de um corpo. No caso de Espinosa, Alquié chama a atenção para o fato de que, na definição 6 da primeira parte da *Ética*, antes mesmo de dizer que Deus é uma substância, o holandês o nomeia como um “ser⁴²”. Então o comentador pergunta: “Espinosa teria admitido que o ser divino possa realizar a unidade de várias substâncias tal como [em Descartes] o ser do homem realiza a unidade da alma e do corpo?” A resposta a esta pergunta Alquié considera como negativa, porque Descartes faz uso da evidência da experiência vivida da união em nós de uma alma e de um corpo, enquanto Espinosa se desfaz de todo e qualquer recurso à experiência interior, pois não apenas a consciência imediata é fonte de ilusões naturais (como a crença no livre arbítrio. Cf. Apêndice da *Ética* 1), mas ela leva o homem ao antropomorfismo e à ilusão. Além disso, Espinosa afirma no escólio da EIPXV que “aqueles que inventam que Deus, à semelhança do homem, é constituído de corpo e mente (...) se desviam do verdadeiro conhecimento de Deus”.

Alquié afirma que é a partir da *Proposição IX* da primeira parte da *Ética* que Espinosa sustenta, pela Definição 4, sua doutrina da unidade de Deus composto (*composé*⁴³) de diversos atributos; a proposição afirma: “quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem”. Para o comentador, o uso da Definição 4 é causa de uma grande perplexidade, porque ele não entende como Espinosa foi capaz de fazer com que uma definição cartesiana e relativa aos atributos

⁴¹ ALQUIÉ, 2003. p. 120. No original: « Or le rationalisme de Spinoza exige que Dieu ne soit ni inconnaissable ni transcendant. ».

⁴² Cf. SPINOZA, 2008. EIDef. 6: “*Per Deum intelligo ens absolute infinitum*”.

⁴³ Cf. ALQUIÉ, 1998. p. 121.

pensamento e extensão, pertencentes a substâncias diversas, se tornasse habilitada a conduzir à possibilidade desses atributos diferentes existirem em um único ser.

Alquié sustenta que a Proposição IX traz consigo muitas dificuldades: 1- esta proposição supõe que uma coisa qualquer possa receber mais ou menos atributos, mas ignora que os atributos, não sendo propriedades, são eles mesmos “coisas”; 2 - Alquié reclama que somente Deus, e não qualquer coisa, pode ser dito como possuidor de atributos; 3 - diz também que, se para Espinosa o número é um fruto ilusório da imaginação, os atributos não poderiam ser contados; 4 - cita a carta a Schuller de 29 de julho de 1675, na qual Espinosa teria rejeitado a hipótese de que pudessem existir “seres tendo três, quatro ou mais atributos”; 5 - ainda sobre a questão do número, ele lembra que, para que se possa enumerar, é preciso primeiro levar as coisas ao mesmo gênero, de modo que “todas as maçãs sendo maçãs, eu posso falar de uma maçã ou de várias maçãs”⁴⁴, mas os atributos, sendo concebidos cada um por si (isto é, sem o conceito de nenhuma outra coisa), eles não podem cair sob um mesmo gênero. Após apontar rapidamente estas dificuldades, Alquié pergunta: se não é no sentido aritmético que se deve falar da unidade de Deus ou da multiplicidade de seus atributos, onde cada um possui uma essência própria, então, “como compreender que se trata aqui de uma questão de *plura attributa*?”, e como interpretar, sem ter de recorrer ao número, o Corolário I da proposição XIV segundo o qual “Deus é único (*unicum*)” e “não existe, na natureza das coisas, senão uma única substância”?

Descartes também usa o princípio dos graus de ser ao afirmar que “existem diversos graus de realidade ou de entidade, pois a substância tem mais realidade que o acidente ou o modo, e a substância infinita que a finita”⁴⁵; em Descartes, este princípio serve para classificar todas as coisas indo do nada, que não tem nenhuma propriedade positiva, até Deus, que possui todas as propriedades positivas. Para Alquié, um cartesiano pode atribuir diversas propriedades a uma substância; mas ele não entende como um espinosista poderia, na medida em que os atributos são substâncias, fazer com que “substâncias múltiplas pudessem “constituir” uma outra

⁴⁴ Cf. ALQUIÉ, 1998. p. 122. No original : « [...] ainsi, tout les pommes étant des pommes, je puis clairement parler d'une pomme, ou de plusieurs pommes. ».

⁴⁵ Cf. DESCARTES, R. *Réponses aux Secondes Objections*, Axiome 6, Alquié-Garnier II, p. 592. No original : « [...] il n'y a divers degrés de réalité ou d'entité, car la substance a plus de réalité que l'accident ou le mode, et la substance infinie que la finie. ».

substância”. O comentador afirma que “um conjunto de substâncias só pode, aos nossos olhos, constituir um agregado de substâncias, não uma substância nova possuindo uma verdadeira unidade⁴⁶”. Para Alquié, se cada atributo, concebido por si, é uma substância, não está claro como dois atributos poderiam constituir uma substância única. Para Alquié, isto só estaria claro se o atributo conservasse seu sentido de “propriedade”. O comentador afirma que pensar o “ser constituído por uma infinidade de atributos” não é nenhum absurdo, mas o que não se pode pensar é que a unidade do Deus de Espinosa seja tal como o filósofo procura defender, porque, na conclusão de Alquié, o “Deus-Natureza” nada mais é do que resultado da totalidade dos atributos, e, tal como o Deus da tradição, Alquié afirma que o Deus de Espinosa é apresentado como o “Ser dos seres, a unidade primeira da qual toda diversidade é derivada e de onde toda a realidade a toma como fonte⁴⁷”.

Não conseguindo conceber como os atributos podem constituir a essência de uma substância que seja única, Alquié conclui que a unidade do Deus de Espinosa só seria possível na medida em que este Deus não fosse aquele que o filósofo holandês desejava apresentar. Como dissemos antes, o intérprete acredita que a tese do monismo é incompatível com a estrutura argumentativa do primeiro livro da *Ética*. Contudo, veremos nos próximos capítulos duas grandes interpretações, pelas quais, cada um a seu modo, Martial Gueroult e Gilles Deleuze tentarão mostrar que a *Ética* não é autocontraditória, mas mantém a coerência capaz de provar a unidade de Deus como substância constituída de infinitos atributos.

⁴⁶ Cf. ALQUIÉ, 1998. p. 123. No original: « Un ensemble de substances ne peut, à nos yeux, constituer qu'un agrégat de substances, non une substance nouvelle possédant une véritable unité. ».

⁴⁷ Cf. ALQUIÉ, 1998. p. 124. No original: « [...] l'Être des êtres, l'unité première dont toute diversité dérive, et où toute réalité prend sa source ».

2 GUEROULT E A CONSTRUÇÃO DA SUBSTÂNCIA UNA E MÚLTIPLA

Grande intérprete da doutrina espinosista, o comentador francês Martial Gueroult, em sua obra *Dieu I*, dedicada à primeira parte da *Ética* de Espinosa, aborda o problema do monismo de maneira muito clara. Daremos enfoque à primeira parte da obra de Gueroult, intitulada *A essência de Deus*, na qual ele analisa os dois blocos de proposições que estão em jogo na construção do monismo, mais precisamente, aos capítulos III (*A substância constituída de um atributo – proposições 1 a 8 e escólios*) e IV (*A substância constituída de uma infinidade de atributos, Deus – proposições 9, 10 e escólio*).

Antes de lançar o olhar sobre as proposições, Gueroult salienta a necessidade de adotar um método de análise que esteja ancorado na valorização do método escolhido pelo filósofo holandês, qual seja, o modelo geométrico euclidiano, que parte sempre de noções mais simples para chegar a noções mais complexas. Ele lembra que, em Espinosa, Deus é um ser complexo cuja compreensão deve depender do entendimento dos elementos pelos quais ele é constituído, bem como do entendimento das suas noções mais simples, pois “estamos condenados, pela nossa servidão original, a chegar apenas progressivamente⁴⁸” ao conhecimento da Natureza. O comentador afirma que Deus é visto como um ser absolutamente inteligível, que, tal como a figura geométrica de um triângulo, é constituído dos elementos a partir dos quais pode-se chegar à compreensão da sua gênese – como acontece no caso da compreensão da gênese do triângulo, cuja explicação requer a percepção de que sua formação advém da interação de três retas que se cortam duas a duas e formam três ângulos.

Assim, da mesma forma que é a partir das propriedades demonstradas da reta e do ângulo que podem ser demonstradas as propriedades da figura constituída de três retas que se cortam e formam três ângulos, é, também, a partir das propriedades demonstradas da substância de um atributo que é possível demonstrar as propriedades da substância constituída por uma infinidade de atributos. (GUEROULT, 1968, pp. 108 e 109)

Após dividir as 15 proposições iniciais da *Ética I* em duas partes, Gueroult assinala que o primeiro bloco de proposições a ser analisado (proposições 1 a 8)

⁴⁸ Cf. GUEROULT, 1968. p. 107. No original: « [...] nous sommes condamnés, de par notre servitude originelle, à ne parvenir que progressivement ».

realiza uma dedução dos elementos constitutivos da essência divina, isto é, das substâncias de um único atributo, que mais tarde – no segundo bloco de proposições – Espinosa provará que são os atributos de Deus. Para o comentador, como veremos, o primeiro bloco de proposições pode ser dividido, também, em dois grupos, dos quais o primeiro, que seria constituído das proposições 1 a 4, daria subsídios para a apresentação do segundo (proposições 5 a 8), no qual seriam apresentados os próprios fundamentais das substâncias de um atributo, a saber, a unicidade em seu gênero (proposição 5), a existência por si (proposições 6 e 7) e a infinidade (proposição 8). Ao analisar o segundo bloco de proposições, Gueroult constata, como será explicado ulteriormente, que as proposições 9 e seguintes realizam a construção de Deus a partir de seus elementos simples, apontam para a infinidade de atributos e conferem à substância absolutamente infinita todos os próprios que pertenceriam à substância de único atributo.

2.1. Análise da substância constituída de um único atributo

Ao tratar das oito primeiras proposições da *Ética I*, o comentador afirma que a construção das mesmas pode ser mais bem compreendida quando separada em dois grupos, pois as quatro primeiras proposições seriam aquelas que “enunciam as condições necessárias à demonstração das quatro últimas⁴⁹”, enquanto estas últimas estabeleceriam os pontos fundamentais da doutrina e seriam “as *Proposições* no sentido pleno do termo⁵⁰”. Ver-se-á nos parágrafos subsequentes a apreciação de Gueroult a respeito das oito primeiras proposições, que constroem a substância constituída de um único atributo e marcam um passo importante na elaboração da doutrina monista.

Proposição 1. Uma substância é, por natureza, primeira relativamente às suas afecções.

Proposição 2. Duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm de comum entre si.

Proposição 3. No caso de coisas que nada tem de comum entre si, uma não pode ser causa de outra.

Proposição 4. Duas ou mais coisas distintas distinguem-se entre si ou pela diferença dos atributos das substâncias ou pela diferença das afecções dessas substâncias.

(ESPINOSA, *Ética I*)

⁴⁹ Cf. GUEROULT, 1968. p.109. No original: « [...] les quatre premières énoncent des principes généraux qui constituent autant de *Lemmes* pour la démonstration des quatre dernières ».

⁵⁰ Ibidem. p.110. No original: « [...] les quatre autres établissent des points fondamentaux de la doctrine et son des *Propositions* au sein plein du terme ».

As quatro primeiras proposições são vistas por Gueroult como aquelas de caráter axiomático e mais gerais. Ele afirma que estas proposições se fazem presentes nas quatro seguintes na medida em que propiciam a “discussão acerca das coisas que constituem o *substratum* concreto do universo, como a Extensão (substância dos corpos), o Pensamento (substância das almas) e todas as outras substâncias⁵¹”, em outras palavras, as proposições V à VIII seriam a aplicação às substâncias que estão “na Natureza”⁵² das ideias que vigoram nas proposições anteriores.

Apesar de tratar da relação que as proposições iniciais teriam com trechos de outras obras do holandês, o que não parece interessante apresentar neste espaço, Gueroult não dedica muitas palavras à análise específica das quatro primeiras proposições. Sendo assim, será apresentada a partir de agora a (rica) análise específica que o comentador empreende sobre o segundo grupo de proposições, e que, irremediavelmente, envolverá a apreciação do autor sobre as proposições precedentes, pois, conforme o parágrafo acima, o segundo grupo de proposições envolve as quatro primeiras.

2.1.1 Proposição V

A quinta proposição, que afirma que “não podem existir, na Natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo”, teria forte relação com a definição 4 e com a demonstração da proposição II: com esta porque, já que não podem ser concebidas substâncias que tenham algo de comum entre si, não pode haver várias substâncias de mesmo atributo⁵³; e com aquela porque, se o atributo constitui inteiramente a essência de uma substância, ele não poderia, ao mesmo tempo, constituir a essência de uma outra. Assim, a consequência desta proposição V é a de que só pode haver uma substância por atributo.

Estabelece-se, definitivamente, na proposição V, aquilo que a Proposição II implica e a proposição IV explicita, a saber, que a substância e o atributo são a mesma

⁵¹ Cf. GUEROULT, 1968. p. 118. No original: «... s’agit maintenant des choses physiquement réelles constituant le substratum concret de l’univers, comme l’Etendue, substance des corps, la Pensée, substance de âmes, et toutes les autres substances... ».

⁵² O comentador observa que esta expressão aparece a partir da *Proposição V*, e repete-se na *Proposição VI* (demonstração e corolário) e no escólio da *Proposição X*.

⁵³ De acordo com Gueroult, enquanto a *Proposição II* se refere às substâncias que tem atributos diferentes, a demonstração desta proposição é mais abrangente e se refere a todas as substâncias.

coisa, mas com dois nomes diferentes, e que há entre as diversas substâncias ou atributos uma distinção real. Gueroult afirma que a Proposição V tornará possível afirmar que toda substância constituída de um atributo é única em seu gênero, soberanamente perfeita no seu gênero e infinita no seu gênero. Mas algumas objeções, cuja raiz se voltaria contra a Proposição II – que afirma que “duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm de comum entre si” –, foram levantadas pelos contemporâneos de Espinosa acerca da Proposição V. Leibniz, por exemplo, afirmou que as substâncias distinguidas por seus atributos poderiam, ainda assim, ter atributos comuns, de modo que uma substância “A” poderia ter os atributos *c* e *d*, enquanto outra substância “B” teria os atributos *d* e *e*. Gueroult afirma que esta objeção é “aberrante”, pois ignora completamente a definição 4, que, como vimos, indica que o atributo é realmente idêntico à essência da substância. O problema de Leibniz reside no fato de que *c*, *d* e *e* não se identificariam com a substância, mas seriam predicados distintos da própria substância; nas palavras de Gueroult, Leibniz erra ao afirmar que “a substância é concebida como uma unidade de uma infinidade de predicados, onde cada um destes predicados, considerados isoladamente, seriam diferentes da substância⁵⁴”. Descartes, por sua vez, apesar de ter concebido a existência das substâncias de um atributo (o Pensamento e a Extensão), teria – ao tratar das substâncias corporais, que são extensas, e das substâncias espirituais, que são todas pensantes –, nas palavras de Gueroult, deixado contaminar a própria doutrina com um pensamento aristotélico que “quebrou em pedaços’ as substância autênticas⁵⁵”, transformando os modos em substâncias e os atributos em predicados comuns a uma pluralidade de “supostas” substâncias. Gueroult afirma que Descartes poderia ter evitado o equívoco de defender a ideia da existência de substâncias particulares dotadas de atributos comuns se tivesse percebido as implicações que fazem parte do conceito da “substância constituída de um atributo principal”, já que a partir do momento em que a substância é em si e concebida por si, ela só pode existir por si, e é necessariamente infinita, única e indivisível.

⁵⁴ Cf. Gueroult, 1968. p. 120. No original: « Chez Leibniz lui-même, où la substance est conçue comme unité d’une infinité de prédicats, chacun de ces prédicats, considéré seul, est différent d’elle ».

⁵⁵ Cf. GUEROULT, 1968. p. 121. No original: « brisant em morceaux les substances authentiques ».

2.1.2 Proposição VI

A *Proposição VI*, ao revisitar as proposições II, III e V, que afirmam que duas substâncias nada têm em comum (proposições II e V) e que coisas diferentes entre si não podem ser causa uma da outra (proposição III), afirma que “uma substância não pode ser produzida por uma outra substância”. No entanto, até mesmo os cartesianos, que em parte concordariam com esta conclusão – pois, para eles, uma substância extensa não pode produzir uma substância pensante –, seriam capazes de levantar a seguinte questão contra a conclusão espinosista: “mesmo que as substâncias não sejam produzidas por outras, elas não poderiam ser produzidas por Deus?⁵⁶”. O filósofo holandês pensa que não, pois se fossem produzidas por outra coisa as substâncias não poderiam ser chamadas com este nome. Para provar esta impossibilidade, pode-se recorrer ao corolário e à demonstração alternativa da proposição VI, nos quais Espinosa parece se precaver contra esta possível crítica: no corolário, ele fundamenta seu ponto de vista a partir do Axioma 1 e das Definições 3 e 5, que conduzem à compreensão de que nada existe, na Natureza das coisas, além das substâncias e suas afecções, chamando a atenção para o que foi dito no enunciado da proposição VI, que o leva a concluir que “uma substância não pode, de maneira alguma, ser produzida por outra coisa”; na demonstração alternativa, o filósofo recorre ao axioma 4, onde sustenta que, se uma substância pudesse ser produzida por outra, o conhecimento dela dependeria do conhecimento daquela que a produziu, o que, a partir da definição 3, seria inconcebível, já que uma substância só pode existir e ser concebida por si mesma. Desta forma, é possível enxergar esta proposição como uma crítica que Espinosa erige contra a tradição, a de que ele não considera a criação das substâncias como um “mistério insondável⁵⁷”, já que as substâncias têm uma causa compreensível e esta causa reside nelas mesmas, o que significa que elas não são criadas.

⁵⁶ Cf. GUEROULT, 1968. p. 122. No original: « Mais une substance de cette sorte ne pourrait-elle pas être produite par Dieu ? ».

⁵⁷ Termo utilizado por Gueroult. Cf. GUEROULT, 1968, p. 122. No original: « mystère insondable ».

2.1.3 Proposição VII

Gueroult afirma que a proposição VII, segundo a qual “à natureza da substância pertence o existir”, estabelece a primeira prova ontológica – ao unir as definições de *causa sui* (def. 1) e de “substância” (def. 3) – e dá continuidade à temática tratada na proposição anterior, mostrando que a essência da substância constituída de um atributo deve envolver sua existência. De acordo com Gueroult, esta proposição traz consigo duas originalidades: em primeiro lugar, é uma prova ontológica que não versa sobre Deus, mas sobre as substâncias de um único atributo, de maneira que a aplicação desta prova em Deus será fruto da compreensão de que Ele – a substância infinitamente infinita – precisa possuir as características que foram provadas anteriormente acerca da substância infinita no seu gênero (neste sentido, o comentador sublinha novamente o projeto espinosista da construção de Deus através dos seus elementos mais simples – os atributos –, projeto este a partir do qual Espinosa assumiria “a tarefa de estabelecer que não há uma infinidade de deuses, mas apenas um, existente por si em todos os atributos⁵⁸”); em segundo lugar, o comentador aponta para o fato de que Espinosa teria chegado à existência necessária da substância não pela sua essência, mas pela *causa sui*, que, por sua vez, seria atribuída à substância pela negação de uma causa externa. Ele afirma que Espinosa teria lançado mão de um “processo imperfeitamente genético⁵⁹”, porque a *causa sui*, ao invés de ser deduzida da essência da substância, relaciona-se com ela pela exclusão do seu contrário, isto é, pela via negativa, pois a substância não pode ser produzida por outra coisa.

2.1.4 Proposição VIII

Última neste primeiro bloco de proposições, a proposição VIII, dotada de dois escólios e uma demonstração, tem por objetivo demonstrar que a substância nunca será finita, pois, pela Definição 2, uma substância só poderia ser limitada por outra de mesma natureza, o que a proposição V provou ser impossível, já que não pode haver duas ou mais substâncias de mesma natureza, sendo necessário, assim, que não

⁵⁸ Cf. GUEROULT, 1968, p.125. No original: « la tâche d'établir qu'il n'y a pas une infinité de dieux, mais un seul, existant par soi dans toutes les attributs à la fois. ».

⁵⁹ Ibidem, p.125. No original: « C'est là un procédé imparfaitement génétique ».

possam “existir várias substâncias, mas tão-somente uma única substância⁶⁰” de cada gênero.

No Escólio 1 da proposição VIII, Espinosa recorre à proposição VII para relacionar a infinitude da substância à sua existência (que é necessária). Neste escólio, o filósofo afirma que ser finito é, parcialmente, uma negação de uma natureza e que ser infinito, por outro lado, é a afirmação absoluta da existência de uma natureza. Como vimos, a proposição VII afirma que é da natureza da substância que ela exista necessariamente; ora, se não há nada que possa limitar este caráter essencial da existência da substância, é preciso asseverar que ela só pode ser infinita.

No Escólio 2, Espinosa estabelece uma distinção entre a infinitude da substância e a finitude das coisas finitas, isto é, dos modos; ele afirma que enquanto a perfeição do modo depende de uma causa exterior, a perfeição da substância decorre de sua própria natureza. A finitude de um modo é explicada pela afirmação parcial de sua existência, e essa afirmação parcial da existência, por sua vez, só pode ser compreendida pela finitude ou imperfeição que decorre da limitação imposta pela relação com outro ser finito. Gueroult⁶¹ lembra que esta imperfeição não reside no interior da coisa, dado que é aquilo que a coisa tem de perfeição que faz todo o seu ser, ou seja, tudo aquilo que forma a coisa não restringe a afirmação de sua existência. Toda restrição à coisa, toda limitação, sempre será externa por se tratar de uma limitação imposta pela Natureza, a imperfeição vem sempre de fora. Vê-se com isso que a infinitude da substância está ligada ao fato de que, porque não há outra substância de mesma natureza, não existe nada externo que possa atentar contra a sua existência. Nas palavras de Gueroult, “a infinitude é o segundo aspecto da existência por si de um ser total, ou seja, de um absoluto, único em seu gênero, que é uma substância⁶²”.

Para o comentador, este segundo escólio fecha a seção consagrada à substância de um atributo e apresenta as três propriedades principais deste tipo de

⁶⁰ Cf. SPINOZA, 2008. Proposição V.

⁶¹ Cf. GUEROULT, 1968, p.130.

⁶² Cf. GUEROULT, 1968. p. 132. No original: « L' infinitude est donc l' aspect seconde de l' existence par soi d' un être total, c' est à dire d' un absolu, unique en son genre, lequel est substance ».

substância, abordadas no bojo deste primeiro bloco, quais sejam a unicidade em seu gênero, a existência necessária por si e a infinitude, que foram reapresentadas no *Escólio 1*, onde a infinitude é deduzida da existência por si (com o auxílio da proposição VII) e no *Escólio 2*, quando a existência necessária e a unicidade resultam diretamente da noção de substância⁶³. Gueroult dedica o parágrafo XXIV do capítulo 3 de seu livro à apresentação de dez articulações que compreendem a demonstração da unicidade pela existência por si, presentes no segundo escólio da proposição VIII. Estas dez articulações são as seguintes:

- 1ª. A definição verdadeira de uma coisa exprime a natureza desta coisa;
- 2ª. Esta definição não exprime nenhum número determinado de indivíduos desta natureza;
- 3ª. Há uma causa pela qual toda coisa existe;
- 4ª. Esta causa está ou na natureza da coisa ou fora dela;
- 5ª. Se um número determinado de indivíduos (coisas singulares) existe, deve haver uma causa pela qual este número existe. Por exemplo, se existem vinte homens, deve haver uma causa para que existam estes vinte homens;
- 6ª. Essa causa não pode estar, se ainda consideramos o exemplo de homem, na definição de homem, porque, em virtude da primeira articulação, essa definição exprime a natureza de homem e não explica a existência de um número determinado de homens;
- 7ª. Esta causa deve ser exterior à sua natureza, isto é, não está contida na sua definição;
- 8ª. Consequentemente, todas as coisas que existem em muitos exemplares são produzidas por causas exteriores e não por si mesmas, então, tudo o que existe por si, ou seja, toda substância, não pode existir em muitos exemplares;

⁶³ É importante ressaltar aqui que esta segunda demonstração da unicidade é totalmente independente da primeira e, por isso, escapa das eventuais objeções feitas à proposição V.

9ª. Com efeito, pela sua definição verdadeira, é da natureza da substância que ela seja causa de si mesma;

10ª. Essa definição exclui *a priori* da natureza da substância a possibilidade de existir em muitos exemplares (na medida em que elas não seriam capazes de se causar elas mesmas, mas deveriam ter uma causa externa). Sendo assim, a substância é única no seu gênero e todas as coisas que existem em multiplicidade de exemplares: os corpos ou partes da extensão, as almas, os homens, etc., são – contrariamente às asserções de Descartes e dos Escolásticos – modos e não substâncias.

O comentador defende que a demonstração supramencionada, ao se fundamentar unicamente sobre o conceito de *causa sui*, é aplicável não apenas às substâncias de único atributo, mas a tudo aquilo que possa ser causa de si; é o que se vê quando, na carta 34 de Espinosa à Hudde⁶⁴, o próprio filósofo aplica esta demonstração para provar a unidade de Deus, ao argumentar:

Deve-se, então, concluir absolutamente que todos os entes que concebemos existindo como uma multiplicidade numérica devem necessariamente ser produzidos por causas exteriores e não pela força de sua própria natureza. Mas, como (de acordo com a segunda hipótese) a existência necessária pertence à natureza de Deus, é necessário que sua definição inclua a existência necessária e por isso sua existência necessária deve ser deduzida apenas de sua definição. (ESPINOSA, 1973, p. 394).

Gueroult pensa que o segundo escólio da proposição VIII torna possível a ligação entre os dois blocos de proposições que compreendem a construção do monismo. Ele conclui que, ao demonstrar a existência por si sem recorrer às proposições V e VI (como recorreram as proposições VII e VIII), que procuram fundamentar a substância de único atributo, Espinosa teria oferecido uma “prova de *simple vue*⁶⁵” para revelar que toda substância – quer ela tenha um atributo ou mais de um atributo – é *causa sui*, eterna, infinita e indivisível. Destarte, como é a substância de infinitos atributos que estará sob o olhar de Espinosa no próximo bloco, é possível compreender este escólio como “um intermediário indispensável entre a

⁶⁴ Cf. ESPINOSA, B. *Carta N.º 34 – A Hudde*. Coleção Os Pensadores. Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo: 1973. pp. 393-394.

⁶⁵ Uma prova intuitiva.

dedução da substância constituída de um atributo e a substância constituída de uma infinidade de atributos, isto é, Deus⁶⁶”.

2.2. Análise da substância constituída de uma infinidade de atributos

Gueroult apresenta o problema do monismo da seguinte maneira: a noção complexa da substância única *parece* abolir certas propriedades fundamentais – como a substancialidade e a independência – dos elementos simples que a constitui, e, mesmo que Espinosa defenda a Proposição V segundo a qual não podem existir muitas substâncias de mesmo atributo, essa noção complexa *parece* desmentir a Proposição II, pela qual as substâncias constituídas de atributos diferentes não podem ter nada de comum – a saber, a substancialidade e a independência. Com isto, alguém poderia sugerir que o filósofo holandês teria destruído as substâncias de um atributo (os elementos simples) para formar a substância de infinitos atributos (o todo), argumentando sobre uma possível infidelidade do filósofo ao processo euclidiano de demonstração, pois este nunca destrói as partes, mas as conserva no resultado final. Gueroult⁶⁷ lembra que Espinosa recebeu diversas críticas de seus correspondentes, uma delas, a de Simon de Vries (carta 8), indaga:

“como pode ser possível admitir que a natureza da substância seja assim constituída que ela possa ter muitos atributos, ‘... pois se eu digo que cada substância tem apenas um atributo e que eu tenho a ideia de dois atributos, eu poderia concluir que (...) tenho duas substâncias diferentes?’”

No entanto, o comentador afirma que, apesar da relevância desta questão apresentada por Simon de Vries, a análise da construção da essência de Deus é capaz de resolver perfeitamente o problema proposto.

Neste segundo bloco de proposições, Gueroult apresenta uma solução para o problema do monismo. Ele afirma que as oito primeiras proposições da *Ética I* parecem apontar para a existência de uma pluralidade de substâncias (únicas em seu gênero, constituídas cada uma por um único atributo e realmente distintas) e que, por isso, considerar apenas estas oito primeiras proposições significaria afirmar a

⁶⁶ Cf. GUEROULT, 1968. p. 140. No original: « un intermédiaire indispensable entre la déduction de la substance constituée d’un attribut et celle de la substance constituée d’une infinité d’attributs, c’est-à-dire Dieu. ».

⁶⁷ Ibidem. p. 143. No original: « comment admettre que la nature de la substance soit ainsi constituée qu’elle puisse avoir plusieurs attributs, « ... car, si je dis que chaque substance a seulement un attribut et que j’aie l’idée de deux attributs, je pourrai conclure valablement que, puisque’il y a deux attribus différents, il y a aussi deux substances différentes » ? ».

existência de uma pluralidade de “deuses” independentes uns dos outros, que se causariam a si mesmos e seriam infinitos, ideia inconcebível para Espinosa. Sendo assim, Gueroult assinala que a construção das oito proposições iniciais nada mais é do que a apresentação dos elementos constitutivos da substância absolutamente infinita. Ao retomar a comparação entre a natureza do triângulo e a natureza de Deus, o comentador atesta que, assim como é impossível conhecer a verdadeira natureza do triângulo sem que sejam conhecidos os seus elementos fundamentais (linha reta, ângulo, etc.), é de suma importância que Espinosa tenha apresentado os “atributos substanciais⁶⁸” constitutivos de Deus, já que o filósofo passa a atribuir a Deus, a partir da Proposição XI, as propriedades da substância de único atributo anteriormente demonstradas, que são, por exemplo, a existência por si, a unicidade e a infinitude.

Neste segundo bloco de proposições, Gueroult irá privilegiar as proposições IX e X (e seu escólio) da *Ética I*. Eis as proposições:

Proposição IX. Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem.

Proposição X. Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo.

Estas proposições são, na visão de Gueroult, privilegiadas, pois possibilitam a passagem do conceito das “substâncias que comportam um único atributo” ao conceito da “substância que comporta uma infinidade de atributos”; para ele, estas proposições oferecem uma transição entre, de um lado, o grupo das proposições I à VIII e, do outro lado, o Escólio da Proposição X e a Proposição XI.

Após assinalar as proposições IX e X como fundamentais para a construção e ratificação da tese monista, Gueroult realiza uma descrição pormenorizada do papel destas proposições. Sendo assim, segue abaixo uma breve apresentação da importância da proposição IX.

2.2.1 Proposição IX

De acordo com Gueroult, a supracitada Proposição IX pode ser decomposta em duas premissas fundamentais, a partir das quais seria possível compreender melhor o peso da mesma na construção da substância absolutamente infinita. 1ª premissa: “Quanto mais ser a coisa possuir, mais propriedades ela terá”; 2ª premissa:

⁶⁸ CF. GUEROUT, 1968, p. 142. No original: « les attributs substantiels ».

“As propriedades que estão relacionadas com a graduação do ser da coisa são os atributos”.

- 1ª premissa: “Quanto mais ser a coisa possuir, mais propriedades ela terá”:

No que diz respeito à 1ª premissa, Espinosa teria demonstrado sua verdade no *Curto Tratado*, através do axioma cartesiano de que “o nada não tem propriedades”. Segue-se deste axioma que, como o “nada” não pode ter nenhum atributo, o “todo” deve possuir todos os atributos; e, se o “Nada” não pode ter atributos, porque ele não é nada, “qualquer coisa” pode ter atributos porque é alguma coisa⁶⁹. Gueroult afirma que este axioma não foi utilizado na *Ética* porque a ideia do nada não seria uma ideia real, mas apenas um *modus cogitandi* (um ser de imaginação), e a *Ética* assume uma perspectiva realista, de modo que o real deve ser apresentado a partir do “ser” e dos “graus de ser”; então, para explicar a necessidade, a impossibilidade e a possibilidade das coisas, Espinosa teria utilizado na *Ética* um raciocínio progressivo e compatível com o grau de existência destas coisas. Se o grau de perfeição da coisa é zero, sua existência é impossível; se o grau de perfeição é infinito, sua existência é necessária e atingiu o *maximum* de realidade; e a coisa simplesmente possível seria o meio termo entre o nada absoluto e o ser absoluto⁷⁰.

Mas é preciso destacar o seguinte: Gueroult alerta que Espinosa não pretendia provar a infinidade substancial através da progressão numérica dos atributos. A relação estabelecida entre o grau de ser e a quantidade de atributos apenas exprime, sob uma forma imediatamente acessível ao entendimento, a relação necessária entre o *Ens Realissimum* e o conjunto ou infinidade de seus atributos constituintes. A substância não pode ser considerada infinita pelo fato de a numeração de atributos nunca acabar, porque esta numeração, de acordo com o comentador, nunca teria começado.

Gueroult lembra que Descartes, antes de Espinosa, já havia recorrido ao raciocínio do aumento progressivo das propriedades. O filósofo francês teria aplicado este raciocínio tanto no âmbito do conhecimento (quando afirmou que quanto mais

⁶⁹ Cf. SPINOZA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução de Emanuel da Rocha Fragoso e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. Primeira Parte, Capítulo II, Parágrafo I, nota 1, p. 54.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 144-145.

atributos de uma substância são conhecidos, mais ainda é possível conhecê-la⁷¹) como no do ser (ao afirmar que existem diversos graus de perfeição, que vão do modo à substância finita e da substância finita à substância infinita⁷²; e que o nada não tem propriedades⁷³), onde a ideia do ser soberanamente perfeito possibilita que se atribua a Deus todas as perfeições que o homem encontra em si mesmo, obrigando o indivíduo a reconhecer em Deus todas as perfeições que ele conhece “e uma infinidade de outras que (ele) não conhece”. Embora os dois filósofos tenham valorizado o raciocínio em questão, Gueroult comenta que autores como Delbos e Lachièze-Rey destacam que existem diferenças profundas entre Descartes e Espinosa, pois para este, situado no ponto de vista do ser, tal raciocínio é uma regra imposta pela ideia de Deus como um princípio que torna possível a construção de seu próprio ser, enquanto que para aquele, situado no plano gnosiológico, trata-se de uma máxima imposta pela ideia de perfeição como um princípio regulador de nosso conhecimento. Sendo assim, Gueroult afirma que, em Descartes, trata-se de uma máxima que deixa Deus incompreensível, permitindo que lhe seja atribuída, de maneira problemática (e como apenas uma possibilidade), uma infinidade de perfeições desconhecidas⁷⁴; e em Espinosa, por outro lado, esta regra assumiria uma função plenamente constitutiva, que não fazia parte da compreensão de Descartes, e que é utilizada para construir a essência de Deus, que, por sua vez, pode ser inteiramente inteligível.

Esse processo progressivo de construção das propriedades é, para Espinosa, um processo que não tem correspondência externa à mente humana, mas que, de acordo com Gueroult, permite ao indivíduo o alcance de uma concepção verdadeira sobre o real. Tal como ocorre com a geometria, quando se supõe que o conceito de globo resulta de um semicírculo que gira ao redor do seu diâmetro, “ainda que

⁷¹ Resposta às Quartas Objeções, A.T., IX, pp. 171-172; Quintas Objeções, A.T., VII, pp. 359-360, 384.

⁷² *Secondes Réponses, Abrégé Géom., Axiome 6.*

⁷³ *Ibidem, Définition 5, sub fin.*

⁷⁴ Cf. GUEROULT, 1968, p. 140. No original: « Pour Descartes, placé au point de vue gnosiologique, il s'agit d'une maxime imposée par l'idée de perfection comme principe régulateur de notre connaissance ; elle laisse Dieu incompréhensible, et ne permet de ne lui attribuer que problématiquement – par un « peut-être » – une infinité de perfections inconnues, car il se pourrait qu'il n'en eût que « plusieurs ». ».

saibamos jamais ter assim surgido um globo na Natureza⁷⁵, não há como observar na Natureza, *extra intellectum*, uma produção progressiva do *maximum* a partir do *minimum* (da substância absolutamente infinita a partir dos dois atributos que podem ser conhecidos e que fazem parte dela); isto é, o autor não acredita que a compreensão da Natureza tenha de envolver um raciocínio que parta dos dois atributos conhecidos e procure, numa adição constante de atributos até o infinito, uma numeração que, é claro, nunca findará⁷⁶. Pelo contrário, o holandês acredita que Deus tem necessariamente no seu entendimento a ideia da substância que Ele é e da infinidade de atributos que a constitui; então, a infinidade dos atributos concebidos pelo entendimento infinito é necessariamente constitutiva de sua substância. Ora, na medida em que um indivíduo tem uma ideia adequada de Deus, essa ideia é idêntica àquela que Ele tem dele mesmo; conseqüentemente, nosso entendimento sabe a priori o que é um atributo. Assim, a ideia verdadeira de Deus, que está na alma humana, leva o indivíduo a conceber que a natureza de Deus requer a infinidade de atributos, por isso a afirmação de que “quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem”. O ponto de partida da construção geométrica não está nos dois atributos conhecidos, mas no entendimento puro que fornece a priori as ideias verdadeiras de Deus e do atributo. Nesse sentido, é possível dizer que a numeração não tem de ser completada para que Deus seja conhecido, porque ela jamais começou, não há numeração⁷⁷.

- 2ª premissa: “As propriedades que estão relacionadas com a graduação do ser da coisa são os atributos”:

A 2ª premissa visa a demonstração da Proposição IX, que se refere à definição 4 (de atributo). Esta premissa afirma que cada atributo é uma unidade absoluta de realidade e que, conseqüentemente, quanto mais realidade a coisa tiver mais atributos deverá comportar. Gueroult comenta que esta afirmação contém uma regra de proporcionalidade, que, no entanto, é diferente do enunciado clássico da regra geral

⁷⁵ Cf. ESPINOSA, *Baruch. Tratado da correção do intelecto*. In: _____. OS PENSADORES. 1.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1973. §72.

⁷⁶ Isto é, não se pode pensar que Espinosa faz uso do “infinito em potência”, quando ele pensa o absolutamente infinito, mas que ele pensa a partir do “infinito atual”, porque enquanto o infinito em potência é uma série que progride indefinidamente, o infinito atual, de maneira oposta, não é o mero resultado de uma somatória de partes finitas; em outras palavras, o absolutamente infinito, como infinito atual, não é uma somatória de substâncias infinitas nos seus respectivos gêneros.

⁷⁷ Cf. GUEROULT, 1968, pp. 144-150.

de proporcionalidade, onde toda propriedade *resulta* da coisa à qual está relacionada, mas não *constitui* o ser desta coisa. Na Proposição XVI da primeira parte da *Ética*, o filósofo utiliza o termo “propriedade” para estabelecer uma relação de proporcionalidade entre a substância infinitamente infinita e seus modos, propriedades resultantes desta substância⁷⁸. Contudo, na Proposição IX desta primeira parte, Espinosa não utiliza o termo “propriedade”, apesar de estabelecer uma relação de proporcionalidade entre o grau de realidade da coisa e a quantidade de atributos que lhe competem. Como sabemos, Espinosa afirma que o atributo é um elemento constitutivo da substância, por isso não faz sentido chamar o atributo de “propriedade” e não há problema em realizar a relação de proporcionalidade nesse caso particular.

Gueroult afirma que as unidades constitutivas de Deus não podem ser os modos⁷⁹, mas os atributos. O comentador argumenta que os modos são diferentes dos atributos, e que aqueles não poderiam ser tratados como unidades constituintes da substância, como se fossem propriedades que elevariam seus graus de ser; ele acredita que as substâncias de único atributo sejam as únicas “unidades de realidade” capazes de constituir seres que, por causa da sua autossuficiência e incomensurabilidade, são as únicas coisas⁸⁰ verdadeiramente distintas umas das outras. Porque uma substância é uma realidade específica, única em seu gênero, pode-se conceber que, ao multiplicá-las, é possível obter uma realidade mais rica ou mais ampla; e, ao contrário, todas as outras coisas, isto é, os modos, não são realidades diferentes⁸¹, mas determinações de uma única e mesma realidade.

Sem dúvida, seria possível aplicar ulteriormente aos modos o princípio que diz que quanto mais uma coisa tem ser mais tem propriedades, mas de uma maneira completamente diferente da aplicação aos “atributos-substâncias”, porque uma substância infinita deve necessariamente produzir uma infinidade de modos de uma

⁷⁸ EIPXVI: “da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias *propriedades*, que efetivamente são seqüência necessária da mesma definição (isto é, da própria essência da coisa) (...) Como, porém, a natureza divina possui absolutamente infinitos atributos (pela definição 6), cada um dos quais exprime uma essência infinita no seu gênero, é de conseqüência que *da sua necessidade devam resultar necessariamente coisas infinitas em modos infinitos*”.

⁷⁹ Cf. GUEROULT, 1968, p. 153.

⁸⁰ Idem. p. 153: « elles sont les seules choses réellement distinctes les unes des autres. » [grifo nosso].

⁸¹ Idem. p. 153: « les modes ne peuvent être des unités constituantes, puisqu'ils ne sont que des effets; ni même des unités, puisqu'ils n'ont aucune réalité différente » [grifo nosso].

maneira infinitamente infinita, mas os modos não podem ser unidades constituintes, porque não são mais do que efeitos; contrariamente aos atributos, os modos não podem ser concebidos por si mesmos; ora, só pode constituir e exprimir a essência ou a realidade da substância aquilo que é concebido por si. É por isso que a proposição X irá demonstrar que os elementos constituintes de Deus não podem ser os modos, porém os atributos.

Depois de apresentar as duas premissas supracitadas, o comentador nos fala da relação entre a linguagem numérica e a substância. Alquié, como vimos, afirma não entender como algo que é único – a substância – pode ser ao mesmo tempo múltiplo (já que os atributos são a substância). Esta incompreensão está relacionada a um problema referente à linguagem numérica. Gueroult lembra que o número é um “auxiliar da imaginação” e que, portanto, resulta de um conhecimento extremamente confuso. O número nada mais é do que um recurso da imaginação, que, incapaz de se referir adequadamente às coisas eternas, utiliza noções como “um”, “único” e “muitos” no intuito de tentar explicar as coisas que o indivíduo percebe imaginativamente. Sendo assim, podemos assinalar claras contraposições entre os números e os atributos: enquanto os números se referem a coisas singulares existentes na duração, dizem respeito à existência e não à essência, supõem a descontinuidade, são unidades finitas e homogêneas e sempre constituem uma soma finita; os atributos, por outro lado, são eternos, são essências, são inseparáveis e indivisíveis, cada um deles é infinito e heterogêneo e eles constituem um conjunto infinito⁸². A unicidade que advém da substância é uma unicidade metafísica, isso quer dizer que ela não deve ser relacionada à unidade numérica. As expressões “dois”, “muitos”, “infinitos”, se entendidas de maneira numérica, são impróprias quando aplicadas aos atributos. Por outro lado, se essas expressões intentam assinalar o caráter heterogêneo dos atributos como autossuficientes e incomensuráveis, seu uso será adequado. Então, como que fazendo uma crítica direta a comentadores como Alquié, Gueroult afirmou que:

(...) as expressões numéricas podem, apesar da sua impropriedade, ser utilizadas para significar a pluralidade concreta dos atributos tal como o entendimento a concebe. Mas se, faltando-nos o entendimento e entregues unicamente à imaginação, nós não formos capazes de conceber a pluralidade de outra forma que não a numérica, nos arriscamos ou a introduzir abusivamente a quantidade numérica lá onde ela não tem de estar, ou a negar nos atributos (...) a pluralidade concreta que possuem, reduzindo-os,

⁸² Cf. GUEROULT, 1968. pp. 154-155.

assim, a um fenômeno ilusório de nosso espírito. (GUEROULT, 1968, pp. 159-160⁸³).

No final da análise sobre a proposição IX⁸⁴, Gueroult afirma que o emprego da linguagem numérica não apresenta nenhum problema interno para a doutrina de Espinosa – mesmo que desperte uma possível questão sobre como uma filosofia do entendimento puro poderia ser explicada por palavras que nascem da imaginação e não do entendimento. No entanto, é preciso seguir a regra de dar atenção às coisas e não às palavras, pois só assim será possível compreender verdadeiramente o real.

2.2.2 Proposição X

A Proposição X relaciona todos os atributos a uma única substância absolutamente infinita, pois a Proposição IX, ao evidenciar que quanto mais perfeição uma substância venha a ter mais atributos precisarão ser relacionados a ela, favorece a conclusão de que Deus, um ser absolutamente perfeito, seja formado por todos os atributos (concebidos por si e infinitos no seu gênero, e, por isso, legitimamente considerados como substâncias de único atributo).

A transformação que Espinosa desenvolve nas primeiras proposições da *Ética*, indo das substâncias de um atributo para a substância de infinitos atributos não é entendida por Gueroult como contradição e nem como uma transformação total, já que, para ele, o atributo também seria um ser substancial. Enquanto uma essência de substância, o atributo não se confundiria com a essência que compreende a infinidade das essências da substância única; e a diferença entre o atributo e a substância residiria na diferença entre o elemento constituinte e o todo constituído⁸⁵, onde cada atributo seria a própria substância compreendida de um modo originalmente diferente.

Então, de acordo com o exposto, Gueroult acredita que a construção de Deus como substância absolutamente infinita resulta de uma gênese da substância na qual, até as oito primeiras proposições, Espinosa teria apresentado os elementos simples

⁸³ No original: « les expressions numériques peuvent, malgré leur impropriété, être utilisées pour signifier la pluralité concrète des attributs telle que l'entendement la conçoit. Mais si, faute d'entendement, et livrés uniquement à l'imagination, nous ne sommes pas capables de concevoir d'autre pluralité que celle du nombre, nous risquons, soit d'introduire abusivement la quantité numérique là où elle n'a que faire, soit de nier des attributs, sous prétexte qu'ils lui sont étrangers, la pluralité concrète qui est la leur, et ainsi de réduire leur diversité à un phénomène illusoire de notre esprit. ».

⁸⁴ Cf. GUEROULT, 1968. p. 160, §XIV.

⁸⁵ Ibidem. p. 166.

que compõem a substância, para nas proposições seguintes chegar ao todo mais complexo:

Da mesma maneira que devemos relacionar o conceito de esfera àquele de semicírculo, nós devemos pensar o conceito da multiplicação e da síntese dos atributos relacionando-os ao conceito de Deus. De onde se segue que a ideia de atributo é tão simples quanto a do semicírculo, e a ideia de Deus é tão complexa quanto a da esfera. (GUEROULT, 1968. p. 172⁸⁶).

Diferentemente da Esfera, que precisaria de uma causa próxima para existir (a rotação do semicírculo em torno de seu centro), Deus não pode ser definido por uma causa próxima, pois a causa próxima pressupõe a criação (porque seria uma causa externa) – o que não é o caso de Deus. Por outro lado, não se pode dizer que ele não tem causa, por ele ser causa de si. Portanto, como veremos, Gueroult afirma que a causa de Deus está na sua essência, ou seja, a essência conteria a razão formal a partir da qual o processo de formação da coisa poderia ser compreendido. O que faz parte da essência de Deus? Ora, pela definição 6⁸⁷, sabemos que são os atributos; por isso o comentador afirmará que a união dos atributos exprime a razão formal da essência de Deus, permitindo, assim, a gênese de seu conceito e possibilitando a sua inteligibilidade.

Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Está, portanto, longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância. (*Ética I, Proposição X, Escólio*)

A proposição X é vista por Gueroult como aquela que completa a proposição anterior ao definir que “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si”, porque esta proposição relaciona todos os atributos a uma única substância absolutamente infinita. A Proposição IX, ao evidenciar que quanto mais perfeição uma substância venha a ter, mais atributos precisarão ser relacionados a ela, favorece a conclusão de que Deus, um ser absolutamente perfeito, precisa ser formado por todos os atributos que, por sua vez, são concebidos por si e infinitos nos seus respectivos gêneros. Mais ainda, a Proposição X torna possível a construção do conceito de Deus,

⁸⁶ No original: « de même que nous devons *joindre* le concept de sphère à celui de rotation du demi-cercle, de même nous devons penser le concept de la multiplication et de la synthèse des attributs *en même temps que (simul)* celui de Dieu. D'où l'on voit que l'idée de l'attribut est une idée simple comme celle du demi-cercle, et l'idée de Dieu une idée complexe comme celle de la sphère ».

⁸⁷ *Ética I*, Definição 6: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.”.

que depende de uma mudança no bojo da primeira parte da *Ética*, relacionada às duas perspectivas aparentemente contraditórias dos dois blocos de proposições analisados por Gueroult.

Ao finalizar sua análise acerca deste segundo bloco de proposições, Gueroult coloca a seguinte questão (que é uma questão referente ao problema do monismo): a afirmação de Deus como uma substância de infinitos atributos não traria como consequência a necessidade de negar aquilo que Espinosa havia afirmado no começo da *Ética*, “negando a substancialidade de cada atributo, contrariamente à *Proposição 2*, que autorizava a fórmula: quanto mais atributos existem, mais substâncias devem existir, de *substantiae unius attributi (non nisi unica existit)*^{88?89}”. Ao responder esta questão, Gueroult afirma que a transformação que Espinosa desenvolve nas primeiras proposições da *Ética*, indo das substâncias de um atributo para a substância de infinitos atributos não deve ser entendida como uma contradição, nem como uma transformação total, pois o atributo também é um ser substancial; na medida em que o atributo é uma essência de substância, ele não se confunde com a essência que compreende a infinidade das essências de substância.

Esta relação entre os elementos e o todo é vista por Gueroult como a solução para a crítica, exposta acima (no primeiro parágrafo sobre este segundo bloco de proposições), que Espinosa poderia receber sobre uma possível infidelidade dele ao processo euclidiano de demonstração, onde a noção complexa *pareceria* abolir certas propriedades fundamentais – como a substancialidade e a independência – dos elementos simples que a constitui, quando Euclides, por outro lado, nunca destrói as partes, mas as conserva no resultado final. Gueroult afirma que para formar a substância de infinitos atributos (o todo complexo), o filósofo holandês não teria destruído as substâncias de um atributo (os elementos simples), mas, cada uma seria “a substância mesma de uma maneira originalmente diferente, onde a diversidade estaria ligada às perfeições que a constitui⁹⁰”. Não é porque os atributos pertencem à mesma substância que vão perder sua heterogeneidade recíproca, mas, pelo

⁸⁸ No original: “Não existe senão uma substância de mesmo atributo”. Cf. *Proposição VIII, Demonstração*.

⁸⁹ Cf. GUEROULT, 1968. p. 165.

⁹⁰ Cf. GUEROULT, 1968. p. 167.

contrário, eles são elementos heterogêneos e autossuficientes da substância, são como as partes que precisam ser diferentes e necessárias para compor o triângulo.

A diferença entre o atributo e a substância absolutamente infinita residiria, então, na diferença entre o elemento constituinte e o todo constituído⁹¹, onde o todo e os elementos devem ter os mesmos próprios fundamentais, pois se os elementos (os atributos) não tivessem todos os próprios da substância única, não poderiam constituí-la, já que são *elementos* e não *partes* que a qualquer momento poderiam ser destacadas ou incorporadas ao todo novamente; por isso, a existência por si (ou a eternidade), a concepção por si, a unicidade, a infinitude e a indivisibilidade precisam ser próprios do todo, mas também de seus elementos constitutivos. Deste modo, cada atributo (cada elemento) seria, no fundo, a própria substância.

2.3 Conclusão do Comentador

De acordo com Gueroult, as proposições IX e X – a partir do momento em que destacam a importância da dedução genética – proporcionam uma passagem da definição tradicional e cartesiana de Deus como ser soberanamente perfeito à definição espinosista de Deus como um “ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita⁹²”. Gueroult ressalta que não é que o conceito de Deus como ser soberanamente perfeito e absolutamente infinito não seja verdadeiro, porque é, mas uma vez que esta definição clássica diz respeito apenas às propriedades de Deus não se pode confiar nela, pois elencar as propriedades de Deus não é suficiente para defini-lo, já que para isso seria preciso compreender a “causa eficiente”, a “razão genética da coisa”. Gueroult acredita que “a definição clássica é uma definição imperfeita, que, ao enunciar uma propriedade e não a essência da coisa, não permite a dedução de todas as suas propriedades, e, conseqüentemente, não permite conhecê-las com maior clareza⁹³”. No entanto, a definição de Espinosa, por outro lado, é perfeita, porquanto ela enuncia a essência de Deus e não apenas uma de suas propriedades. De acordo com Gueroult, a definição de Espinosa corresponde ao

⁹¹ GUEROULT, 1968. p. 166.

⁹² Definição 6, *Ética I*.

⁹³ Cf. GUEROULT, 1968. p. 168. No original: « La définition classique n'est donc qu'une *définition imparfaite*, qui, énonçant une propriété et non l'essence de la chose, ne permet pas d'en déduire toutes les propriétés, ni, par conséquent, de les connaître avec une absolue clarté. ».

raciocínio utilizado no *Tratado da Correção do Intelecto*, quando o filósofo afirma que “se procedermos o menos abstratamente possível e começarmos, logo que pudermos, pelos primeiros elementos, isto é, pela fonte e origem da Natureza, de nenhum modo devemos temer esse engano⁹⁴” – trata-se do engano de conceber como verdadeiro aquilo que é falso. Como já suficientemente mencionado, Espinosa adota as definições genéticas da geometria como o modelo de exposição da sua visão acerca da Natureza. Quando a esfera, por exemplo, é definida como uma figura que advém da rotação de um semicírculo em torno do seu eixo tem-se uma definição genética, porque é capaz de exprimir a causa eficiente da esfera. Isto é, ao exprimir a causa eficiente, de maneira genética, é possível encontrar a causa perfeita; por outro lado, a definição imperfeita é aquela que se contenta em enunciar uma propriedade, tal como quando a esfera é definida como uma figura cujos pontos superficiais estão equidistantes de um ponto central. Mas a rotação do semicírculo, considerada isoladamente, isto é, separada do conceito de esfera, é falsa, porque esse conceito de rotação não é inerente ao conceito de semicírculo. Gueroult chama de “óbvia” (pela clareza que via na exposição de Espinosa) a aplicação deste pensamento genético a Deus, pois, do mesmo modo que a esfera pode ser engendrada pela rotação do semicírculo, Deus teria sido engendrado pela “síntese da infinidade de seus atributos⁹⁵”. Nas palavras do comentador,

“Ainda que nós saibamos que nenhuma esfera jamais tenha sido engendrada desta forma na Natureza”, este raciocínio genético seria uma “percepção verdadeira e um meio mais claro de formar o conceito de esfera”; da mesma forma, apesar de Deus jamais ter sido engendrado desta forma na Natureza, a construção concebida pela síntese da infinidade dos atributos, segundo a norma da ideia de ser soberanamente real, é “uma percepção verdadeira” e o meio mais claro para formar o conceito. Ela é uma percepção verdadeira, pois ela nos revela verdadeiramente a estrutura constitutiva da coisa. Da mesma forma que, separado do conceito de esfera, o conceito de rotação do semicírculo é falso, o conceito de multiplicação dos atributos até o infinito e de sua síntese também é falso, quando é considerado isoladamente, sem ter qualquer ligação com o conceito de Ser infinitamente perfeito. Com efeito, tomado isoladamente, o conceito de atributo não contém nem sua infinita multiplicidade, nem sua síntese necessária. (...) da mesma forma que nós devemos *juntar* o conceito de esfera ao de rotação do semicírculo, nós devemos pensar o conceito de multiplicação e de síntese dos atributos *ao mesmo tempo em que (simultaneamente)* pensamos o conceito de Deus. Vê-se com isto que a ideia de atributo é uma ideia simples

⁹⁴ ESPINOSA, B. *Tratado da correção do intelecto*. In: _____. OS PENSADORES. 1.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1973. §75, p. 68.

⁹⁵ Cf. GUEROULT, 1968. p. 171. No original: « Dieu est engendré par la synthèse de l'infinité de ses attributs. ».

como aquela de semicírculo e que a ideia de Deus é uma ideia complexa como a de esfera. (GUEROULT, 1968. pp. 171-172)⁹⁶.

Apesar desta correlação entre a construção genética da esfera e a construção de Deus, o comentador chama a atenção para a possibilidade (errônea) de que ela seja vista como uma incoerência. Gueroult explica que a *Ética* realiza uma extensão à essência de Deus do processo genético que antes (no *Tratado da Correção do Intelecto*) era reservado apenas à construção da essência das coisas criadas. Ele afirma que as coisas criadas, como a esfera ou o círculo, têm sempre causas próximas e podem ser geneticamente definidas por meio destas causas; por exemplo, a esfera pode ser definida pela rotação de um semicírculo em torno de seu eixo, e o círculo, por sua vez, pode ser definido pela rotação de uma linha em torno de uma das suas extremidades imóveis. Mas uma coisa que não foi criada, isto é, Deus, “existente em si, ou, como se diz comumente, sendo causa de si”, não tem causa próxima e, desse modo, não pode ser definido por uma causa, mas por sua essência, de tal forma que Deus, por prescindir de uma “causa fora de si” poderia ser chamado de um “ser sem causa”, o que teria feito Espinosa concluir no *Tratado* que uma definição que se aplica a uma coisa incriada deve excluir toda causa externa, pois ela não teria a necessidade de nada fora de seu próprio ser para ser explicada. A possível incoerência residiria no fato de que, sendo “sem causa”, os processos genéticos aplicados à construção da esfera e do círculo não poderiam ser aplicados a Deus. Mas Gueroult logo afirma que não se pode dizer que Deus é “sem causa”, posto que, ainda que não haja uma causa externa ou próxima, sendo “causa de si”, a causa de Deus seria interna e, também, capaz de fornecer uma definição genética. Gueroult assinala que somente a

⁹⁶ No Original: « « Bien que nous sachions que nulle sphère n'a jamais été engendrée de la sorte dans la Nature », ce soit là cependant « une perception vraie et le moyen le plus aisé de former le concept de sphère », de même, bien que Dieu n'ait jamais été engendré de la sorte dans la Nature, la construction que nous en opérons, par la synthèse de l'infinité des attributs, selon la norme de l'idée de l'être souverainement réel, est « une perception vraie », et le moyen le plus aisé d'en former le concept. Elle est une perception vraie, car elle nous révèle vraiment la structure constitutive de la chose. De même que, séparé du concept de sphère, le concept de rotation du demi-cercle, considéré isolément, est faux, de même est faux le concept de la multiplication des attributs par l'Infini et de leur synthèse, sitôt qu'il est considéré isolément, sans être joint au concept d'Être infiniment parfait. En effet, pris isolément, le concept d'attribut ne contient, ni leur infinie multitude, ni leur synthèse nécessaire. (...) de même que nous devons *joindre* le concept de sphère à celui de rotation du demi-cercle, de même nous devons penser le concept de la multiplication et de la synthèse des attributs *en même temps que (simul)* celui de Dieu. D' où l'on voit que l'idée de l'attribut est une idée simple comme celle du demi-cercle, et l'idée de Dieu une idée complexe comme celle de la sphère. ».

gênese pela causa eficiente permitiria o conhecimento adequado da essência, por isso, tanto as coisas criadas como a incriada podem, validamente, receber sua definição a partir das suas causas. O autor lembra da Carta LX de Espinosa à Tschirnhaus, na qual o filósofo considera como semelhantes a definição do círculo e a definição de Deus proposta na *Ética*, ao declarar:

Não reconheço qualquer diferença entre a ideia verdadeira e a ideia adequada, senão que a palavra verdade relaciona-se apenas à concordância da ideia com seu objeto, enquanto que a palavra adequada relaciona-se com a natureza da ideia em si mesma. Não há, portanto, qualquer diferença entre uma ideia verdadeira e uma adequada, além dessa relação extrínseca. Quanto a saber de que ideia de uma coisa, entre muitas outras, podem ser deduzidas todas as propriedades de um objeto considerado, só observo uma regra: é preciso que a ideia ou definição faça conhecer a causa eficiente da coisa. Para procurar as propriedades do círculo, por exemplo, pergunto-me se posso, definindo-o pela equivalência de todos os retângulos formados com os segmentos de uma reta que passe por um ponto dado, dessa ideia deduzir todas as suas propriedades, ou diria, se ela envolve a causa eficiente do círculo. Como assim não é, considero uma outra, a saber, que o círculo é uma figura descrita por uma linha reta, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel. Como aí tenho uma definição que exprime uma causa eficiente, sei que posso deduzir todas as propriedades do círculo etc. Da mesma maneira, quando defino Deus: o Ser soberanamente perfeito; como essa definição não exprime uma causa eficiente (entendo causa eficiente tanto interna quanto externamente), não poderei dela deduzir todas as propriedades de Deus. Ao contrário, quando defino Deus: um Ser etc. (Ver *Ética*, parte I, definição 6). (ESPINOSA, 2014, Carta 60 à Tschirnhaus, p.248).

1º que *toda* definição deve fazer conhecida a causa eficiente da coisa, pois é a única pela qual se torna possível a dedução de suas propriedades; 2º que a definição do círculo pela rotação de uma linha em torno de uma das suas extremidades imóveis satisfaz a esta exigência; 3º que esta definição também é válida para a definição de Deus como um Ser constituído de uma infinidade de atributos, a qual exprime a causa eficiente de Deus e permite a dedução de todas as suas propriedades; enfim, que uma definição genética pode ser feita tanto pela causa interna como pela causa externa. (GUEROULT, 1968. p. 173).⁹⁷

Do aduzido, Gueroult afirma que o que torna possível e legítima a definição genética da coisa é a razão formal de sua essência, isto é, a causa ou razão formal⁹⁸ que está na coisa complexa é aquilo que permite a gênese do seu conceito, tornando

⁹⁷ No original: « 1º que *toute* définition doit faire connaître la cause efficiente de la chose, ce par quoi seulement est rendue possible la déduction de toutes ses propriétés ; 2º que la définition du cercle par la rotation d'une ligne dont une extrémité est fixe et l'autre mobile satisfait à cette exigence ; 3º qu'il en va de même pour la définition de Dieu comme un Etre constitué d'une infinité d'attributs, laquelle exprime la cause efficiente de Dieu et permet d'en déduire toutes les propriétés ; qu'une définition génétique, enfin, peut se faire aussi bien par la cause interne que par la cause externe. ».

⁹⁸ Espinosa identifica sempre causa e razão, fazendo uma fusão da causa eficiente e da causa formal.

possível sua inteligibilidade. Por isso, toda coisa pode ser entendida como a síntese de seus elementos constitutivos, na medida em que, mesmo tendo uma causa externa ou interna, pode ser compreendida como tendo uma razão formal. Mas, como ele mesmo diz, não se deve pensar o atributo de maneira isolada, isto é, ainda que o atributo seja o elemento simples presente no todo complexo, é de suma importância percebê-lo a partir de Deus: o ser que, por ser infinitamente infinito, garante a unidade substancial e cuja essência consiste destes elementos simples.

2.4 Considerações sobre a interpretação de Martial Gueroult

A interpretação de Gueroult é, sem dúvida, muito bem desenvolvida. Fiel à preocupação espinosista com o método, o comentador procura seguir passo a passo a construção da *Ética* levando em consideração o caráter genético de Espinosa, “a marcha genética de seus pensamentos, segundo a ordem dedutiva imposta a eles pelas exigências íntimas da razão⁹⁹”. Diante de dois blocos de proposições aparentemente contraditórios, Gueroult explica que Espinosa não foi infiel ao processo euclidiano de demonstração – quando (à luz do processo geométrico euclidiano, que nunca destrói as partes, mas as conserva no resultado final) algum pensador poderia sugerir que sim, já que, para provar a substância de infinitos atributos, o segundo bloco de proposições parece destruir as substâncias de um atributo garantidas pela *Proposição V* –, mas que nas oito primeiras proposições (primeiro bloco de proposições) o holandês apresentaria os elementos constitutivos da substância absolutamente infinita, para, então, chegar à apresentação do todo nas proposições IX à XI (segundo bloco de proposições). Os elementos simples não podem ser vistos isoladamente, e esta seria a causa do erro dos intérpretes que não conseguem entender o monismo de Espinosa. Para chegar à compreensão da Natureza, isto é, de Deus, é preciso reconhecer, tal como Espinosa o faz no escólio da *Proposição X*, que, na Natureza, “quanto mais realidade ou ser ele [cada ente] tiver, tanto mais atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude, ele terá”. Para Gueroult, a unidade de Deus é garantida pelo conceito de Deus como ser infinitamente infinito e pela análise do atributo como elemento simples que garante esta unidade.

⁹⁹ Cf. GUEROULT, 1968. p. 14. No original: « La marche génétique de ses pensées, selon l'ordre déductif imposé à elles par les exigences intimes de la raison. ».

Contudo, ainda que seja uma grande interpretação e que o comentador apresente uma solução interessante para o problema do monismo, a análise de Gueroult parece fazer da substância um agregado de “atributos-substâncias¹⁰⁰”; ao pensar a substância como um “todo constituído¹⁰¹”, ainda que Gueroult não chame os atributos de “partes”, mas de “elementos constituintes”, o comentador parece fazer da substância absolutamente infinita uma composição. Espinosa não pensa que a substância deva ser pensada a partir da relação parte-todo, porque a substância é simples; é o que Baruch argumenta quando, na proposição XIII da primeira parte da *Ética*, ele demonstra a indivisibilidade da substância:

Escólio. Compreende-se, de maneira mais simples, que a substância é indivisível apenas pela consideração de que a sua natureza não pode ser concebida a não ser como infinita, e que por parte de uma substância não se pode compreender outra coisa que não substância finita, o que (pela prop. 8) implica evidente contradição. (ÉTICA I, Proposição XIII, Escólio).

Sustentar a heterogeneidade dos atributos sem torná-los fragmentos de um todo, nem fundi-los ou confundi-los com este todo, isto é, explicar a compatibilidade entre a substância una e a multiplicidade dos atributos é, sem dúvida, uma grande tarefa. Veremos no próximo capítulo outra tentativa de solução para a problemática do monismo com a interpretação do filósofo Gilles Deleuze, que se concentrará na ideia de “expressão”.

¹⁰⁰ Cf. GUEROULT, 1968. p. 153. No original: « attributs-substances ».

¹⁰¹ Ibidem. p. 166. No original: « le toute constitué ».

3 DELEUZE E A DEFESA DO MONISMO ESPINOSISTA PELA IDEIA DE EXPRESSÃO

Veremos neste capítulo uma nova tentativa de defesa da tese monista através da interpretação desenvolvida pelo filósofo francês Gilles Deleuze acerca da filosofia de Espinosa. Deleuze acredita que a saída para explicar a unidade dos infinitos atributos se fundamenta na noção de “expressão”. Para a apresentação da interpretação de Deleuze, serão de grande valia sua obra *Espinosa e o problema da expressão* e parte da estrutura argumentativa utilizada por Roberto Machado no texto “Espinosa, o ser e a alegria”, presente no livro intitulado *Deleuze e a Filosofia*.

Já na introdução de *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze ressalta que “a ideia de *expressão* resume todas as dificuldades que dizem respeito à unidade da substância e à diversidade dos atributos¹⁰²”, de tal modo que se torna fundamental pensar a natureza expressiva dos atributos como tema importante da primeira parte da *Ética*. Para Deleuze, a Definição 6 da primeira parte da *Ética* é a primeira a inserir a ideia de expressão – “6. Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.” –, ideia que também se fará presente no Escólio da Proposição X em três momentos (1- “cada um deles (atributos) exprime a realidade, ou seja, o ser da substância”; 2- “quanto mais realidade ou ser ele (cada ente) tiver, tanto mais atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude, ele terá”; 3- “um ente absolutamente infinito deve necessariamente ser definido (como fizemos na def. 6) como consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência precisa – eterna e infinita”), bem como nas demonstrações das proposições XIX (“por atributos de Deus deve-se compreender aquilo que (pela def. 4) exprime a essência da substância divina”) e XX (“Deus (pela prop. prec.) e todos os seus atributos são eternos, isto é (pela def. 8), cada um de seus atributos exprime a existência.¹⁰³)

De acordo com o filósofo e comentador francês, os textos holandeses do *Curto Tratado* de Espinosa fazem uso de dois sinônimos para a palavra “expressar”, são eles a palavra *uytdrukken-uytbeelden*, que significa “expressar” e *vertoon*, que é ainda

¹⁰² Cf. DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968. p. 9. No original: « La idée d'expression résume toutes les difficultés concernant l'unité de la substance et la diversité des attributs. ».

¹⁰³ Os grifos deste parágrafo são nossos.

mais utilizado e significa, ao mesmo tempo, “manifestar e demonstrar”¹⁰⁴. Mas Deleuze afirma que os correlativos *explicare* e *involvere* (correlativos da ideia de expressão), utilizados por Espinosa¹⁰⁵, são mais importantes que os próprios sinônimos da palavra “expressar” e mostram que a definição exprime, envolve e explica a natureza da coisa definida; os atributos exprimem a essência da substância, mas também a explicam e a envolvem¹⁰⁶ e os modos, por sua vez, envolvem “necessariamente a essência eterna e infinita de Deus¹⁰⁷”, como também a exprimem. Deleuze afirma que “explicar é envolver” e que “envolver é implicar”; a expressão pode ser, por um lado, uma explicação, quando é o desenvolvimento do que se exprime – a manifestação do Um no múltiplo, da substância nos seus atributos, e dos atributos nos seus modos – e, por outro, um envolvimento, quando o “Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo aquilo que o manifesta¹⁰⁸”. O autor afirma que não há motivo para encontrar oposição entre estes dois termos, exceto no que diz respeito ao modo finito e suas paixões (problema que Deleuze irá discutir no capítulo 9, mas que não precisa ser apresentado aqui, já que o estudo das paixões dos modos finitos não é um assunto central para o presente trabalho).

O filósofo lembra que os termos “implicação” e “explicação”, “desenvolvimento” e “envolvimento” são herdados de um princípio sintético oriundo do neoplatonismo designado como *complicatio*. A *complicatio* designaria ao mesmo tempo a presença do múltiplo no Uno e do Uno no múltiplo; Deus seria a natureza “complicativa” de todas as coisas, e todas as coisas o explicariam e o envolveriam.

¹⁰⁴ Cf. *Breve Tratado*, II, cap. 20, 4 (uytgedrukt); I, segundo diálogo, 12 (vertoon); I, cap. 7, 10 (vertoond).

¹⁰⁵ Cf. *Tratado da Correção do Intelecto*, 95 (“Uma definição, para que seja dita perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa” *Ética*, I, Prop. VIII, Escólio 2 (“1. A definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida”).

¹⁰⁶ Cf. *Ética*, I, Prop. XIX, *dem* (“aquilo que pertence à substância, que é precisamente, afirmo, o que esses atributos devem envolver (...) à natureza da substância (como já demonstrei na prop. 7) pertence a eternidade. Logo, cada um dos atributos deve envolver a eternidade”); *Ética*, I, Prop. XX, *dem*. (“Portanto, os mesmos atributos de Deus que (pela def. 4) explicam a sua essência eterna, explicam, ao mesmo tempo, sua existência eterna, isto é, aquilo que constitui a essência de Deus constitui, ao mesmo tempo, sua existência.”).

¹⁰⁷ Cf. *Ética*, II, Prop. VI e VII, *dem*.

¹⁰⁸ Cf. DELEUZE, 1968. p. 12. No original : « L’Un reste enveloppé dans ce qui l’exprime, imprimé dans ce qui le développe, immanent à tout ce qui le manifeste. ».

Para Deleuze, a expressão se apresenta como uma tríade composta pela substância, pelo atributo e pela essência. A substância absolutamente infinita é aquela que se exprime; os infinitos atributos exprimem a substância; e a essência, infinita em cada atributo, é exprimida. Nas palavras de Deleuze, esta tríade se relaciona da seguinte forma:

Assim se manifesta a originalidade do conceito de expressão: a essência, enquanto ela existe, não existe fora do atributo que a exprime; mas, enquanto é essência, só está ligada à substância. Uma essência é exprimida através de cada atributo, porém, como essência da própria substância. As essências infinitas se distinguem nos atributos nos quais elas existem, mas se identificam na substância à qual estão ligadas. (DELEUZE, 1968, p. 21)¹⁰⁹

A interpretação deleuziana acerca da substância espinosista foi desenhada a partir do destaque dado pelo pensador ao caráter genético presente na *Ética* de Espinosa. Com base neste caráter genético, a expressão passaria a ser compreendida em dois níveis, como uma “dupla gênese”: a “genealogia da substância” e a “gênese dos modos”¹¹⁰. No primeiro nível, a substância se exprime nos atributos e, no segundo, os atributos se exprimem nos seus modos. A “genealogia” diz respeito à constituição lógica da substância e a “gênese” à produção física dos modos, sendo o conceito de atributo inexorável para a existência desta dupla gênese, pois os atributos são os elementos genealógicos da substância e os princípios genéticos dos modos; nas palavras de Roberto Machado, “considerado como ser unívoco, o atributo se diz formalmente em um mesmo sentido da substância, que é em si, e dos modos, que são em outra coisa” (MACHADO, 1990, p. 48). No primeiro nível – o nível da “genealogia da substância” – há uma expressão primeira e no segundo – o nível da gênese dos modos – há uma expressão-produção. Deleuze afirma que:

a expressão-produção encontra seu fundamento numa expressão primeira. Deus se exprime por si mesmo ‘antes’ de se exprimir nos seus efeitos, Deus se exprime ao constituir por si a natureza naturante, antes de se exprimir ao produzir em si a natureza naturada. (DELEUZE, 1968, p. 10).

Ao pensar esta “dupla gênese” Deleuze chama a atenção para os atributos, que são entendidos como “formas de ser infinitas, razões formais ilimitadas, últimas,

¹⁰⁹ No original: « L’originalité du concept d’expression se manifeste ici : l’essence , en tant qu’elle existe, n’existe pas hors de l’attribut qui l’exprime ; mais, en tant qu’elle est essence, elle ne se rapporte qu’à la substance. Une essence est exprimée par chaque attribut mais comme essence de la substance elle-même. ».

¹¹⁰ Cf. MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990, p.47.

irredutíveis; essas formas são comuns a Deus, do qual elas constituem a essência, e aos modos que as implicam na sua própria essência¹¹¹. A função que os atributos realizam na *Ética* é de suma importância para a compreensão da “dupla gênese”, porque a “genealogia da substância” e a “gênese dos modos” dependem da atuação dos atributos, ora como elementos dinâmicos genealógicos da substância, ora como princípios genéticos dos modos. A integração dos atributos nesta dupla gênese revela a “univocidade dos atributos”, pela qual eles podem ser considerados como formas de ser unívocas na medida em que, como afirma Deleuze, eles “não mudam de natureza quando mudam de ‘sujeito’, isto é, quando damos a eles predicados do ser infinito e dos seres finitos, da substância e dos modos¹¹²”.

Deleuze destaca o conceito de “forma” (sublinhado no parágrafo acima) para a interpretação desta univocidade do atributo, afirmando que o sentido de “formal” utilizado para a compreensão adequada da univocidade deve significar “imane e unívoco” e se opor a “eminente¹¹³” e a “análogo¹¹⁴”. O filósofo utiliza o conceito de “formal” para sustentar a oposição presente entre, de um lado, Espinosa e, de outro, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes e Leibniz, filósofos que, nas palavras de Machado, Deleuze “situa *grosso modo* como representantes de uma concepção analógica do ser¹¹⁵”, pois, por exemplo, enquanto a filosofia de São Tomás de Aquino acredita não haver comunidade de forma entre a substância divina e as criaturas, Espinosa vê identidade de forma entre a substância absolutamente infinita e os modos.

Deleuze afirma que cada atributo é um nome, é uma expressão distinta, que expressa seu sentido; todos os sentidos expressos por cada atributo, por sua vez, formam o “exprimível”, isto é, a essência da substância; e a essência da substância

¹¹¹ Grifos nossos.

¹¹² Cf. DELEUZE, 1968. p. 40. No original: «[...] qui ne changent pas de nature en changeant de « sujet », c'est-à-dire quand on les prédique de l'être infinie et des êtres finis, de la substance et des modes [...] ».

¹¹³ “Spinoza diz: "Entendo por 'eminente' que a causa contém toda a realidade do efeito mais perfeitamente do que o próprio efeito" (*Ren. Cart. Princ. Phil*, I, ax. 8)” Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 363.

¹¹⁴ Machado afirma que Deleuze concebe a analogia como a negação de formas comuns a Deus e às criaturas.

¹¹⁵ Cf. MACHADO, 1990. p. 48.

se expressa nos atributos¹¹⁶. De acordo com Roberto Machado, é a partir dos conceitos principais da filosofia de Espinosa – os de substância, atributo e modo – que Deleuze almeja, pela expressão, sustentar para esta filosofia a tese da “univocidade do ser”. Nas palavras de Machado, “o ser unívoco é a substância absolutamente infinita, isto é, constituída por uma infinidade de atributos iguais realmente distintos, cujos produtos são modos, maneiras de ser que existem nos atributos¹¹⁷”. Ver-se-á que, para consolidar a tese da univocidade do ser – segundo a qual há identidade de forma entre a substância e os modos – e a tese de que há uma multiplicidade qualitativa nos atributos que constituem a essência da substância absolutamente una, Deleuze apresenta duas tríades da expressão. Também será visto que, para que univocidade possa ser concebida, estas tríades exigem o conceito de distinção real como distinção não numérica.

A primeira tríade da expressão é composta pela substância, pelo atributo e pela essência. A substância se exprime, os atributos são as expressões e a essência é o que é expresso. Esta primeira tríade “permite formular a univocidade do ser pela afirmação da existência de uma comunidade de forma entre a substância e os modos sem que haja, entre eles, identidade de essência” (MACHADO, 1990, p. 50). E o fato de haver nesta tríade uma comunidade de forma, mas não uma identidade de essência, pode ser explicado pela definição 2 do segundo livro da *Ética*, na qual Espinosa afirma:

Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido. (SPINOZA, 2008, p. 79).

Sendo assim, fica claro que não pode haver identidade de essência entre os atributos e os modos, pois, como vimos, a essência de uma coisa é aquilo sem o qual a coisa não existe e que, sem a coisa, tampouco existe; na medida em que os atributos podem existir sem os modos, porque quando um modo é destruído, o atributo no qual este modo existia permanece (como quando uma cadeira é destruída, a extensão tridimensional permanece existindo), vê-se que os atributos tem uma autossuficiência que os modos não tem. E, ainda que haja comunidade de forma entre Deus e as criaturas, Espinosa estabelece claramente que não se deve confundir o papel da

¹¹⁶ Cf. DELEUZE, 1968. p. 53.

¹¹⁷ Ibidem. p. 53.

essência quando esta está relacionada ao atributo: “os atributos são formas comuns a Deus, do qual constituem a essência, e aos modos ou criaturas que os implicam essencialmente¹¹⁸”; ainda que partilhem de uma mesma forma, Deus e as criaturas são diferentes tanto em essência quanto em existência.

Deleuze assevera que, apesar de Espinosa destacar a diferença de essência e de existência entre a substância e o modo, é possível encontrar algo de totalmente original no filósofo, o fato de o holandês não negar a existência de formas comuns a Deus e às criaturas: Deus se explica nos mesmos atributos que os modos implicam, e isto, na visão de Deleuze, não configura nenhuma absurdo, antes possibilita a distinção na “comunidade formal”. Espinosa deixa clara, segundo Deleuze, a necessidade desta “comunidade formal” com distinção interna de essências ao afirmar na *Ética* que “no caso de coisas que nada têm de comum entre si, uma não pode ser causa da outra¹¹⁹” e que “aquilo que é causa, tanto da essência quanto da existência de algum efeito, deve diferir desse efeito tanto no que toca à essência como no que toca à existência¹²⁰”. De acordo com o filósofo francês, porque os atributos são as expressões unívocas de Deus, e estas constituem a natureza de Deus como Natureza naturante e estão envolvidas na Natureza naturada, que, por sua vez e de certa maneira as re-exprime¹²¹, apesar de não existir uma comunidade de essência, existe entre a substância e os modos uma comunidade de forma possibilitada pelos atributos. Os atributos são formas de ser unívocas que não mudam de sentido quando são predicados da substância ou dos modos, pois:

Os atributos são formas comuns à substância, que se reciproca com eles, no sentido em que eles constituem sua essência, e aos modos, que não se reciprocam com eles, mas apenas os implicam, os envolvem, os contêm. Há, ao mesmo tempo, diferença de essência e identidade quanto à forma de ser. Este ser comum é o atributo, o ser qualificado da substância, a qualidade substancial, no qual a substância permanece em si, mas no qual os modos permanecem como em outra coisa. (MACHADO, 1990, p. 50).

Após justificar a univocidade do ser, Deleuze apresentará as únicas formas pelas quais a substância unívoca pode ser vista sob uma ótica diferenciadora, ele acredita que o ser unívoco só se relaciona com a diferença de duas maneiras: pela

¹¹⁸ Cf. DELEUZE, 1968. p. 39. No original: « *Les attributs sont donc des formes communes à Dieu dont ils constituent l'essence, et aux modes ou créatures qui les impliquent essentiellement [...]* » . (Grifo do autor).

¹¹⁹ *Ética*, I, Proposição III.

¹²⁰ *Ética*, I, Proposição XVII, Esc.

¹²¹ DELEUZE, op. cit. pp. 40-41.

distinção formal ou pela distinção modal, isto é, ou pela análise da “genealogia da substância” ou pela análise da “gênese dos modos”. O problema do monismo diz respeito à questão de como compreender a diferença no absoluto, e, por isso, está associado ao primeiro nível da expressão, que é o da “genealogia da substância”. Por este motivo, somente a exposição deste nível será privilegiado nesta pesquisa.

Como lembra Machado (1990, p. 51), a única distinção que Deleuze concebe no absoluto é a distinção formal (também chamada de “distinção real não numérica”), conceito que Deleuze atribui ao filósofo escocês Duns Scot – apontado pelo francês como uma das principais fontes do anticartesianismo de Espinosa – para fundamentar a unidade do ser absolutamente infinito. Portanto, Deleuze partirá da contraposição entre Descartes e Espinosa a fim de mostrar a diferença entre a distinção real espinosista e a cartesiana e fundamentar a unidade da substância sob a égide do conceito de “distinção formal”.

3.1 Espinosa crítico da distinção real cartesiana

Sem dúvida, Descartes contribuiu consideravelmente para as reflexões empreendidas por Espinosa, mas é preciso compreender que o holandês aceita certas ideias de Descartes, rejeita outras e aproveita aquilo que o filósofo teria pensado corretamente, mas aplicado de maneira inadequada. Já no índice de *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze expõe a fragilidade que Espinosa identifica no pensamento cartesiano, ao sustentar que, enquanto Descartes acredita que possam existir substâncias com o mesmo atributo (distinções numéricas que são reais) e substâncias com atributos diferentes (distinções reais que são numéricas), Espinosa, por sua vez, jamais defenderia a existência de várias substâncias com o mesmo atributo (a distinção numérica, para ele, jamais pode ser real) e, conseqüentemente, como será explicado, que a distinção real não pode ser numérica, de modo que não existem várias substâncias correspondendo a atributos diferentes.

Espinosa adota como ponto de partida o cartesianismo para, após negar e reconstruir alguns de seus conceitos, distinguir no absolutamente infinito a substância, o atributo e a essência. Deleuze lembra que, nos *Princípios da Filosofia* (parte I, artigos 60, 61 e 62), Descartes afirma a existência de três tipos de distinção: a distinção real entre duas substâncias; a distinção modal entre a substância e o modo; e a distinção de razão entre a substância e o atributo principal, sem o qual não poderíamos ter um conhecimento distinto da substância.

O próprio Descartes admite¹²² que na distinção de razão, na distinção modal e na relação entre elas incorre uma ambiguidade, pois quando usa as palavras “modo”, “atributo” e “qualidade”, ele afirma que o atributo é considerado não somente como constitutivo da essência da substância, da qual ele é inseparável, mas também dos modos que ele relaciona com as substâncias de mesmo atributo; em outras palavras, “dado um atributo qualquer, ele é qualidade porque qualifica a substância como sendo uma ou outra, mas é também modo porque a diversifica¹²³”. Diante desta ambiguidade, o atributo principal só pode ser separado da substância por meio da abstração, e, no entanto, é possível distinguir o atributo da substância quando ele não é visto como algo que subsiste por si, mas como uma propriedade que a substância tem de mudar, com figuras variáveis ou pensamentos variados. Segundo Deleuze, Descartes expõe este pensamento ambíguo quando diz que o pensamento e a extensão podem, de duas maneiras, ser concebidos como distintos: por um lado “como a própria substância que pensa e que é extensa, isto é, como a alma e o corpo, pois desta forma conhecemo-los clara e distintamente¹²⁴”, ou seja, quando se confundem com a própria substância, se apresentando nas substâncias diferentes, e, por outro lado, poderiam ser distinguidos da substância se os atributos fossem considerados como modos ou maneiras, “quando as tomamos [as maneiras] como propriedades das substâncias de que dependem, facilmente as distinguimos dessas substâncias”.¹²⁵

O princípio de distinção real entre substâncias, de Descartes, também gera novas dificuldades. Deleuze destaca que, em Descartes, o critério da distinção real é um dado da representação através do qual “duas coisas são realmente distintas quando podemos conceber clara e distintamente uma excluindo totalmente o que pertence ao conceito da outra¹²⁶”. É por isso que Descartes teria explicado a Arnauld

¹²² Cf. Descartes, *Princípios da Filosofia*, I, 62. pp. 50-51: “Recordo-me que no final das respostas que dei às primeiras objecções que me chegaram acerca das *Meditações* da minha Metafísica confundi a distinção por via do pensamento com a modal”.

¹²³ Cf. DELEUZE, 1968. p. 23. No original: « Un attribut quelconque étant donné, il est qualité parce qu'il qualifie la substance comme telle ou telle, mais il est aussi bien mode en tant qu'il la diversifie. »

¹²⁴ Descartes, *Princípios da Filosofia*, I, 63.

¹²⁵ Descartes, *Princípios da Filosofia*, I, 64.

¹²⁶ Cf. DELEUZE, 1968. p. 24. No original: « Deux choses sont réellement distinctes quand on peut concevoir clairement et distinctement l'une en excluant tout ce qui appartient au concept de l'autre. ».

que a *ideia* é o único critério para a distinção real, e que ele nunca confundiu as coisas concebidas como realmente distintas com aquelas que são realmente distintas. Contudo, de acordo com Deleuze, a passagem da coisa concebida como realmente distinta à realmente distinta depende apenas de uma questão de momento para ocorrer, já que o filósofo conclui nas *Meditações* que Deus não seria veraz se ele criasse as coisas de outra maneira sem nos dar a ideia clara e distinta das mesmas. Para Deleuze, a distinção real acaba ficando subordinada à causalidade divina, dependeria de um agente exterior, colocando dois grandes problemas: o primeiro problema residiria no fato de Descartes tornar problemático o próprio conceito de substância como “uma coisa que pode existir por si mesma”, fazendo da existência por si apenas uma possibilidade; o segundo problema é provocado pela assunção de que o Deus criador exige a passagem das substâncias concebidas como realmente distintas às realmente separáveis fazendo da distinção real, pela criação externa, uma “*divisão das coisas, ou seja, uma distinção numérica que corresponde a ela*¹²⁷”. Em Descartes, a distinção real é numérica, mas ela não garante a razão da existência das substâncias que se distinguem: só um Deus criador, veraz e transcendente pode garantir a separabilidade das substâncias. Descartes, portanto, atribuiu a distinção numérica às substâncias.

Espinosa procura combater na *Ética* a crença cartesiana de que existem substâncias numericamente diferentes e de mesmo atributo, isto é, distinções numéricas que são reais, e substâncias realmente diferentes pela diferença do atributo principal, isto é, distinções reais que são numéricas. É o que se pode ver quando o filósofo holandês demonstra a inviabilidade da existência de várias substâncias de mesmo atributo, por meio de duas demonstrações, uma pelo absurdo e outra mais complexa, como lembra Deleuze. A demonstração pelo absurdo (presente na *Proposição V*) afirma que, porque a substância é, por natureza, anterior aos modos, é um absurdo conceber que, existindo substâncias de mesmo atributo, elas se distingam por meio dos modos; e a demonstração mais complexa (no segundo Escólio da *Proposição VIII*) leva à compreensão de que a distinção numérica não pode ser uma distinção real, já que a distinção numérica só pode existir entre coisas que tenham o mesmo conceito ou definição e que tenham sido causadas por um princípio externo.

¹²⁷ Cf. DELEUZE, 1968. p. 25. No original: « division de choses, c'est-à-dire d'une distinction numérique qui lui correspond. ».

Neste escólio, Espinosa expõe a dificuldade cartesiana, mostrando que a distinção numérica elimina as condições que legitimam e determinam a substância, pois duas ou mais coisas numericamente distintas apontam para algo que não faz parte de seu conceito¹²⁸, ou seja, para uma causa externa, mesmo que essa causa não seja conhecida. Ora, a substância só pode ser engendrada por si e não por outra coisa, ela é *causa sui*. Os modos engendram e são engendrados por outros modos, precisamente porque não podem existir por si. A causalidade externa e a distinção numérica se aplicam, portanto, somente aos modos. O número exprime nos modos existentes a composição das partes, a limitação por outra coisa de mesma natureza e a determinação externa. Estas características são incompatíveis com o conceito de substância. Portanto, Espinosa defende que a distinção real não pode ser numérica, mas uma distinção puramente formal e contrária à divisão¹²⁹.

Deleuze recorda a divisão tripartite, exposta por Espinosa na *Carta 2 à Oldenburg*, segundo a qual as oito primeiras demonstrações concluem que:

1º) duas ou mais substâncias não podem ter o mesmo atributo, porque deveriam se distinguir pelos modos, o que é absurdo; 2º) uma substância não pode, portanto, ter uma causa externa, não pode ser produzida ou limitada por uma outra substância, pois todas duas deveriam ter a mesma natureza ou o mesmo atributo; 3º) não existe, portanto, em uma substância, distinção numérica de algum atributo, “toda substância é necessariamente infinita¹³⁰”. (DELEUZE, 1968, p. 26)

Após provar que a distinção numérica, pelas suas características intrínsecas, não pode ser aplicada à substância, Espinosa teria apresentado como a natureza da substância, pela sua infinidade, não convém com a distinção numérica, pois o número expressa sempre a composição, a limitação e a determinação externa, enquanto a

¹²⁸ Cf. *Ética* I, proposição VIII, escólio II: “[...] portanto, deve-se concluir, de maneira geral, que tudo aquilo cuja natureza é tal que possa existir em vários indivíduos deve, necessariamente, para que eles existam, ter uma causa exterior.”.

¹²⁹ Deleuze afirma que o segundo Escólio da Proposição 8 se apresenta da seguinte forma: “1º) a distinção numérica exige uma causa exterior à qual se refere; 2º) ora, é impossível aplicar uma causa exterior a uma substância, em virtude da contradição contida nessa utilização do princípio de causalidade; 3º) duas ou mais substâncias não podem, portanto, se distinguir *in numero*, não existem duas substâncias com o mesmo atributo”. Cf. DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, 1968. p. 26.

¹³⁰ No original: « 1º) deux ou plusieurs substances ne peuvent pas avoir le même attribut, parce qu'elles devraient se distinguer par les modes, ce qui est absurde ; 2º) une substance ne peut donc pas avoir une cause externe, elle ne peut pas être produit ou limitée par une autre substance, car toutes deux devraient avoir la même nature ou le même attribut ; 3º) il n'y a donc pas de distinction numérique dans une substance de quelque attribut, « toute substance est nécessairement infinie. » ».

infinidade da substância estaria ligada a sua unidade, infinidade e autossuficiência ontológica.

3.2 A distinção real não numérica e os atributos como nomes divinos

Falando ainda mais diretamente sobre o problema do monismo, Deleuze elege a distinção real como um conceito chave para que uma aparente contradição entre duas séries de proposições que abrem a *Ética*, e conduzem às provas da existência de Deus na proposição XI, não seja compreendida como contradição efetiva, mas como uma sequência logicamente válida. Na proposição nove Espinosa apresenta uma nova tese: a de que não existe uma substância separada por atributo – como as oito primeiras proposições permitiam supor ao demonstrarem que não pode haver mais de uma substância por atributo –, mas uma única substância para todos os atributos. Deleuze declara que é possível encontrar um encadeamento nas duas teses, pois, para isso, basta Espinosa converter uma proposição universal negativa, passa-se da proposição “a distinção numérica não é jamais real” para a proposição “a distinção real não é jamais numérica” (DELEUZE, 1968, p. 27).

O argumento que Espinosa levantou foi o seguinte: os atributos são realmente distintos e a distinção real não é numérica, concluindo com isso que existe apenas uma substância para todos os atributos. Tanto em Descartes como em Espinosa a distinção real é reconhecida mediante um dado da representação, de tal modo que as coisas são percebidas como realmente distintas quando cada uma pode ser concebida por si, ou seja, o conceito de cada uma não envolve o conceito de nenhuma outra coisa. Como vimos, Espinosa ataca Descartes por este ter provado a distinção real passando das coisas concebidas como realmente distintas às coisas realmente separáveis a partir da criação divina. Dois pontos importantes devem ser destacados aqui (dos quais o segundo é ainda mais importante): 1- Descartes só pode passar da concepção por si à possibilidade de existir por si mediante a tese da criação por um Deus veraz; 2- Descartes pensa que a distinção real deve ser acompanhada da separabilidade entre múltiplos entes. Espinosa critica explicitamente esta tese no escólio da *Proposição X* da primeira parte da *Ética*: “ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes”. Deleuze afirma que para recusar a concepção cartesiana, Espinosa teria usado na *Ética* dois

argumentos propostos na carta 9 à Simon De Vries e que não poderiam ser considerados senão pela sua concepção da distinção real; são eles: “quanto mais realidade um ser possui, maior é a necessidade de lhe reconhecer atributos”; e “quanto mais reconhecemos atributos em um ser, maior é a necessidade de atribuir-lhe existência”¹³¹. São argumentos que precisam da concepção original da distinção real não numérica e da noção de expressão para mostrar que os atributos são uma infinidade na substância, que é, ao seu turno, um ser absoluto que contém em si todos os atributos.

Deleuze desenvolve uma análise acerca do caráter expressivo dos atributos e, para isto, recorre inicialmente ao *Curto Tratado* (também chamado *Breve Tratado*) de Espinosa. O francês começa por destacar as seguintes fórmulas desta obra:

1º) “a existência pertence à essência dos atributos, de maneira que, fora deles, não existe nenhuma essência nem nenhum ser”; 2º) “só os concebemos apenas na sua essência e não na sua existência, não os concebemos de maneira tal que a existência decorra de sua essência”; “não os concebemos como se subsistissem por si mesmos”; 3º) eles existem “formalmente” e “em ato”; “demonstramos *a priori* que eles existem” (DELEUZE, 1968, pp. 33-34)¹³².

A partir da primeira fórmula assevera-se que a essência só pode existir nos atributos, de tal modo que ela se distingue *dentro* dos atributos onde ela existe, isto é, a essência está em cada gênero como uma “essência particular”, fazendo de cada atributo a existência de uma essência eterna e infinita. E, na *Ética*, Espinosa vai, pela ideia de expressão, apresentar esta relação entre o atributo e a essência, a partir do momento em que Espinosa conclui que a essência da substância não existe fora dos atributos, e que cada um deles exprime uma essência eterna e infinita, de modo que “cada expressão é como se fosse a existência do que é exprimido¹³³”, o que é exprimido precisa existir na expressão.

Para Espinosa, diz Deleuze, “os atributos são formas dinâmicas e ativas¹³⁴”, o atributo não é algo meramente atribuído, mas “atribuidor”, não depende de um agente

¹³¹ Este mesmo raciocínio é retomado na *Ética* I, proposição IX.

¹³² No original: « 1º) « à l'essence des attributs appartient l'existence, en sort qu'en dehors d'eux n'existe aucune essence ou aucun être » ; 2º) « nous les concevons seulement dans leur essence et non dans les existence, nous ne les concevons pas de telle sorte que l'existence découle de leur essence » ; « tu ne les conçois pas comme subsistant par eux-mêmes » ; 3º) ils existent « formellement » et « en acte » ; « nous démontrons a priori qu'ils existent » ».

¹³³ Cf. DELEUZE, 1968. p. 34.

¹³⁴ Ibidem. p. 36. No original: « Les attributs chez Spinoza sont des formes dynamiques et actives. ».

externo para sua existência, mas relaciona sua essência com um Deus imanente que é princípio e resultado da essência que todos os atributos atribuem à substância única. Nas palavras do comentador, “cada atributo exprime uma essência infinita, quer dizer, uma qualidade ilimitada. Essas qualidades são substanciais, porque todas elas qualificam uma mesma substância que tem todos os atributos¹³⁵”.

Mas como saber quais são os atributos? Na segunda parte da *Ética*, mais precisamente nas proposições I e II e escólio da *Proposição I*, Espinosa admite o pensamento e a extensão como atributos. Deleuze afirma que, para isto, o holandês teria concebido estes atributos a priori (no escólio), procurando as qualidades que podem ser concebidas como ilimitadas, e a posteriori (na própria proposição), quando “a partir deste pensamento ou daquele, chegamos à conclusão de que o pensamento é um atributo infinito de Deus; a partir desse ou daquele corpo, concluímos que a extensão é um atributo infinito¹³⁶”, isto é, procurando, a partir daquilo que é limitado, as qualidades que podem ser levadas ao infinito.

Deleuze acredita que o método a posteriori deve ser analisado com o devido cuidado para que Espinosa não seja confundido com os pensadores da tradição que teriam usado de abstração e analogia. Mesmo que Espinosa admita a possibilidade do conhecimento dos atributos de Deus a partir das “criaturas”, isto não significa dizer que os atributos seriam abstraídos de coisas particulares, nem transferidos a Deus por meio da analogia. Em Espinosa, “os atributos são diretamente atingidos como formas de ser comuns às criaturas e a Deus, comuns aos modos e às substâncias¹³⁷” (grifo do autor). O comentador chama a atenção para o perigo do antropomorfismo e da confusão entre o finito e o infinito. Tomás de Aquino teria usado a analogia para evitar o antropomorfismo, ao reconhecer que, apesar das qualidades presentes nas criaturas que são atribuídas a Deus, não há uma comunidade de forma entre Deus e as criaturas, porque o que se tem é apenas uma “‘conveniência’ de proporção ou de proporcionalidade”; em outras palavras, trata-se de uma analogia. Contudo, Espinosa

¹³⁵ Cf. DELEUZE, 1968. p. 37. No original: « chaque attribut exprime une essence infinie, c'est-à-dire une qualité illimitée. Ces qualités sont substantielles, parce qu'elles qualifient toutes une même substance ayant toutes les attributs. ».

¹³⁶ Ibidem. p. 37. No original: « á partir de cette pensée-ici ou de cette pensée-là, nous concluons à la pensée comme attribut infini de Dieu ; á partir de tel ou tel corps, à l'étendue comme attribut infini. ».

¹³⁷ Cf. DELEUZE, 1968. p. 37. No original: « Les attributs sont directement atteints comme des formes d'être communes aux créatures et à Dieu, communes aux modes et à la substance. » (Grifo do autor).

acredita que o uso da analogia para apontar em Deus as diversas qualidades presentes nas criaturas não pode dispensar da “eminência” e, em última análise, da “equivocidade”. No caso da “equivocidade”, seriam atribuídas a Deus características nossas que, ainda que não se queira admitir, ele não teria; e no da “eminência” haveria a pretensão de maximizar em Deus uma característica que está presente em nós. O próprio Espinosa critica, respectivamente, a equivocidade e a eminência nos trechos a seguir:

Com efeito, o entendimento e a vontade que constituiriam a essência de Deus deveriam diferir sem fim do nosso intelecto e da nossa vontade, e não poderiam ter de comum com eles senão o nome, tal qual o que há de comum entre o Cão, constelação celeste, e o cão, animal que ladra”. (*Ética I, Proposição XVII, escólio*)

Dizeis em seguida que se eu recuso admitir que as ações de ver, de ouvir, de estar atento, de querer etc. estão eminentemente em Deus, não sabeis mais o que é o meu Deus; isso me leva a suspeitar que, para vós, não há maior perfeição do que manifesta por atributos de tal natureza. Isso não me espanta, pois creio que o triângulo, se estivesse dotado de linguagem, diria, da mesma maneira, que Deus é triangular eminentemente, e o círculo, que Deus é circular eminentemente. Não importa que se afirme de Deus seus próprios atributos; ele se faria semelhante a Deus e toda outra maneira de ser lhe pareceria feia. (ESPINOSA, 2014, Carta 56 à Hugo Boxel, p.236).

Deleuze comenta que Espinosa, ao afirmar a identidade de forma entre as criaturas e Deus, não confunde as suas respectivas essências, enquanto outros pensadores, por outro lado, frustram a tentativa de fuga da analogia contra o antropomorfismo, porque o uso da eminência conduz à equivocidade e acaba confundindo as essências de Deus e das criaturas, ora suprimindo a essência da criatura por fazer da sua qualidade uma determinação que só diz respeito a Deus, ora suprimindo a essência de Deus por conferir eminentemente a ele a qualidade que a criatura possui formalmente.

Destaca-se, mais uma vez, que, para Espinosa, não se deve reconhecer identidade de essência entre os atributos e os modos, porque os atributos, enquanto expressão da substância única, são causas que independem dos efeitos (isto é, dos modos), o que faz com que a comunidade de forma existente entre Deus e as coisas finitas não extinga a diferença essencial e existencial presente entre a substância e os modos. A substância se expressa através dos atributos e os modos implicam os mesmos atributos: há uma “comunidade formal” e uma distinção interna de essências, onde os atributos são a Natureza naturante e estão envolvidos na Natureza

naturada¹³⁸, eles são formas de ser unívocas que não mudam de sentido quando são predicados da substância ou dos modos.

Para terminar esta análise acerca da natureza expressiva dos atributos e examinar a segunda tríade da expressão – que é constituída pelo perfeito-infinito-absoluto e que sustentará que “os próprios não constituem uma natureza”, que “tudo é perfeição na natureza” e que “não há ‘natureza’ à qual falte alguma coisa”, mas que todas as formas de ser são atribuídas ao absoluto, que por sua vez é infinito sob todas as formas¹³⁹ –, Deleuze chama a atenção para outro erro que não se deve cometer, que é o de compreender o atributo como se fosse um próprio.

Na primeira parte do *Curto Tratado*, Espinosa faz uma distinção muito interessante a partir dos conceitos aristotélicos dos atributos e dos próprios. Ele apresenta três categorias de próprios. Na primeira, os próprios pertencem à coisa, mas não a explicam, são apenas “adjetivos” que não fazem conhecer a coisa substancialmente; os próprios de Deus são adjetivos sem os quais Deus não seria Deus, embora Deus não seja Deus por eles. Por exemplo, “onisciente” e “onipresente” são próprios que se referem aos atributos pensamento e extensão. “Infinito”, “perfeito”, “imutável” e “eterno” são os próprios de todos os atributos. Espinosa afirma que os próprios são apenas modalidades da substância (o termo modalidade aqui não está de acordo com o sentido particular que Espinosa lhe confere frequentemente, mas com um sentido mais geral, escolástico, de “modalidade da essência”) que não formam a essência do Ser. Os próprios não podem ser atributos porque não são expressivos. Os próprios são apenas adjetivos, e os atributos são os verbos que exprimem as essências ou as qualidades substanciais. A segunda categoria de próprios também está classificada como a dos adjetivos. Contudo, ao invés de indicar as modalidades da essência, eles indicam as relações de Deus com as suas criaturas, seus produtos. Neste caso, os próprios são caracterizados como “causa de todas as coisas”, “predestinação”, “providência”, ou seja, estes próprios dizem respeito a Deus como causa, seja em todos os atributos seja em alguns deles. A terceira categoria de próprios diz respeito aos próprios que não pertencem a Deus, mas que são criados pelos homens e atribuídos a ele. Esses próprios estão relacionados à maneira como as criaturas imaginam Deus. Exemplos desses próprios são as afirmações de Deus

¹³⁸ Cf. DELEUZE, 1968. pp. 40-41.

¹³⁹ Cf. DELEUZE, 1968. p. 71.

como “soberano bem”, “misericordioso”, “justo e caridoso”. Espinosa afirma que, enquanto os atributos são expressões divinas, os próprios são apenas noções impressas na imaginação que nos fazem obedecer e servir a um Deus cuja natureza nós ignoramos¹⁴⁰.

Deleuze entende que cada atributo é um nome, é uma expressão distinta que expressa seu sentido, onde todos os sentidos expressos (de cada atributo) formam o “exprimível”, que é a essência da substância; e a essência da substância, por sua vez, se expressa nos atributos¹⁴¹. No entanto, como será visto doravante, o filósofo chama a atenção para o fato de que, no que diz respeito aos nomes divinos¹⁴², uma longa tradição teria confundido o nome de Deus com os próprios, deixando de lado a verdadeira natureza atributiva e expressiva de Deus. Dentro desta tradição, os nomes divinos apontariam para as manifestações de Deus; e estas, reciprocamente, também poderiam ser entendidas como maneiras de Deus se dar a conhecer através de nomes específicos.

Para o filósofo e comentador francês, uma das principais teses espinosistas é a de que a natureza de Deus nunca teria sido definida, pois foi sempre confundida com seus próprios. Por exemplo, nos textos sagrados – na “Palavra de Deus”, entendida como “a maneira pela qual Deus se exprimia¹⁴³” – o objetivo não seria manifestar a natureza de Deus ou de seus atributos, mas apresentar ensinamentos rituais e morais que não revelam nenhum atributo de Deus, mas próprios capazes de submeter o homem, “‘próprios’ como a existência divina, a unidade, a onisciência e a onipresença, que garantem um ensino moral. Pois o objetivo da Escritura é nos submeter a modelos de vida, nos obrigar a obedecer, e fundar a obediência.¹⁴⁴”. O comentador está seguro de que o absurdo de acreditar que a revelação das escrituras seria suficiente para proporcionar o conhecimento da essência de Deus atravessou a

¹⁴⁰ Cf. DELEUZE, 1968. pp. 41-43.

¹⁴¹ Ibidem. p. 53.

¹⁴² Ibidem. pp. 44-58.

¹⁴³ Ibidem, p. 46. No original: « On les considérait comme la Parole de Dieu, la manière dont Dieu s'exprimait. ».

¹⁴⁴ Cf. DELEUZE, 1968. p. 47. No original: « Au mieux, des « propres », comme l'existence divine, l'unité, l'omniscience et l'omniprésence, qui garantissent un enseignement moral. Car le but de l'Écriture est de nous soumettre à des modèles de vie, de nous faire obéir et de fonder l'obéissance. ».

teologia e comprometeu a filosofia, trazendo para esta uma tentativa frustrada de fazer “com que os próprios da revelação sejam submetidos a um tratamento especial que os reconcilia com a razão¹⁴⁵”.

Não é possível, insiste Deleuze, definir a natureza de Deus à luz da tradição que valoriza os próprios, porque “quando atribuímos a eles (aos próprios) um valor expressivo que eles não têm, atribuímos à substância divina uma natureza que não pode ser expressa, que ela também não tem¹⁴⁶”, que torna Deus eminente relativamente aos próprios. Diferentemente dos próprios, os atributos seriam capazes de exprimir a essência de Deus. Por serem formas comuns, os atributos não tornam Deus eminente, porque eles são nomes expressivos que se referem à substância e aos modos. Além disso, o conhecimento destes atributos, diz Deleuze¹⁴⁷, não depende da revelação, mas da “luz natural”; o ser humano, constituído por um modo da extensão e por outro do pensamento, é capaz de conhecer naturalmente os atributos, que se dizem dos modos finitos e da substância, que são expressivos e unívocos:

o conhecimento natural implica a essência de Deus; isso porque ela é conhecimento dos atributos que, efetivamente, exprimem essa essência. Deus se exprime nos seus atributos, os atributos se exprimem nos modos que dependem deles: é através disso que a ordem da natureza manifesta Deus. (...) Espinosa insiste nesse ponto citando um texto de São Paulo, que ele usa quase como se fosse um manifesto da univocidade: “As coisas divinas que estão escondidas desde os primórdios do mundo são percebidas, pelo entendimento, nas criaturas de Deus...” Parece que a univocidade dos atributos se confunde com sua expressividade: de maneira indissolúvel, os atributos são expressivos e unívocos¹⁴⁸. (DELEUZE, 1968, pp. 49-50).

¹⁴⁵ Cf. DELEUZE, 1968. p. 47. No original: « l'on fait subir aux propres de la révélation un traitement spécial qui les réconcilie avec la raison. ».

¹⁴⁶ Ibidem. p. 48. No original: « Dès qu'on leur prête une valeur expressive qu'ils n'ont pas, on prête à la substance divine une nature ineprimable qu'elle n'a pas davantage. ».

¹⁴⁷ Ibidem. pp. 49-50.

¹⁴⁸ No original: la connaissance naturelle implique l'essence de Dieu ; et elle l'implique, parce qu'elle est connaissance des attributs qui expriment effectivement cette essence. Dieu s'exprime dans ses attributs, les attributs s'expriment dans les modes qui en dépendent : c'est par là que l'ordre de la nature manifeste Dieu. (...) Spinoza insiste sur ce point, en citant un text de saint Paul dont il fait presque un manifesto de l'univocité : « Les choses divines cachées depuis les fondements du monde sont aperçues par l'entendement dans les créatures de Dieu... » Il semble que l'univocité des attributs se confonde avec leur expressivité : de manière indissoluble, les attributs sont expressifs et univoques. ».

3.3 Espinosa e a apropriação da distinção formal escotista

A partir do momento em que os atributos, e não os próprios, são reconhecidos como os diversos nomes que se dizem da substância única, resta ainda o problema da diferença entre esses nomes: como poderiam os atributos, nomes divinos, que são ditos de Deus de maneira unívoca e positiva, não introduzir Nele uma pluralidade correspondente às quiddidades dos atributos? Para resolver esta dificuldade e completar o conceito de univocidade, Duns Scot fez uso da ideia da distinção formal, pela qual quiddidades distintas podem pertencer a um mesmo sujeito, contanto que haja uma distinção real e não numérica, porque quando a distinção real não é numérica, Deleuze afirma¹⁴⁹, mesmo sendo ontologicamente idênticos, dois atributos, levados ao infinito, ainda serão formalmente distintos.

A distinção formal é mesmo uma distinção real, porque ela exprime as diferentes camadas de realidades que formam ou constituem um ser. Nesse sentido, diz-se que ela é *formalis a parte rei* ou *actualis ex natura rei*. Mas ela é um mínimo de distinção real, porque as duas quiddidades, realmente distintas, se coordenam e compõem um ser único. *Real e entretanto não numérico*, esse é o estatuto da distinção formal¹⁵⁰. (DELEUZE, 1968, p. 55)

Ao igualar totalmente a “distinção real” e a “distinção formal”, Espinosa, segundo Deleuze, não precisa usar o termo “distinção formal” no bojo da *Ética* – é o que se pode dizer àqueles que reclamam de não encontrar o termo “distinção formal” na obra do holandês – e ainda conta com a vantagem de não ter que discutir questões polêmicas que, nas palavras de Deleuze, ele “achava certamente inúteis e nocivas” e que estavam relacionadas ao conceito de “distinção formal” discutido pela tradição. Espinosa, ainda que tenha combatido o uso inadequado que Descartes fez deste conceito, teria aproveitado o vocabulário cartesiano que fazia uso da “distinção real” como um conceito teologicamente neutralizado.

Descartes acreditava que não se pode conceber distinção real a não ser entre seres numericamente diferentes, o que o teria feito atacar Duns Scot ao responder às objeções de Caterus. Quando este havia invocado a distinção formal nas suas considerações, Descartes respondeu: “quanto à distinção formal que esse douto

¹⁴⁹ Cf. DELEUZE, 1968. p. 55.

¹⁵⁰ No original: « La distinction formelle est bien une distinction réelle, parce qu'elle exprime les différentes couches de réalités qui forment ou constituent un être. En ce sens elle est dite *formalis a parte rei* ou *actualis ex natura rei*. Mais elle est un minimum de distinction réelle, parce que les deux quiddités réellement distinctes se coordonnent et composent un être unique. *Réelle et pourtant non numérique*, tel est le statut de la distinction formelle. ».

teólogo diz ter tomado de Scot, respondo rapidamente que ela não é diferente da modal, e que só abrange os seres incompletos...’ (AT, IX, pp. 94-95)¹⁵¹”. Mas Espinosa está apto a conceber a distinção formal de Scot:

1º) Os atributos, em Espinosa, são realmente distintos ou concebidos como realmente distintos. Na verdade, eles têm razões formais irreduzíveis; cada atributo exprime uma essência infinita como sendo sua razão formal ou sua quiddidade. Os atributos se distinguem, portanto, “quiditativamente”, formalmente: são certamente substâncias, em um sentido puramente qualitativo; 2º) Cada um atribui sua essência à substância como a uma *outra coisa*. É uma maneira de dizer que nenhuma divisão no ser corresponde à distinção formal entre atributos. A substância não é um gênero, os atributos não são diferenças específicas: não existem, portanto, substâncias de *mesma* espécie que os atributos, não há substância que seja a *mesma coisa* (*res*) que cada atributo (*formalitas*); 3º) Essa “outra coisa” é, portanto, a *mesma para* todos os atributos. Mais do que isso: é a *mesma que* todos os atributos. Esta última determinação não contradiz, de forma alguma, a precedente. Todos os atributos formalmente distintos são levados pelo entendimento a uma substância ontologicamente una. O entendimento, porém, apenas reproduz objetivamente a natureza das formas que ele apreende. Todas as essências formais constituem a essência de uma substância absolutamente una. Todas as substâncias qualificadas formam uma só substância, do ponto de vista da quantidade. De maneira que os próprios atributos têm, ao mesmo tempo, a identidade no ser e a distinção na formalidade; ontologicamente uno, formalmente diverso, esse é o estatuto dos atributos¹⁵². (DELEUZE, 1968, p. 56)

Ainda que Espinosa também seja anticartesiano e tenha utilizado um conceito proveniente de Duns Scot, é importante destacar que Espinosa não foi um scotista. Ao igualar plenamente a distinção formal à distinção real (e não apenas percebendo naquela um “mínimo de distinção real”, como fez Scot), Espinosa vai além do que Scot havia proposto. O holandês renovou as noções de distinção formal e de univocidade pensadas por Scot, que, por ser um teólogo cristão, acreditava que os atributos de

¹⁵¹ Cf. DELEUZE, 1968. pp. 55-56, nota 27.

¹⁵² No original : « 1º) Les attributs chez Spinoza sont réellement distincts, ou conçus comme réellement distincts. En effet, ils ont des raisons formelles irréductibles ; chaque attribut exprime une essence infinie comme sa raison formelle ou sa quiddité. Les attributs se distinguent donc « quidditativement », formellement : ce sont bien des substances, en un sens purement qualitatif ; 2º) Chacun attribue son essence à la substance comme à *autre chose*. Façon de dire que, à la distinction formelle entre attributs, ne correspond aucune division dans l'être. La substance n'est pas un genre, les attributs ne sont pas des différences spécifiques : il n'y a donc pas de substances de *même* espèce que les attributs, il n'y a pas de substance qui serait *la même chose* (*res*) que chaque attribut (*formalitas*) ; 3º) Cette « autre chose » est donc *la même* pour tous les attributs. Bien plus : elle est *la même que* tous les attributs. Cette dernière détermination ne contredit nullement la précédente. Tous les attributs formellement distincts sont rapportés par l'entendement à une substance ontologiquement une. Mais l'entendement ne fait que reproduire objectivement la nature des formes qu'il appréhende. Toutes les essences formelles forment l'essence d'une substance absolument une. Toutes les substances qualifiées forment une seule substance du point de vue de la quantité. Si bien que les attributs eux-mêmes ont à la fois l'identité dans l'être, la distinction dans la formalité ; ontologiquement un, formellement divers, tel est le statut des attributs. ».

Deus eram o que Espinosa chamou de “próprios” (“justiça”, “bondade”, “sabedoria”), definindo a essência de Deus a partir de perfeições intrínsecas, como “entendimento” e “vontade”. Além disso, por acreditar no criacionismo, Duns Scot não teria levado às últimas consequências aquilo que o conceito de distinção formal é capaz de realizar, porque estava sempre preocupado em evitar o panteísmo, o que teria tornado o *Ser unívoco* um conceito neutralizado. Mas Espinosa, por outro lado, ao fazer uso da ideia de causa imanente, consegue alcançar plenamente a univocidade, fazendo de Deus causa de todas as coisas no mesmo sentido em que ele é causa de si mesmo.

Vê-se, assim, que a descoberta de Deus pela expressão e não pelo próprio é alcançada graças à distinção real. De acordo com Deleuze, para chegar à prova da existência de Deus na proposição XI, foi preciso que Espinosa comprovasse pelos conceitos de distinção real e distinção numérica que a substância absolutamente infinita não envolve contradição.

3.4 Conclusão do comentador:

Deleuze afirma que o começo da *Ética* pode ser dividido em 5 momentos: no primeiro momento são apresentadas as 5 definições iniciais, consideradas por ele como “simples definições nominais, necessárias ao mecanismo das futuras demonstrações”; a segunda etapa, dedicada inteiramente à Definição 6, é de grande importância para Deleuze, por ser “a definição real de Deus, como Ser absolutamente infinito¹⁵³”. Diferentemente das anteriores, a Definição 6 evoca os conceitos de substância e de atributo para dar a eles um estatuto real, “essa definição é a única que nos dá uma natureza, essa natureza é a natureza expressiva do absoluto¹⁵⁴”. Mas Deleuze afirma que Espinosa se ocupará de provar plenamente esta definição no quarto momento; o terceiro momento, com as Proposições I a VIII (primeira etapa da demonstração da realidade da definição), é a etapa em que o holandês, ao se apoiar nas cinco primeiras definições, sustenta que a distinção numérica não pode ser real, que cada atributo é infinitamente perfeito e que cada substância qualificada é única,

¹⁵³ Cf. DELEUZE, 1968. p. 65. No original: No original, respectivamente: « *Définition 1-5* : ce sont de simples définition nominales, nécessaires au mécanisme des démonstrations futures » ; « *Définition 6* : c’est la définition réelle de Dieu, comme être absolument infini ».

¹⁵⁴ Cf. DELEUZE, 1968. p. 70. No original: « Cette définition est la seule qui nous livre une nature, cette nature est la nature expressive de l’absolu. ».

necessária e infinita; no quarto momento, as Proposições IX e X formam a segunda etapa da demonstração da definição, segundo a qual “a distinção real não sendo numérica, os atributos distintos ou substâncias qualificadas formam uma única e mesma substância que tem todas as qualificações, quer dizer, todos os atributos¹⁵⁵”. Deleuze afirma que, ao provar que a substância absolutamente infinita não implica em contradição (segundo Escólio da Proposição X), Espinosa prova a definição 6 como uma definição real; o quinto e último momento seria quando, na Proposição XI, o holandês concluiu que Deus, o absolutamente infinito, existe necessariamente, pois de outro modo não poderia ser uma substância e ter como propriedade o infinitamente perfeito.

O que garante a Espinosa afirmar a existência de Deus como substância absolutamente infinita é a compatibilidade entre as sequências de proposições. Roberto Machado afirma que “considerando o absolutamente infinito razão suficiente do infinitamente perfeito, Espinosa vai fazer a prova da existência de Deus incidir sobre a substância constituída por uma infinidade de atributos” (MACHADO, 1990, p.53).

A transformação das primeiras proposições da *Ética*, que caracteriza a passagem da distinção numérica não real para a distinção real não numérica, também caracteriza a passagem do infinitamente perfeito ao absolutamente infinito. Deleuze, ao se referir a esta última passagem, apresenta a segunda tríade da expressão:

1º) Todas as formas de ser são iguais e igualmente perfeitas, e não existe desigualdade de perfeição nos atributos; 2º) Cada forma é ilimitada, cada atributo exprime uma essência infinita; 3º) Todas as formas pertencem a uma única e mesma substância, todos os atributos se afirmam igualmente de uma substância absolutamente infinita. A primeira tríade era: atributo-essência-substância. A segunda: perfeito-infinito-absoluto. A primeira se fundava sobre um argumento polêmico: a distinção real não pode ser numérica. E sobre um argumento positivo: a distinção real é uma distinção formal entre atributos que se afirmam de uma única e mesma substância. A segunda tríade tem por argumento polêmico: os próprios não constituem uma natureza. E por argumento positivo: a natureza é toda ela perfeita¹⁵⁶ (DELEUZE, 1968, pp. 70-71).

¹⁵⁵ Cf. DELEUZE, 1968. p. 65. No original : « la distinction réelle n'étant pas numérique, les attributs distincts ou substances qualifiées forment une seule et même substance ayant toutes les qualifications, c'est-à-dire tous les attributs. ».

¹⁵⁶ No original : « 1º) toutes les formes d'être sont égales et également parfaites, il n'y a pas d'inégalité de perfection entre les attributs ; 2º) chaque forme est donc illimitée, chaque attribut exprime une essence infinie ; 3º) toutes les formes appartiennent donc à une seule et même substance, tous les attributs s'affirment également sans limitation d'une substance absolument infinie. La première triade était : attribut-essence-substance. La seconde : parfait-infini-absolu. La première se fondait sur un argument polémique : la distinction réelle ne peut pas être numérique. Et sur un argument positif : la distinction réelle est une distinction formelle entre attributs qui s'affirment d'une seule et même

Segundo Roberto Machado, por esta segunda tríade da expressão, Deleuze quer afirmar a igualdade que existe entre a multiplicidade puramente qualitativa dos atributos e a unidade da substância. E a distinção real é de suma importância para que o Deus de Espinosa seja entendido como uma substância absolutamente infinita, já que graças a esta distinção torna-se possível conciliar a unidade ontológica da substância com a pluralidade qualitativa dos atributos, de tal modo que os atributos real ou formalmente distintos constituem a substância absolutamente una.

Deleuze inicia a introdução de *Espinosa e o problema da expressão* lembrando de algumas passagens da *Ética* que mostram bem o papel e a importância da expressão; dentre elas destaca-se parte do escólio da proposição X da primeira parte deste livro:

Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Está, portanto, longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância. Nada, na natureza, pode, na verdade, ser mais claro do que isto: que cada ente deve ser concebido sob algum atributo e que, quanto mais realidade ou ser ele tiver, tanto mais atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinidade, ele terá. Como conseqüência, nada é igualmente mais claro do que o fato de que um ente absolutamente infinito deve necessariamente ser definido (como fizemos na def. 6) como consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência precisa – eterna e infinita. Se agora, entretanto, alguém perguntar por qual indício poderemos distinguir as diferentes substâncias, pede-se que leia as proposições seguintes, que mostram que não existe, na natureza das coisas, senão uma única substância, e que ela é absolutamente infinita, motivo pelo qual será vão buscar tal indício.” (SPINOZA, 2008, p. 23).

De acordo com Deleuze, a passagem supracitada deixa claro que a unidade da substância e a diversidade dos atributos estão intimamente relacionadas à ideia de expressão. Como vimos, o intérprete entende que a natureza expressiva dos atributos aparece como um tema fundamental na primeira parte da *Ética*, e é por isso que, para que o monismo seja compreendido, é de suma importância que a expressão seja privilegiada¹⁵⁷. Portanto, a interpretação de Deleuze resulta na defesa da univocidade do ser ou do monismo de Espinosa. Esta parece ser a resposta mais coerente ao problema do monismo encontrada até agora, porque mantém a unidade substancial sem enxergá-la como um quebra-cabeças onde os atributos, como partes, formariam

substance. La seconde triade a pour argument polémique : les propres ne constituent pas une nature. Et pour argument positif : tout est perfection dans la nature. ».

¹⁵⁷ Cf. DELEUZE, 1968. p.9.

sua estrutura definitiva. A defesa dos conceitos de expressão e de distinção real (ou formal), estabelece que pela distinção formal o entendimento apreende objetivamente as formas atualmente distintas, mas que, como tais, constituem um só e mesmo sujeito. A distinção formal é uma distinção real – e “real implica em não numérico” – porque exprime as diferentes camadas da realidade que formam ou constituem um ser que é infinito.

CONCLUSÃO

Esta dissertação procurou examinar o monismo de Espinosa. Apresentada na primeira parte da *Ética*, a tese do monismo é central na metafísica do holandês, pois as cinco partes que compõem a obra dependem do conceito de Deus como substância única constituída de infinitos atributos, já que, apesar de distintas, estas cinco partes são interdependentes e se dirigem para o âmbito da unidade: todas elas estão voltadas, cada uma em sua especificidade, para o projeto de estabelecer uma ética. Vimos que esta tese central não é aceita por todos os intérpretes como não problemática, o que, se comprovado, levaria o sistema de Espinosa à ruína.

O primeiro capítulo foi dedicado à apresentação das principais definições, axiomas e proposições que conduzem ao monismo e à exposição do problema do monismo proposta por Ferdinand Alquié a partir de um curso proferido na Sorbonne e intitulado *Natureza e verdade na filosofia de Espinosa* (presente na obra *Lições sobre Espinosa*) e, também, a partir da obra *O Racionalismo de Espinosa*. Nestes comentários, Ferdinand Alquié procura invalidar a tese do monismo.

Em *Natureza e verdade na filosofia de Espinosa*, Alquié apresenta três argumentos para combater o monismo. No primeiro argumento, o comentador lança uma hipótese que poderia resolver o problema do monismo para, em seguida, invalidá-la por completo. Na visão do francês, a única solução para conciliar a “doutrina do atributo substância” (que garante a unidade) e a do “atributo expressão” (pela qual a substância poderia ser expressa por uma infinidade de atributos que constituiriam o seu ser e permitiriam o seu conhecimento) viria através da defesa da transcendência do atributo; ele afirma que, diferentemente de Descartes – que teria feito dos atributos “graus menores de ser” ao ter igualado atributo e modo, atribuindo o espaço aos corpos e o pensamento às almas –, Espinosa teria transformado os atributos em “gêneros supremos”, tornando-os completamente inacessíveis pela razão porque seriam transcendentais. Com base no *Breve Tratado*¹⁵⁸, Alquié declara que “Espinosa nos diz que os atributos desconhecidos nos dizem que eles são – note bem esta frase, ela me parece muito esclarecedora – sem nos dizer ao mesmo tempo

¹⁵⁸ Cf. SPINOZA, *Breve Tratado*, I, cap. 1, [8], nota 50. p. 52.

o que eles são¹⁵⁹”; para o comentador, os atributos de Espinosa fazem da substância um Deus transcendente, porque o Deus que diz que “é” sem dizer “o que é” é o Deus transcendente da tradição. No segundo argumento, o comentador recorda a demonstração da EIPXIX, segundo a qual os atributos exprimem e explicam a substância, e combate a validade desta proposição, pois se para exprimir Deus o atributo deve ser semelhante a ele, o comentador não concorda com a possibilidade dos atributos expressarem a unidade da substância, já que são múltiplos. No terceiro argumento, tomando como ponto de partida a El def. 3, que afirma que a substância é “aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”, Alquié ataca diretamente a definição de substância única considerando-a como uma “falta de definição”, pois se não é possível formar o conceito de substância a partir de outro conceito, o comentador se vê forçado a concluir que a substância não pode ser definida, tornando Deus “acima da verdade” e totalmente incompreensível.

Em *O Racionalismo de Espinosa*, Alquié sustenta mais uma vez que o problema do monismo é irresolúvel e que, tal como na obra anterior, a concepção de uma substância única constituída de uma infinidade de atributos tornaria esta substância “desconhecida e transcendente”. Dentre as diversas críticas que *O Racionalismo de Espinosa* apresenta, podemos destacar aquela relacionada à questão do número, que o autor da obra levanta contra a EIPIX (que diz que “quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem”). Nesta crítica ele alega não entender como é possível explicar a pluralidade de atributos ou a unidade da substância sem recorrer ao sentido aritmético. Como vimos, para Alquié, se cada atributo, concebido por si, é uma substância, não está claro para ele como dois atributos poderiam constituir uma substância única, por isso ele declara que “um conjunto de substâncias só pode, aos nossos olhos, constituir um agregado de substâncias, não uma substância nova possuindo uma verdadeira unidade¹⁶⁰”.

Após ter lançado mão de Alquié para apresentar o problema do monismo, os capítulos subsequentes pretenderam apontar soluções para este problema a partir de

¹⁵⁹ Cf. ALQUIÉ, 2003. p. 98. No original: « Et il est un texte du début du *Court Traité*, où Spinoza nous dit que les attributs inconnus nous disent qu'ils sont – notez bien cette phrase, elle me paraît très éclairante – sans nous dire en même temps ce qu'ils sont. ».

¹⁶⁰ Cf. ALQUIÉ, 1998. p. 123. No original : « Un ensemble de substances ne peut, à nos yeux, constituer qu'un agrégat de substances, non une substance nouvelle possédant une véritable unité. ».

dois grandes intérpretes da filosofia de Espinosa, quais sejam Martial Gueroult e Gilles Deleuze. Cada qual a sua maneira, estes intérpretes investiram seus esforços intelectuais na apresentação de uma explicação capaz de sustentar a coerência interna da obra de Espinosa e sua imunidade natural às possíveis críticas de outros pensadores, como Ferdinand Alquié.

O segundo capítulo teve como objetivo principal apresentar a resposta de Martial Gueroult ao problema do monismo. Este comentador tem como marca característica a preocupação com o método genético de Espinosa. Gueroult procura ser fiel ao holandês seguindo cuidadosamente a ordem intrínseca à *Ética* para poder explicar corretamente o pensamento do filósofo sem cair nos erros que decorrem da falta de atenção à estrutura da obra, isto é, àquilo que a *Ética* sustenta nas suas definições, axiomas, proposições, demonstrações e corolários, na “marcha genética de seus pensamentos, segundo a ordem dedutiva imposta a eles pelas exigências íntimas da razão¹⁶¹”.

Como vimos, as proposições 1 à 8 da primeira parte da *Ética* (primeiro bloco de proposições) conduzem à compreensão de que só pode existir uma substância por atributo, mas as proposições seguintes (segundo bloco de proposições) afirmam que só pode existir uma substância consistindo de uma infinidade de atributos. Em *Dieu I*, obra inegavelmente grandiosa – não apenas pela quantidade de páginas –, Gueroult sustenta que a aparente contradição entre os dois blocos de proposições resulta de uma incompreensão do processo genético da *Ética*. Ao lembrar da importância que o modelo geométrico euclidiano (que parte sempre de noções mais simples para chegar às noções mais complexas) ocupa na *Ética*, Gueroult alega que a substância espinosista é, tal como o triângulo (cuja explicação requer a percepção de que sua formação advém da interação de três retas que se cortam duas a duas e formam três ângulos), constituída por elementos mais simples que formam o todo complexo.

Gueroult chama a atenção para as proposições IX e X da primeira parte da *Ética* como aquelas que possibilitam a passagem do conceito das “substâncias que comportam um único atributo” ao conceito da “substância que comporta uma

¹⁶¹ Cf. GUEROULT, 1968. p. 14. No original: « On suivra donc l'auteur dans la marche génétique de ses pensées, selon l'ordre déductif imposé à elles par les exigences intimes de la raison. ».

infinidade de atributos”. O comentador chama a atenção para as duas premissas que resultam da EIPIX, a saber, 1ª premissa: “quanto mais ser a coisa possuir, mais propriedades ela terá”; 2ª premissa: “as propriedades que estão relacionadas com a graduação do ser da coisa são os atributos”, mostrando que é a partir desta proposição que a substância precisa consistir de infinitos atributos. E como que respondendo à Alquié acerca da “questão do número”, Gueroult afirma que as expressões “dois”, “muitos”, “infinitos”, se entendidas de maneira numérica, são impróprias quando aplicadas aos atributos, já que o número nada mais é do que um auxiliar da imaginação, de modo que os atributos não podem ser reduzidos a uma contagem. Como vimos, para Gueroult, o número e o atributo são completamente diferentes, pois enquanto os números se referem a coisas singulares existentes na duração, dizem respeito à existência e não à essência, supõem a descontinuidade, são unidades finitas e homogêneas e sempre constituem uma soma finita, os atributos, por outro lado, são eternos, são essências, são inseparáveis e indivisíveis, cada um deles é infinito e heterogêneo e eles constituem um conjunto infinito¹⁶². Sendo assim, para Gueroult, as expressões “dois”, “muitos”, “infinitos” só terão uso adequado na medida em que assinalarem o caráter heterogêneo dos atributos como autossuficientes e incomensuráveis.

Gueroult afirma que a causa do erro dos intérpretes do monismo reside na incompreensão do método, o que faria com que estes comentadores tomassem os elementos simples de maneira isolada, sem pensá-los a partir da substância absolutamente infinita. Os intérpretes que veem o monismo como um problema, pensa Gueroult, poderiam reivindicar o fato de que Espinosa teria sido infiel ao processo demonstrativo euclidiano – que nunca destrói as partes, mas as conserva no resultado final – já que a noção complexa da substância única *pareceria* anular a substancialidade e a independência dos elementos simples que a constitui, como se o pensador tivesse destruído os elementos simples para formar o todo, desmentindo a EIPII (pela qual as substâncias de atributos diferentes não podem ter nada de comum) e a EIPV (segundo a qual não podem existir muitas substâncias de mesmo atributo). Contudo, Gueroult acredita que esta reivindicação estaria fundamentada na incompreensão da relação entre o elemento e o todo que está presente na *Ética*.

¹⁶² Cf. GUEROULT, 1968. pp. 154-155.

Com base na EIPX, o comentador afirma que, ainda que pertençam à mesma substância, os atributos precisam ser heterogêneos, porque, tal como no caso do triângulo, os elementos constituintes são diferentes e indispensáveis para a existência do todo. A *Proposição X* – ao definir que “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si” – é vista por Gueroult como aquela que completa a proposição anterior, porque esta proposição relaciona todos os atributos a uma única substância absolutamente infinita. O comentador conclui que o que há de diferente entre o atributo e a substância absolutamente infinita é o fato de esta ser o todo constituído e aquele o elemento constituinte, onde cada atributo seria a própria substância compreendida de um modo originalmente diferente.

Quando se trata de estudar os intérpretes de Espinosa, Gueroult é sem dúvida alguma uma leitura indispensável: a clareza e a coerência do autor são formidáveis. Mas no que diz respeito ao problema do monismo, e com a ressalva de que Gueroult apresenta uma grandiosa explicação acerca deste tema, a proposta do comentador ainda não é a mais satisfatória. Isto porque, como mencionado no término do segundo capítulo, o comentador parece fazer da substância um agregado de “atributos-substâncias¹⁶³”, pois, mesmo que o autor não denomine o atributo como uma “parte”, ele parece fazer uso de uma relação “parte-todo” ao pensar o vínculo entre “o elemento constituinte” e o “todo constituído”. Ora, na EIPXIII, Espinosa deixa bem claro que a substância é indivisível, uma vez que a substância é simples.

A fim de encontrar uma solução mais apropriada para o problema do monismo, o terceiro capítulo apresentou a interpretação de Deleuze. Como vimos, o filósofo aposta na noção de “expressão” e no conceito de “distinção formal” como distinção real e não numérica, herdado do filósofo Duns Scot, mostrando que a ideia de expressão é vital para a compreensão do monismo e que o entendimento da distinção que existe no Deus explicado por Espinosa envolve o descarte de certos pressupostos cartesianos.

Vimos que Deleuze faz questão de asseverar que “a ideia de *expressão* resume todas as dificuldades que dizem respeito à unidade da substância e à diversidade dos atributos”. O filósofo afirma a existência de uma estrutura triádica pela qual a expressão se apresenta: a substância absolutamente infinita se exprime; os infinitos atributos exprimem a substância; e a essência, infinita em cada atributo, é exprimida.

¹⁶³ Cf. GUEROULT, 1968. p. 153.

Vimos, também, que a ênfase no caráter genético que Deleuze verifica na *Ética* fez com que ele afirmasse uma “dupla gênese” da expressão, compreendida em dois níveis. No primeiro nível, a substância se exprime nos atributos (trata-se da “genealogia da substância”) e, no segundo, os atributos se exprimem nos seus modos (nível denominado como a “gênese dos modos”). O atributo assume um papel central nesta dupla gênese, pois cada atributo é uma expressão distinta que expressa seu sentido; todos os sentidos expressos por cada atributo, por sua vez, formam o “exprimível”, a essência da substância; e a essência da substância se expressa nos atributos¹⁶⁴. De acordo com Deleuze, a substância unívoca só pode ser pensada dentro de uma lógica diferenciadora proporcionada ora pela “distinção formal”, em se tratando da análise da “genealogia da substância”, ora pela “distinção modal”, no que tange a análise da “gênese dos modos”. Como o problema do monismo é um problema de primeiro nível, tivemos que nos dedicar ao conceito de “distinção formal” como distinção real não numérica.

Observamos que para Descartes a distinção real precisa ser numérica, isto é, ele acredita que existem substâncias numericamente diferentes e de mesmo atributo (distinções reais que são numéricas) e substâncias realmente diferentes pela diferença do atributo principal (distinções numéricas que são reais). No entanto, no segundo escólio da EIPVIII, Espinosa combate a crença cartesiana de que a distinção numérica entre substâncias seja uma distinção real, pois, como a substância é causa de si, a distinção numérica não pode ser atribuída à substância, já que este tipo de distinção só existe entre coisas que tenham o mesmo conceito ou definição e que tenham sido causadas por um princípio externo. Em outras palavras, somente os modos podem receber a distinção numérica, capaz de exprimir a composição das partes, a limitação por outro modo e a determinação externa, características que são incompatíveis com o conceito de substância.

Deleuze recorre ao conceito de “distinção formal” de Duns Scot – cujo pensamento pode ter chegado à Espinosa, ainda que este não o mencione, inclusive pela crítica que Descartes faz à Scot ao responder a objeção de Caterus – para argumentar como os atributos, realmente distintos, são capazes de expressar a substância sem introduzir nela uma pluralidade correspondente as suas quiddidades. Pela distinção formal como distinção real e não numérica, os atributos são ao mesmo

¹⁶⁴ Cf. DELEUZE, 1968. p. 53.

tempo ontologicamente idênticos e formalmente distintos, havendo uma igualdade entre a multiplicidade puramente qualitativa e a unidade da substância.

A interpretação que Deleuze apresenta resulta na defesa da univocidade do ser ou do monismo de Espinosa. Esta defesa é estabelecida, portanto, pelos conceitos de expressão e de distinção formal ou real. A noção de “expressão” é fundamental para a defesa deleuziana do monismo de Espinosa. Pierre Macherey¹⁶⁵ lembra que o substantivo *expressio* não aparece nenhuma vez na *Ética* e que a ideia de expressão só pode ser sugerida a partir do emprego do verbo *exprimere* e de suas diversas formas lexicais (“*expressa, exprimatur, exprimere, exprimerem, exprimet, exprimit, exprimunt, exprimatur*”¹⁶⁶) que são usadas quarenta e seis vezes na *Ética*, e “aparecem vinte e duas vezes na primeira parte, dez na segunda, nove na terceira, nenhuma na quarta e cinco na quinta parte”. É justamente esta ausência de definição da noção de expressão na *Ética* que poderia suscitar nos críticos da interpretação de Deleuze a desaprovação do seu uso. Contudo, o próprio Deleuze afirma no começo de *Espinosa e o problema da expressão* que ainda que certos comentadores, como Kaufmann e Darbon, tenham considerado diretamente a ideia de expressão, eles ficaram sem saber como lidar com ela, pois a noção de expressão levantaria “um mundo de dificuldades”¹⁶⁷. Para Deleuze, eles tiveram este problema porque “a ideia de expressão não é objeto nem de definição nem de demonstração, e nem pode ser”¹⁶⁸. A expressão em Deleuze, lembra Macherey, é uma noção que só pode ser pensada na medida em que é vista como um “operador teórico e ao mesmo tempo prático”, isto é, “a ideia de expressão não pode ser refletida de maneira isolada e antecipadamente, como se ela tivesse valor em si fora de sua aplicação, mas só pode ser conhecida pelo movimento que ela realiza dinamicamente”¹⁶⁹, ou seja, quando a expressão acontece. Esta é, de fato, uma solução original trazida por Deleuze, e foi

¹⁶⁵ MACHEREY, P. *Spinoza 1968 (Deleuze/Guerault)*. STL, 2008. Disponível em: <<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20082009/macherey26112008.html>>. Acesso em 10 de Janeiro. 2014.

¹⁶⁶ Ibidem. p. 4.

¹⁶⁷ Cf. DELEUZE, 1968. p. 15. No original: « Loin de nous éclairer, l'explication soulève un monde de difficultés. ».

¹⁶⁸ Ibidem, p. 15. No original: « C'est que l'idée d'expression chez Spinoza n'est objet ni de définition ni de démonstration, et ne peut pas l'être. ».

¹⁶⁹ Cf. MACHEREY, 2008. p. 5. « L'idée d'expression n'aurait pas à être réfléchie pour elle-même préalablement, comme si elle avait valeur en soi en dehors de ses applications, mais ne pourrait être saisie qu'à travers le mouvement qui la réalise dynamiquement sur le terrain même où ça exprime ou s'exprime. ».

escolhida como a solução mais feliz dentre as apresentadas neste estudo. Ainda que as ideias de “expressão” e de “distinção formal” não tenham sido explicitamente destacadas por Espinosa na sua *Ética*, a maneira original pela qual Deleuze faz uso destes conceitos parece se articular perfeitamente com a obra e dar conta da dificuldade inicial que o problema do monismo suscitava.

REFERÊNCIAS

ALQUIE, F. *Le rationalisme de Spinoza*, 3. ed. Paris, PUF, 1998.

_____. *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. In: Leçons sur Spinoza.* Paris: Éditions de la Table Ronde, 2003.

BÍBLIA. A.T. Êxodo. Português. *Bíblia Sagrada*. 26. ed. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1982.

DELEUZE, G. *Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult.* Revue de Métaphysique et de Morale, 74e Année, No. 4 (Octobre-Décembre 1969), pp.426-437.

_____. *Spinoza et le problème de l'expression.* Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

DESCARTES, R. *Discurso do método, As paixões da alma, Meditações Metafísicas, Objeções e respostas, Cartas.* Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

_____. *Oeuvres philosophiques de Descartes: publiées d'après les textes originaux par L. Aimé-Martin.* Paris: Panthéon littéraire, 1852.

_____. *Princípios da filosofia.* Tradução coordenada por Guido de Almeida (*Coleção Philosophia Analytica*). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

ESPINOSA, B. *Breve Tratado.* Trad. E. Fragoso e L. C. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *Ética.* 1.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1973. (Os Pensadores).

_____. *Tratado da correção do intelecto.* São Paulo: Nova Cultural, 1973. (Os Pensadores).

GLEIZER, M. A. *Espinosa & a afetividade humana.* Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2005.

_____. *Lições introdutórias à Ética de Espinosa.* Rio de Janeiro: Ed. Viaveritas, 2014.

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

MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia.* Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MACHEREY, P. *Spinoza 1968 (Deleuze/Gueroult).* STL, 2008. Disponível em: <<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20082009/macherey26112008.html>>. Acesso em: 10 de Janeiro. 2014.

SPINOZA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução de Emanuel da Rocha Fragoso e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *Court Traité*. Traduit par Paul Janet, 1978. Disponível em: <<http://www.spinozaetnous.org/downloads-cat1.html>>. Acesso em: 10 de Janeiro. 2014.

_____. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2008.

_____. *Obra Completa II: Correspondência completa e vida*. Guinsburg, J; Cunha, N.; Romano, R. (orgs). São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Tratado da reforma do entendimento*. Trad. Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.