

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

ARTHUR ALVES ALMEIDA SOARES DE MELO

ESTUDO DA CARTA DE ESPINOSA SOBRE O INFINITO

UBERLÂNDIA

2023

ARTHUR ALVES ALMEIDA SOARES DE MELO

ESTUDO DA CARTA DE ESPINOSA SOBRE O INFINITO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Metafísica e Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

UBERLÂNDIA

2023

ARTHUR ALVES ALMEIDA SOARES DE MELO

ESTUDO DA CARTA DE ESPINOSA SOBRE O INFINITO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Metafísica e Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Uberlândia, 19 de junho de 2023.

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, UFU/MG

Profa. Dra. Ericka Marie Itokazu, UnB/DF

Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto, UFU/MG

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

M528
2023 Melo, Arthur Alves Almeida Soares de, 1982-
Estudo da Carta de Espinosa sobre o Infinito [recurso
eletrônico] / Arthur Alves Almeida Soares de Melo. -
2023.

Orientador: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.671>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Soares, Alexandre Guimarães Tadeu de,
1971-, (Orient.). II. Universidade Federal de
Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 009/23, PPGFIL				
Data:	Dezenove de junho de dois mil e vinte três	Hora de início:	09:30	Hora de encerramento:	12:30
Matrícula do Discente:	12011FIL028				
Nome do Discente:	Arthur Alves Almeida Soares de Melo				
Título do Trabalho:	Estudo da Carta de Espinosa sobre o Infinito				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Estudos Cartesianos: Descartes, cartesianismo e neo-cartesianismo				

Reuniu-se sala 1U 106 - Bl U, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Ericka Marie Itokazu (UnB); Sertório de Amorim e Silva Neto (IFILO/UFU) e Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (IFILO/UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Sertorio de Amorim e Silva Neto, Professor(a) do Magistério Superior**, em 26/06/2023, às 21:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, Professor(a) do Magistério Superior**, em 27/06/2023, às 11:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ericka Marie Itokazu, Usuário Externo**, em 27/06/2023, às 13:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4553565** e o código CRC **ABD43A67**.

Dedico à Diélen.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que aceitaram participar direta ou indiretamente desta pesquisa. Esta dissertação é fruto de muita dedicação e esforço em realizá-la em conciliação com todas as urgências e as necessidades que a vida demanda. Por esse motivo, a compreensão e o apoio da minha esposa, Diélen Borges, foi fundamental para que este estudo pudesse ser realizado. É também o resultado de momentos agradabilíssimos com os professores Alexandre Guimarães e Wojciech Starzynski e os colegas integrantes do Grupo de Estudos Cartesianos da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), com os quais pude aprender, tendo sido afetuosamente acolhido desde a primeira conversa que tive com o professor Alexandre sobre o meu interesse em estudar Filosofia. Também agradeço aos companheiros e colegas pesquisadores que ingressaram no mestrado acadêmico junto comigo e que, mesmo à distância, no enfrentamento da pandemia de covid-19, colaboraram com informações e desabafos sobre as dificuldades e os desafios que vivenciamos. Agradeço aos professores que lecionaram as disciplinas estudadas, inclusive na graduação em Filosofia, também na UFU, especialmente Sertório de Amorim, que ministrou minha primeira aula e estava presente na ocasião da publicação do resultado do processo seletivo para o ingresso no mestrado; João Bortolanza, que cuidadosamente me auxiliou com o estudo do Latim; e Flávia Santos da Silva, sem a qual eu não teria conseguido traduzir a versão latina da Carta número XII. Agradeço à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na pessoa da secretária Andréa de Castro, pela atenção, compreensão e dedicação às questões levadas ao seu conhecimento. Agradeço especialmente à professora Ericka Marie Itokazu, que conheci no Grupo de Trabalho de Estudos Cartesianos da XIX Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) e que aceitou cordialmente compor a banca examinadora desta dissertação. Sou grato também às pessoas não mencionadas nestes agradecimentos, mas que participaram efetivamente da realização deste projeto. Agradeço, por fim, à sociedade brasileira por financiar o ensino público de excelência ofertado pela UFU, o qual pretendo devolver efetivamente a essa mesma sociedade.

*“[...] porque hoje eu vou fazer
ao meu jeito eu vou fazer
um samba sobre o infinito [...]”.*

Paulinho da Viola (1951, s.p.)

RESUMO

As cartas foram um importante veículo do conhecimento filosófico no século XVII. Elas representam uma considerável fonte de pensamento de respeitáveis filósofos dessa época, como Espinosa, Descartes e Leibniz. No caso de Espinosa, excluído da comunidade judaica, as cartas também foram uma maneira de explicar e introduzir, em determinados círculos, a *Philosophia*, tendo por seu principal influenciador Descartes. Suas cartas possuem características específicas, como: serem sempre escritas em resposta; nunca introduzirem um assunto; conterem informações que não foram ditas ou expostas nas obras impressas; e apresentarem uma estrutura referencial, isto é, relacionada a conteúdos ou informações que estejam fora delas. O conhecimento do conteúdo das cartas, especialmente as de Espinosa, implica o conhecimento de conceitos e elementos essenciais da filosofia dele, como imanência, paralelismo, pensado originalmente por Leibniz, e univocidade. A Carta Sobre o Infinito ou número XII é um significativo registro do pensamento espinosano. Mais do que isso, é uma maneira de introduzir a condição do modo finito no interior do *thema* da indivisibilidade da Substância, inclusive de forma integrativa e sistemática, a qual corresponde ao Infinito e que engloba os modos, até mesmo produzidos a partir do atributo extensão (*extensio*), o que não se harmoniza com o conhecimento imaginativo e a conseqüente *abstração* que se opera em conseqüência. A Ética, por outro lado, especialmente nas Proposições 12 e 13 e corolário e escólio da Proposição 15, também demonstra, segundo o *more geométrico*, a indivisibilidade da Substância. As proposições 12 e 13 se respondem harmonicamente ou se complementam e demonstram, respectivamente, por redução ao absurdo, que a Substância não pode ser dividida a partir de um de seus atributos e que essa Substância absolutamente infinita é indivisível, o que, pelo corolário dessa Proposição 13, se aplica ao atributo ou substância extensa. O escólio da Proposição 15, neste sentido, condensa ou resume o conteúdo até então apresentado na Ética, inclusive, referindo-se ou utilizando-se de exemplos apresentados na Carta XII, como a relação entre a linha e os pontos, a fim de ensinar como opera a indivisibilidade da Substância e trazendo outros exemplos, como o da inexistência do vácuo e da água, especialmente, relacionada à indivisibilidade da substância extensa. Considerando essas descobertas, conclui-se que a relação entre a Carta Sobre o Infinito ou número XII e a Ética é de *complementaridade*, ao demonstrar a indivisibilidade com ênfase na condição do modo finito, mesmo que em relação à Substância extensa. Conclui-se, ainda, que, paradoxalmente, a partir do conhecimento imaginativo imediatamente *apresentado* aos sentidos, isto é, abstratamente, os modos podem ser entendidos como divisíveis. Já da perspectiva da Ética, especialmente nas Proposições 12 e 13 e corolário e escólio da Proposição 15, a indivisibilidade é demonstrada pela condição da Substância, embora se possa estender essa comprovação à condição dos modos. Com isso, conclui-se pela importância do conhecimento da Carta número XII ou Sobre o Infinito como conteúdo para a compreensão do pensamento de Espinosa.

Palavras-chave: Carta XII. Infinito. Indivisibilidade. Ética.

RESUMÉ

Au XVII^e siècle, les lettres étaient un important vecteur de connaissances philosophiques. Elles représentent une source considérable de la pensée de philosophes respectés de cette époque, tels que Spinoza, Descartes et Leibniz. Dans le cas de Spinoza, exclu de la communauté juive, les lettres étaient aussi un moyen d'expliquer et d'introduire, dans certains cercles, la *Philosophia*, ayant Descartes comme principal influenceur. Ses lettres présentent des caractéristiques spécifiques, telles que: être toujours écrites en réponse; ne jamais introduire un sujet; contenir des informations qui n'ont pas été dites ou exposées dans les œuvres imprimées ; et présenter une structure référentielle, c'est-à-dire liée à des contenus ou des informations qui leur dépassent. La connaissance du contenu des lettres, en particulier celles de Spinoza, implique la connaissance des concepts et des éléments essentiels de sa philosophie, tels que l'immanence, le parallélisme, pensé à l'origine par Leibniz, et l'univocité. La Lettre sur l'infini ou numéro XII est un témoignage important de la pensée de Spinoza. Au-delà de ça, c'est une manière d'introduire la condition du mode fini à l'intérieur du thème de l'indivisibilité de la Substance, même de manière intégrative et systématique, qui correspond à l'Infini et qui englobe les modes, même produits à partir de l'attribut extension (*extensio*), qui n'est pas en harmonie avec la connaissance imaginative et l'abstraction conséquente qui opère en conséquence. L'Éthique, par contre, surtout dans les propositions 12 et 13 et dans le corollaire et scolium de la proposition 15, montre aussi, selon le plus géométrique, l'indivisibilité de la Substance. Les propositions 12 et 13 se répondent harmoniquement ou se complètent et démontrent, respectivement, par réduction à l'absurde, que la Substance ne peut être divisée d'un de ses attributs et que cette Substance absolument infinie est indivisible, ce qui, par le corollaire de cette proposition 13, s'applique à l'attribut ou à la substance extensive. Le *scolium* de la Proposition 15, dans ce sens, condense ou résume le contenu présenté jusque-là dans l'Éthique, même en se référant ou en utilisant des exemples présentés dans la Lettre XII, comme la relation entre la ligne et les points, afin d'enseigner comment opère l'indivisibilité de la Substance, et en apportant d'autres exemples, comme l'inexistence du vide et de l'eau, spécialement liés à l'indivisibilité de la substance extensive. Compte tenu de ces découvertes, nous concluons que la relation entre la Lettre sur l'infini ou le numéro XII et l'Éthique est une relation de complémentarité dans la démonstration de l'indivisibilité en mettant l'accent sur la condition du mode fini, même par rapport à la Substance éternelle. Pourtant, paradoxalement, à partir de la connaissance imaginative immédiatement présentée aux sens, c'est-à-dire abstraitement, les modes peuvent être compris comme divisibles. Du point de vue de l'Éthique, surtout dans les propositions 12 et 13 et dans le corollaire et scolium de la proposition 15, l'indivisibilité est démontrée par la condition de la Substance, bien que l'on puisse étendre cette preuve à la condition des modes. Pour ça, nous concluons l'importance de la connaissance de la Lettre numéro XII ou De l'infini comme contenu pour la compréhension de la pensée de Spinoza.

Mots-clés: Lettre XII. Infini. Indivisibilité. Éthique.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O ESTATUTO DA CORRESPONDÊNCIA NO SÉCULO XVII	18
2.1	A importância das cartas no século XVII	18
2.2	O contexto histórico das cartas de Espinosa	21
2.3	As cartas de Espinosa	23
2.4	Aspectos e elementos essenciais da filosofia de Espinosa aos quais se refere a correspondência	32
3	A CARTA SOBRE O INFINITO (OU NÚMERO XII)	48
3.1	Análise da Carta Sobre o Infinito (ou número XII)	48
3.2	Aspectos teóricos importantes da Carta Sobre o Infinito (ou número XII)	73
3.2.1	O infinito por uma consequência de sua natureza, ou pela virtude da sua definição, e o que não tem de modo algum limite não pela virtude da sua essência, mas por aquela de sua causa (Substância e modo)	75
3.2.1.1	O infinito por sua essência ou pela virtude da sua definição (Substância – infinito em ato)	76
3.2.1.2	O infinito que não tem de modo algum limite, não em virtude da sua essência, mas em virtude da sua causa (modo – o indefinido)..	87
3.2.2	O infinito, porque sem limites, e uma grandeza cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número, embora conheçamos o valor maior e menor (ilimitado e não enumerável)....	94
3.2.2.1	O infinito, porque sem limites (ilimitado)	94
3.2.2.2	O infinito cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número, embora conheçamos o valor maior e menor (não enumerável)	96
3.2.3	O infinito que somente podemos conceber pelo intelecto, mas não imaginar, e o que também podemos representar pela imaginação (intelecto e imaginação)	100

4	A REPERCUSSÃO DA CARTA SOBRE O INFINITO (OU NÚMERO XII) NA ÉTICA	107
4.1	Análise da Ética (Proposições 12 e 13 e corolário e escólio da Proposição 15, especialmente)	107
4.2	Aspectos teóricos sobre a demonstração da indivisibilidade da Substância na Ética (especialmente as proposições 12, 13 e corolário e escólio da proposição 15)	116
4.3	A relação entre a Carta Sobre o Infinito ou número XII e a Ética de Espinosa	134
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
	REFERÊNCIAS	143
	ANEXO A – Carta Sobre o Infinito (ou número XII)	148
	APÊNDICE A – Tradução da Carta sobre o Infinito (ou número XII)	149
	APÊNDICE B – Glossário	158
	APÊNDICE C – Análise estrutural da Carta Sobre o Infinito (ou Número XII)	164
	APÊNDICE D – Quadro da correlação entre a Carta Sobre o Infinito (ou Número XII) e a Ética	166
	APÊNDICE E – Quadro de distinções necessárias à compreensão do infinito demonstradas na Carta XII	167
	APÊNDICE F – Quadro de conclusões sobre os tipos de infinito apresentadas por Espinosa na Carta XII	168
	APÊNDICE G – Quadro dos tipos de modos existentes	169
	APÊNDICE H – Quadro das maneiras pelas quais os modos podem ser percebidos	170
	APÊNDICE I – Quadro dos tipos de infinito	171
	APÊNDICE J – Estatuto dos modos do atributo extensão	172
	APÊNDICE L – Resenha da obra “Espinosa e o Problema da Expressão” de Gilles Deleuze	173

1 INTRODUÇÃO

O que há de tão importante em uma carta? Há mais que o *conhecimento vulgar* do que seja uma carta e que, a princípio, se possa acreditar. No caso da Carta número XII ou Carta Sobre o Infinito, seu conteúdo guarda vários ensinamentos expressos por um grande pensador da Filosofia Moderna: Benedito, Baruch ou Bento de Espinosa¹ [1632-1677]. A missiva é escrita em resposta a Louis Meyer e é datada de 20 de abril de 1663. Por meio dela, o filósofo discorre sobre aspectos centrais do seu pensamento como se dialogasse, buscando explicar o que pensa sobre o Infinito, que é um tema central para o pensamento do século XVII. Esse tema é desdobrado na correspondência para muito além da ideia que se costuma ter sobre o infinito, ou seja, de que é algo que não possui fim.

Na perspectiva de Espinosa, o infinito, em sua condição de maior perfeição, corresponde à qualidade de cada um dos atributos que constituem a Substância e que, assim o sendo, é *absolutamente infinita*. Ela é o Todo e, com isso, é em bloco, encontrando-se, igualmente ou de forma *emanativa*, em todos os corpos e em todos os pensamentos e mesmo em um só de qualquer um deles, modos esses que são expressões ou afecções dessa única substância, também constituída por uma infinidade de atributos que, por não sermos modificações produzidas a partir deles, desconhecemos.

A existência dessa Substância pertence à sua essência, o que, diferentemente, não ocorre com as modificações resultantes dos atributos que as contêm e cujas essências não pertencem à existência. Essas afecções ou modos são *conservados* por essa Substância absolutamente infinita porque, embora produzam uma *essência própria* ou *potência*, resultado das contingências ou do acaso dos encontros que realizam, *imana* neles a essência dessa única Substância. Ocorre que, à luz dos sentidos, percebemos esses modos, especialmente os corpóreos ou provenientes do atributo extensão, como sendo divisíveis. Espinosa mostra, na Carta XII ou Sobre o Infinito, que tomar o acúmulo ou a grande quantidade com que se pode *mensurar* um corpo e mesmo uma quantidade qualquer nada mais é que um artifício que não demonstra realmente que, *na verdade*, o número que lhe é atribuído ocorre tão somente na razão. Ele expõe isso

¹ Em Latim, conforme assinava seus textos, *Benedictus de Spinoza*.

na correspondência, deduzindo-se da demonstração dada por ele, que se pode abstrair um número de um dado corpo ou superfície cujas extremidades ainda se conheçam, mas não se pode chegar ou conceber dela um número, de maneira que o *contínuo e infinitamente divisível* que a constitui seja, na realidade, essa *unívoca* Substância.

Para compreender esse e outros aspectos, um belo caminho precisa ser percorrido. Ele, aliás, é um trajeto que, do início ao fim, é de descobertas. A primeira, que a *carta ou a correspondência* foi, no século XVII, um importante veículo de disseminação do conhecimento filosófico. Também por meio dela, pensadores como René Descartes² [1596-1650], Gottfried Wilhelm Leibniz [1646-1716] e Espinosa produziam suas teorias enquanto se relacionavam com intelectuais que os *inquiriam* quanto às suas posições sobre muitos aspectos não mais sustentados pela perspectiva aristotélica então consolidada. No caso de Espinosa, aliás, exímio estudioso do pensamento de Descartes, *enhermado*, essa correspondência era marcada por muitas e rigorosas especificidades. Ele não era o iniciador dos debates; respondia aos questionamentos vinculando-os a obras de referência; muitas vezes, guardava correspondências dadas em resposta com dizeres e observações além das expressamente demonstradas, o que, aliás, também constitui um objeto de pesquisa para muitos pensadores, como o de Moreau (2004), citado e referenciado nesta pesquisa.

Considerados esses aspectos formais ou extrínsecos à filosofia de Espinosa manifestada nas cartas e à revelia do *conhecimento escolástico*, é preciso também aprofundar na sua *teoria*. Essa epistemologia, por si só, representa um desafio. Compreender o sentido e os conceitos ligados ao pensamento de Espinosa, dando-lhes sistematicidade, é um trabalho tão gratificante quanto desafiante. Aos poucos, eis que de uma pedra se faz um primeiro martelo e, desse, um outro um pouco melhor, aperfeiçoando-se assim o conhecimento. Ao passo em que se alinham a *ideia e seu ideado* ou, a rigor, se chega a um *saber de um saber*, se alcança, pelo intelecto, o sentido da filosofia de Espinosa. Essa filosofia, aliás, é a da *univocidade*, nome que corresponde, em parte, ao que está exposto nos dois primeiros parágrafos desta introdução. Esse *officium* é realizado especialmente no subcapítulo 2.4 desta dissertação, o que dá *fundamentação* ou *base* para o

² Em Latim: *Renati des Cartes*.

aprofundamento no conhecimento do conteúdo da Carta número XII ou Sobre o Infinito.

Espinosa explica, além da percepção sobre os aspectos históricos e mesmo dos costumes à época do século XVII, como é possível conceber que “certas coisas são infinitas por sua natureza e não podem de nenhum modo ser concebidas como finitas; que certas coisas o são pela virtude da causa da qual dependem [...]”³ (ESPINOSA, [1663] 1966, p.161, tradução nossa) e que “outras enfim podem ser ditas infinitas ou [...] indefinidas, porque não podem ser igualadas a nenhum número, embora as possamos conceber como maiores ou menores [...]”⁴ (ESPINOSA, 1966, p. 161, tradução nossa). Essa conclusão *de-pende* do enfrentamento das razões desse pensador, que começam pela necessidade de se distinguir o infinito apresentado sobre três aspectos ou relações. Isto é: a) “por uma consequência de sua natureza ou pela virtude da sua definição e o que não tem de modo algum limite não pela virtude da sua essência, mas por aquela da sua causa”⁵ (ESPINOSA, 1966, p. 157, tradução nossa); b) “o que é dito infinito porque sem limites e uma grandeza cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número, embora conheçamos o valor maior e menor”⁶ (ESPINOSA, 1966, p. 157, tradução nossa); e “o que podemos somente conceber pelo intelecto, mas não imaginar e o que

³ “[...] certaines choses sont infinies par leur nature et ne peuvent être conçues en aucune façon comme finies; que certaines choses le sont par la vertu de la cause dont elles dépendent [...]” (ESPINOSA, 1966, p.161).

[...] *quaedam sua natura esse infinita, nec ullo modo finita concipi posse [...]*” (ESPINOSA, 1966, p. 61).

⁴ “[...] que certaines autres enfin peuvent être dites infinies ou, si vous l'aimez mieux, indéfinies, parce qu'elles ne peuvent être égalées par aucun nombre, bien qu'on les puisse concevoir comme plus grandes ou plus petites [...]” (ESPINOSA, 1966, p.161).

[...] *quaedam denique infinita, vel finavis indefinita dici, propterea quod nullo numero adaequari possunt, quae tamen majora et minora possunt concipi [...]*” (ESPINOSA, 1966, p. 61).

⁵ “[...] qui est infini par une conséquence de sa nature ou par la vertu de sa définition et ce qui n'a point de limite non par la vertu de son essence mais par celle de sa cause [...]” (ESPINOSA, 1966, p.157).

[...] *quod sua natura, sine vi suae definitionis sequitur esse infinitum; & id, quod nullos fines habet, non quidem vi suae essentiae; sed vi suae causae.*” (ESPINOSA, 1663, p. 53).

⁶ “[...] qui est dit infini parce que sans limites, et une grandeur dont nous ne pouvons déterminer ou représenter les parties par aucun nombre, bien que nous en connaissions la valeur la plus grande et la plus petite” (ESPINOSA, 1966, p.157).

[...] *quod infinitum dicitur, quia nullos habet fines; & id, cujus partes, quamvis ejus maximum & minimum habeamus, nullo tamen numero adaequare & explicare possumus.*” (ESPINOSA, 1663, p. 53).

podemos também representar pela imaginação”⁷ (ESPINOSA, 1966, p. 157, tradução nossa). É de posse do domínio dessas distinções que se conhece claramente o Infinito sob o prisma da Substância ou, nas palavras de Espinosa, “qual infinito não pode ser dividido em partes ou é sem partes”⁸ (ESPINOSA, 1966, p. 157, tradução nossa); o infinito do ponto de vista dos modos finitos, ou seja, “qual, ao contrário, é divisível e isso sem que nele haja contradição”⁹ (ESPINOSA, 1966, p. 157, tradução nossa); e o infinito divisível e contínuo, dado a partir do modo finito, tomado a partir de aspectos extrínsecos ou intrínsecos, no nosso entender, ao qual Espinosa se refere como “concebido como maior que um outro infinito [e/ou], qual ao contrário não pode ser [...]”¹⁰ (ESPINOSA, 1966, p. 157-158, tradução nossa). O primeiro movimento ante essa complexidade é o de analisar pormenorizadamente a Carta XII, buscando explicar e conseqüentemente compreender seu conteúdo. Em seguida, passa-se a abordar outros aspectos teóricos importantes na Carta Sobre o Infinito ou número XII. O *desenho* para adentrar no enigmático conteúdo da Carta XII parte-se de desenvolver, no interior da análise de cada uma dessas distinções ou relações ligadas ao Infinito, os conceitos e aspectos ligados a cada uma delas. Assim, aprofunda-se no tema da Substância ou do infinito em ato, adentrando-se nos conteúdos a ela relacionados e no tema do modo finito, o indefinido, da mesma forma. Igualmente, do infinito dito sem limites e do infinito não enumerável. E, por fim, do infinito alcançável pelo intelecto e o infinito dado pelos sentidos e imaginado. Depois de se realizar o estudo destes aspectos teóricos, retoma-se a análise própria

⁷ “[...] qu'on n'a pas distingue entre ce que nous pouvons soulement concevoir par l'entendement, mais non imaginer, et ce que nous pouvons aussi nous représenter par l'imagination [...]” (ESPINOSA, 1966, p. 157).

“[...] *quia non diffinixerunt inter id, quod folummodò intellegere, no verò imaginari; & inter id, quod etiam imaginari poffumus.*” (ESPINOSA, 1663, p. 53).

⁸ “[...] quel Infini ne peut être divisé em parties ou est sans parties [...]” (ESPINOSA, 1966, p.157).

“[...] *quale Infinitum in nullas partes dividi, feu nullas partes habere poteft [...]*” (ESPINOSA, 1663, p. 53).

⁹ “[...] quel au contraire est divisible, et cela sans qu'il y ait contradiction [...]” (ESPINOSA, 1966, p.157).

“[...] *quale verò contra, idque fine contradictione [...]*” (ESPINOSA, 1663, p. 53).

¹⁰ “[...] quel Infini peut être sans difficulté conçu comme plus grand qu'un autre Infini, quel au contraire ne peut l'être [...]” (ESPINOSA, 1966, p.157-158).

“[...] *quale Infinitum majus alio Infinito fine ullâ implicantiâ; quale verò non item concipi poteft [...]*” (ESPINOSA, 1663, p. 53).

da Carta XII esposada no subcapítulo 3.1, buscando assim verificar e corrigir eventuais equívocos quanto à sua abordagem.

Na sequência, seguindo o escopo do projeto de pesquisa e a pista dada por Gueroult (1966) e por meio do conhecimento então obtido até a elaboração do capítulo três, passamos ao estudo do conteúdo da Carta Sobre o Infinito ou número XII na *Ética*, delimitada, porém, sistematicamente demonstrada, em especial nas Proposições 12 e 13 e corolário e escólio da Proposição 15. Após uma análise própria desses conteúdos da *Ética*, assim como desenvolvemos inicialmente o subcapítulo 3.1, passa-se à abordagem de aspectos teóricos sobre a demonstração da indivisibilidade da Substância na *Ética*, por meio da qual se verificou a análise apresentada no subcapítulo 4.1.

Por fim, chega-se à condição de analisar a relação entre a Carta Sobre o Infinito ou número XII e a *Ética* de Espinosa. Eis que a natureza dessa relação, no nosso entender, em que pese tratar do mesmo tema, que é a indivisibilidade, é apresentada distintamente em uma fonte e outra. Na Carta XII, à revelia do conhecimento escolástico, Espinosa aborda expressamente, ainda que em relação com a Substância, a condição modo, relacionando esses pontos a outros que lhe são correlatos, como a Eternidade e a Duração, expondo ao amigo L. Meyer os erros então cometidos acerca da compreensão do infinito, dentre outros aspectos já mencionados. Na *Ética*, por outro lado, as proposições (12 e 13), corolário (da proposição 13) e escólio (da Proposição 15) abordam a questão da indivisibilidade sobre o prisma da Substância, podendo-se estender o raciocínio à condição dos modos, o que requer uma interpretação sistemática do conteúdo apresentado na *Ética* até o escólio da Proposição 15, que consiste em um resumo de tudo o que até então foi exposto. Desse subcapítulo 4.3, passa-se às considerações finais da pesquisa.

A obra de Espinosa é fascinante. A seu respeito, Nise da Silveira (1995, p. 29), no Livro *Cartas à Spinoza*, em diálogo com o filósofo, afirma o seguinte:

Uma coisa me perturba e quase me causa vertigens: é a sua afirmação de que Deus consiste de uma infinidade de atributos, dos quais o entendimento humano apenas alcança dois – pensamento e extensão. Teremos, pois, de reconhecer as limitações de nosso entendimento, na condição de modos da substância infinita. Em carta a Oldenburg (XXXII), você compara o homem a um verme que vivesse no sangue. Esse verme poderia discernir os glóbulos do

sangue em circulação constante, mas não conheceria a natureza do sangue na sua totalidade.

Assim vivemos nós numa parte do universo. Poderemos realizar pesquisas em torno de nós e em nós mesmos, mas não alcançaremos a compreensão da natureza infinita, pois somos finitos. Conhecer as limitações para então tentar superá-las, eis o belo itinerário que você nos aponta.

Gratíssima, mestre!

Nise

Essa citação de Silveira (1995) mostra a íntima afeição desenvolvida por ela com o pensamento de Espinosa. Nosso caso não é diferente. Percorrer o traçado de Espinosa e buscar compreender seu pensamento é, acima de tudo, realizar uma aventureira jornada que, *no durante*, mostra lindas paisagens, perspectivas diversas das majoritariamente conhecidas e ensinadas nas escolas e mesmo nas universidades, relacionadas a pensadores cuja compreensão mais se amolda, sendo mais “útil”, à sociedade. A *subversão* que Espinosa nos propõe permanece pujante e atual. Questionar a maneira da *ordem das coisas* e reinterpretá-las nos possibilita avançar na compreensão dos fenômenos em geral e com elas interagir de forma diversa, já que o espinosismo é uma maneira de se viver.

Assim, os traços do pensamento de Espinosa são facilmente identificáveis em lugares inesperados, como na obra *A Cidade e as Serras*, de Eça de Queirós:

Não sabíamos. Eu por causa da espessa crosta de ignorância com que saí do ventre de Coimbra, minha Mãe espiritual. Ele, porque na sua Biblioteca possuía trezentos e oito tratados sobre Astronomia, e o Saber, assim acumulado, forma um monte que nunca se transpõe nem se desbasta. Mas que nos importava que aquele astro além se chamasse Sírio e aquele outro Aldebarã? Que lhes importava a eles que um de nós fosse Jacinto, outro Zé? Eles tão imensos, nós tão pequeninos, somos a obra da mesma Vontade. E todos, Uranos ou Lorenas de Noronha e Sande, constituímos modos diversos dum Ser único, e as nossas diversidades esparsas somam na mesma compacta Unidade. Moléculas do mesmo Todo, governadas pela mesma Lei, rolando para o mesmo Fim... Do astro ao homem, do homem à flor do trevo, da flor do trevo ao mar sonoro – tudo é o mesmo Corpo, onde circula, como um sangue, o mesmo Deus. E nenhum frêmito de vida, pôr menor, passa numa fibra desse sublime Corpo, que se não repercute em todas, até às mais humildes, até às que parecem inertes e inviais. Quando um Sol que não avisto, nunca avistarei, morre de inanição nas profundidades, esse esguio galho de limoeiro, em baixo na horta, sente um secreto arrepio de morte: - e, quando eu bato uma patada no soalho de Tormes, além o monstruoso Saturno estremece, e esse estremecimento percorre o inteiro Universo! Jacinto abateu tijamente a mão no rebordo da janela. Eu gritei:

-Acredita!... O Sol tremeu. (QUEIRÓS, 2019, p. 46).

Depois de expor essa citação, gostaríamos de justificar algumas ações realizadas nesta dissertação. Uma é que, em que pese os autores seiscentistas terem escrito suas obras no século XVII, as referências bibliográficas utilizadas são contemporâneas. Por esse motivo, gostaríamos de explicar que é mencionado, entre colchetes, na primeira citação de cada uma dessas obras, o ano originário, isto é, quando elas foram escritas e publicadas pela primeira vez. Feito isso, pedimos vênias para mencionar apenas o ano da versão utilizada para a realização desta pesquisa.

Outra diretriz metodológica estabelecida por nós é a utilização de citações em demasia em nota de rodapé para *lastrear*, corroborar e acrescentar algo ao que foi dito no corpo da pesquisa. A esse respeito, gostaríamos de ressaltar que elas não são de leitura obrigatória, mesmo que estejam “à mão” para facilitar a análise do que foi exposto na pesquisa. A propósito, fazer essas citações também é uma forma de buscarmos entender melhor os conteúdos consultados, o que é um árduo, mas valioso trabalho.

No caso dos textos em outro idioma, especialmente o francês, consta a versão traduzida para português, realizada por nós junto com o texto original, sendo que eventuais considerações e observações a respeito dessas traduções serão muito bem aceitas. Ressaltamos, a esse respeito, inclusive, que a contínua aprendizagem da língua francesa e da língua latina foi um dos desafios aceitos para a *realização* deste trabalho, carecendo, ainda, de um maior aprimoramento.

Sobre a extensão deste trabalho, ressaltamos que corresponde àquilo que acreditamos importante expor, não sendo essa uma preocupação durante a execução desta pesquisa, mas o *produto* das leituras e curiosidades relacionadas ao tema, a respeito do qual esperamos que proporcione um *bom encontro* para nossos leitores.

Já em relação à Carta número XII ou Sobre o Infinito, foram consultadas as versões das línguas francesa, latina, portuguesa e italiana, todas elas referenciadas ao final deste trabalho. Outro ponto a respeito da carta: faz-se referência a ela como Carta XII ou Sobre o Infinito ou Carta Sobre o Infinito ou número XII, ou simplesmente um desses nomes, à maneira do título desta dissertação.

No que diz respeito às letras iniciais maiúsculas ou não, procurou-se respeitar a técnica conciliando-a com o emprego convencional delas pelos comentadores de Espinosa. Assim, ou se usa a inicial maiúscula tal qual consta da Carta XII, por exemplo, no caso das expressões Substância, Modo, Eternidade e Duração, ou para dar ênfase ao sentido da expressão, ou, seguindo os comentadores de Espinosa, como Deleuze (2017) e Teixeira (2004), não se usam essas e outras expressões igualmente importantes com a letra inicial maiúscula.

Assim sendo, acredita-se que esta pesquisa cumpre seu propósito, qual seja, como objetivo geral, aprofundar o conhecimento sobre a teoria espinosana sobre o infinito ou Deus e, por conseguinte, promover a disseminação desse conhecimento. Igualmente, realizar os objetivos específicos apresentados no projeto de pesquisa, em especial, entender a teoria contida na Carta XII ou Sobre o Infinito; analisar a relação da Carta XII ou Sobre o Infinito e a primeira parte da Ética, que apresenta a ideia de Deus, e em que medida se dá; e examinar a diferença de conteúdo da Carta Sobre o Infinito ou número XII com a primeira parte da Ética e em que medida se dá. Assim, busca-se responder à definição do problema e a hipótese de trabalho, a partir do referencial teórico apresentado no projeto de pesquisa, pela tradução da bibliografia básica e complementar referenciadas.

2 O ESTATUTO DA CORRESPONDÊNCIA NO SÉCULO XVII

O *trajeto* que se tem pela frente inclui *re-parar* no contexto histórico do Século XVII o estatuto da correspondência nesse século. Afinal, por que o estudo das cartas é tão importante? De que maneira o autor da Carta Sobre o Infinito ou número XII está inserido neste contexto? Isso é o que se buscará demonstrar.

2.1 A importância das cartas no século XVII

O Dicionário Houaiss (2009, p. 139) conceitua *carta* como “uma mensagem escrita que se envia a uma pessoa”. O conteúdo dessa mensagem interessa tanto ao seu remetente quanto ao seu destinatário. No século XVII, o uso das cartas, quase nunca censuradas¹¹, foi intensamente praticado. Nesse caso, porém, tal conteúdo interessava não somente às pessoas diretamente envolvidas, mas a toda a comunidade (MOREAU, 2004)¹². A importância desse meio de comunicação que deu origem à criação posterior das revistas eruditas, que disseminavam a ciência¹³, hoje chamadas de periódicos acadêmicos¹⁴, é tão expressiva que esse período foi nomeado de “o Século de Ouro das

¹¹ “A correspondência está, de fato, intimamente ligada à circulação de obras impressas. Enquanto essas costumavam estar sujeitas à censura e também implicam gastos consideráveis, as cartas quase nunca são censuradas, constituindo uma ferramenta de troca econômica e, exceto em caso de atrasos, bastante ‘rápida’.” (GIULIANO, 2022, p. 194).

¹² “A carta não é sempre uma mensagem entre dois correspondentes somente. Ela é, muitas vezes, destinada a um público mais amplo. Uma carta é lida (e destinada a ser lida) por outros que seu destinatário oficial. Este aqui constitui, frequentemente, um retransmissor para alcançar um grupo ou dele receber opiniões ou questões.” (MOREAU, 2004, p. 4, tradução nossa).

“La lettre n'est pas toujours un message entre deux correspondants seulement. Elle est souvent destinée à un public plus large. Une lettre est lue (et destinée à être lue) par d'autres que son destinataire officiel. Celui-ci constitue, souvent, plutôt un relais [retransmissor] pour atteindre un groupe ou en recevoir avis ou questions.” (MOREAU, 2004, p.4).

¹³ “[...] A extensão da comunicação ‘privada’ para a revista ‘pública’ e ‘comercial’ terá um efeito considerável e positivo, especialmente para a difusão das ciências naturais na segunda metade do século XVII.” (GIULIANO, 2022, p. 195).

¹⁴ “De fato, o nascimento dos periódicos acadêmicos coincide com o desejo de tornar públicas as novas descobertas (em particular, os resultados de observações astronômicas) e os mais recentes desenvolvimentos da técnica, de modo a evitar que os membros da “República das Letras” fossem acusados de sigilo ou sectarismo. [...]” (GIULIANO, 2022, p. 195).

correspondências” (MAZAURIC, 1997, p. 15-32, tradução nossa)¹⁵, sendo chamadas as regiões da França, de vários outros países da Europa Ocidental e do Mediterrâneo de República Literária ou das Cartas (MAZAURIC, 1997, tradução nossa), também conhecida por República das Letras¹⁶, “um estado fundado sobre certa concepção da cultura intelectual e a adesão a um código de valores” (DIBON, 1982, p. 155, tradução nossa)¹⁷.

Essa cultura intelectual ocupou-se do “estudo da ciência, arte e tecnologia” (DIBON, 1982, p. 155, tradução nossa). No plano científico-filosófico, René Descartes (1596-1650) desenvolvia e difundia, inclusive por meio de cartas (BELGIOIOSO, 2017)¹⁸, uma posição diferente da perspectiva filosófica aristotélica-

¹⁵ “Antes do aparecimento, em 1665, do primeiro periódico científico: Le Journal des Savants, cuja criação foi imediatamente seguida pela de numerosas outras publicações periódicas, antes que a Academia das Ciências, criada em 1666, difundisse a completa relação dos seus trabalhos, a correspondência representaria por excelência o veículo de difusão da informação em Mersenne, os irmãos Dupuy, Peiresc, etc., os quais fizeram do XVII.º século, segundo a formulação de P. Dibon “o século de ouro das correspondências”. (MAZAURIC, 1997, p. 15-32) Disponível em: <https://books.openedition.org/psorbonne/15657>. Acesso em: 16 set. 2021.

“Avant que n'apparisse en 1665 le premier périodique scientifique: Le Journal des Savants, dont la création fut aussitôt suivie par celle de nombreux autres périodiques, avant que l'Académie des sciences créée en 1666 ne diffuse le compte rendu de ses travaux, la correspondance représentait par excellence le véhicule de diffusion de l'information dans Mersenne, les frères Dupuy, Peiresc, etc. qui firent du XVIIe siècle, selon la formule de P. Dibon « le siècle d'or des correspondances».”. (MAZAURIC, 1997, p. 15-32) Disponível em: <https://books.openedition.org/psorbonne/15657>. Acesso em: 16 set. 2021.

“Resultante do humanismo da Renascença, a República literária, no século XVII, aparece como uma realidade fundamental da vida intelectual e espiritual. Ela reúne, então, uma rede de trocas pessoais que se estabelece através da Europa inteira, graças aos correspondentes e às viagens, apesar das disparidades de destinos, da diversidade de línguas, uma elite, principalmente de autores. Ela constitui um estado ideal, mas não utópico, fundado sob uma certa concepção da cultura intelectual e da adesão a um código de valores.” (DIBON, 1982, p.155). (MAZAURIC, 1997, p. 15-32) Disponível em: https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0001_1978_num_1_2_6700. Acesso em: 10 set. 2021.

¹⁶ Giuliano (2022, p. 193) explica que “a expressão ‘República das Letras’ (que aparece pela primeira vez no período humanista na fórmula latina *República Literária* e depois também na tradução francesa *République des Lettres*) significa uma comunidade ‘virtual’ de filósofos, cientistas, intelectuais, escritores, que, na modernidade (pelo menos até o século XVIII), se comunicavam por correspondência, utilizando a **carta** como veículo privilegiado de troca de ideias, conhecimentos, experiências e divulgação científica. E tudo isso enquanto a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) assola a Europa, e a Igreja queima livros como se queimava incenso.”.

¹⁷ “Issue de l'humanisme de la Renaissance, la République literária, au XVII siècle, apparaît comme une réalité fondamentale de la vie intellectuelle et spirituelle. Elle rassemble alors, dans un réseau d'échanges personnels qui s'établissent à travers l'Europe entière, grâce aux correspondances et aux voyages, en dépit des inégalités du sort, de la diversité des langues, une élite, principalement d'auteurs. Elle constitue un état idéal, mais non utopique, fondé sur une certaine conception de la culture intellectuelle et l'adhésion à un code de valeurs.” (DIBON, 1982, p.155). Disponível em: https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0001_1978_num_1_2_6700. Acesso em: 10 set. 2021.

¹⁸ Segundo Belgioioso (2017, p. 88, tradução nossa), “[...] as cartas nos fornecem a chave para compreender as teorias que são expostas nas obras. Em outros termos, as cartas não são ‘outra

escolástica consolidada¹⁹, ao instaurar um modo de pensamento em ruptura com ele²⁰ e que veio a se tornar “o modelo dominante da racionalidade científica” (MAZURIC, 1997, p. 15-32, tradução nossa). Também pela via das missivas, Espinosa se comunicava com os seus correspondentes e amigos. Assim, enquanto desenvolvia sua filosofia, respondia a questionamentos sem dar publicidade total

coisa’; não se trata de elementos acessórios às obras impressas por Descartes. A fim de melhor compreender o papel e a importância capital das cartas cartesianas, deve-se previamente considerar que elas fazem parte dos meios ordinários de comunicação do século XVII”.

No idioma, original lê-se: “[...] les lettres nous fournissent la clé pour comprendre les théories qui sont exposées dans les ouvrages. En d’autres termes, les lettres ne sont pas ‘autres chose’ ; ils ne s’agit pas d’éléments accessoires aux oeuvres imprimées par Descartes. Afin de mieux saisir le rôle et l’importance capitale des lettres cartésiennes, on doit au préalable considérer qu’elles font partie des moyens ordinaires de communication du XVIIe siècle.” (BELGIOIOSO, 2017, p. 88). Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3260>. Acesso em: 17 set. 2021.

¹⁹ "Sabe-se que a grande mutação que, na aurora dos tempos modernos, tornou possível o progresso do saber científico consistia em, no essencial, a se libertar do universo intelectual característico do aristotelismo escolástico para instaurar um modo de pensamento em ruptura radical com aquele, modo de se pensar que é designado tradicionalmente sob o rótulo de mecanicismo. Esse rótulo apresenta certamente o inconveniente de dar a ilusão de uniformidade e de esconder em consequência as diferentes maneiras que podem ter sido mecanicistas no século XVII, mas ela se justifica, no entanto, globalmente. Ora, a passagem do aristotelismo ao mecanicismo pode ser também descrita como a passagem a um modo de pensar que, em primeiro lugar, satisfaz verdadeiramente às exigências do que é tornado posteriormente o modelo dominante da racionalidade científica. Isso porque, em primeiro lugar, o século XVII pode ser apresentado como o momento de uma revolução tanto qualitativa, quanto quantitativa do saber. Uma tornando possível a outra e é nesta dupla capacidade que ele é considerado um dos momentos mais fundamentais, senão fundadores da história do pensamento ocidental". (MAZURIC, 1997, p. 15-32, tradução nossa). Disponível em: <https://books.openedition.org/psorbonne/15657>. Acesso em: 17 set. 2021.

No idioma original, lê-se: “On sait que la grande mutation qui, à l’aube des temps modernes, a rendu possible le progrès du savoir scientifique a consisté, pour l’essentiel, à se déprendre de l’univers intellectuel caractéristique de l’aristotélisme scolastique pour instaurer un mode de pensée en rupture radicale avec celui-ci, mode de pensée que l’on désigne traditionnellement sous l’étiquette de mécanisme. Cette étiquette présente certes l’inconvénient de donner l’illusion de l’uniformité et de masquer en conséquence les différentes façons dont a pu être mécaniste au XVIIe siècle, mais elle se justifie néanmoins globalement. Or, le passage de l’aristotélisme au mécanisme peut être aussi décrit comme le passage à un mode de pensée qui, le premier, a satisfait véritablement aux exigences de ce qui est devenu ultérieurement le modèle dominant de la rationalité scientifique. C’est pourquoi le premier XVIIe siècle peut être présenté comme le moment d’une révolution aussi bien qualitative que quantitative du savoir, l’une rendant possible l’autre, et c’est à ce double titre qu’il est traditionnellement considéré comme l’un des moments au moins fondamentaux, sinon fondateurs, dans l’histoire de la pensée occidentale.”. (MAZURIC, 1997, p. 15-32, tradução nossa) Disponível em: <https://books.openedition.org/psorbonne/15657>. Acesso em: 17 set. 2021.

²⁰ SOARES (2008, p. 354-355) comenta, inclusive, que “para Descartes, as leis da natureza têm de ser formuladas com vistas à ideia de conservação do universo. O mundo, engendrado por um Deus que não é sujeito a mudança, tem uma regularidade e constância constitutivas, o que nos permite conhecer a legalidade da natureza. [...] Não se pode ter acesso aos desígnios de Deus, ao plano de Deus para a criação. Isto é, a finalidade entendida antropomorficamente como intenção torna-se inaceitável. O modelo aristotélico-escolástico, que colocava a causa final em primeiro plano, é recusado. A causa, por excelência, da nova Física é a eficiente, mecânica ou motriz, a que, como diz Aristóteles, se opõe à final”.

aos seus pensamentos, tendo sido acusado (1655), excomungado (1656) e expulso (1656-58) da comunidade judaica.

2.2 O contexto histórico das cartas de Espinosa

Essa realidade de Espinosa de ter sido expulso da comunidade judaica influenciou o modo de disseminação da produção intelectual do filósofo. Isso porque, em virtude da sua excomunhão, ficou terminantemente proibido pela Assembleia de anciãos da comunidade judaica de Amsterdã, em 27 de julho de 1656, o contato de outras pessoas com a pessoa e o pensamento de Espinosa (CHAUÍ, 1994-1999)²¹.

Essa excomunhão, no entanto, não impediu Espinosa de participar do grupo colegiante, um círculo de pessoas heterodoxas que se reuniam para desenvolver suas reflexões, inclusive, por meio de cartas e que veio a ser chamado de o Círculo de Espinosa (CHAUÍ, 1994-1999). Nesse grupo, Espinosa aprendeu Latim, leu Cícero²², Sêneca e Virgílio, conheceu Descartes, seu grande influenciador, Hobbes e Galileu, o que motivou sobremaneira seu pensamento (CHAUÍ, 1994-1999)²³. Sua posição diferiu, neste sentido, da de outros racionalistas heterodoxos próximos, os quais também sofreram o *herem* por defenderem suas ideias. Uriel da Costa, por exemplo, foi “obrigado a retratar-se” (CHAUÍ, 1983, p. VIII)²⁴. Juan de Prado e Daniel Ribeira igualmente se retrataram na primeira vez que

²¹ “[...] E vós os apegados com A[donai] voso D[eus], vivos todos vos oje. Advitando que ningem lhe pode fallar bocalmente, nem p[or] escrito, nen darlhe nenhum favor, nem debaixo de tecto com elle, nen junto de quatro covados, nen leer papel feito ou escrito por elle.’ *Notta do Herem que Se Publicou da Theba em 6 de Ab contra Baruch de Espinoza, LIBRO DOS ACCORDOS DA NAÇAN, anno 5398-5440.*” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 7, grifo da autora).

²² A passagem de Cícero no parágrafo 24 da obra *De Finibus V* é consideravelmente semelhante com a teoria dos afetos de Espinosa, desenvolvida na parte II do *Breve Tratado* e nas partes III e IV da *Ética*: “*Ergo omni animali illud, quod appetiti positum est in eo, quod naturae est accommodatum. Ita finis bonorum existit secundum naturam vivere sic affectum, ut optime is affici possit ad naturamque accommodatissime.*”.

²³ “Será entre os holandeses ou, mais precisamente, no círculo dos seus amigos Colegiantes, que entrará em contato com o ex-jesuíta Franciscus van dem Endem, com quem aprenderá o latim, lerá os clássicos – Cícero, Sêneca, Virgílio – e, sobretudo descobrirá as obras de Descartes, Hobbes, e Galileu que irão determinar todo o curso de suas reflexões e sua obra.” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 30).

²⁴ Segundo Chauí (1983, p. 7), “Uriel da Costa, que afirmava não existir beatitude eterna, pois na Bíblia não se fala em imortalidade da alma, mas em felicidade temporal, [...] foi perseguido por causa dessa ideia e obrigado a retratar-se depois de ser submetido à flagelação pública. Desesperado, suicidou-se em abril de 1640. Com apenas oito anos de idade, Espinosa assistiu à flagelação, e o acontecimento, certamente, causou-lhe a mais profunda impressão”.

sofreram o *herem*, em 1654 (CHAUÍ, 1994-1999). Tomando uma atitude diversa da desses racionalistas, “Espinosa é *enhermado*. Ele não se retrata e abandona a comunidade judaica” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 20).

Deleuze (2002) comenta que a filosofia de Espinosa superou a dos menonistas, integrantes de um movimento surgido no século XVI ligado ao pacifismo, à rejeição da autoridade eclesiástica e à separação do Estado, os quais defendiam o rebatismo após o alcance da idade da razão, e dos colegiantes, os chamados cristãos sem igreja, defensores da liberdade de pensamento e da tolerância política (CHAUÍ, 1994-1999)²⁵. Esses “formavam grupos de estudo (os colégios) para a discussão das Sagradas Escrituras e das novas ideias filosófico-científicas” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 23)²⁶, e foi o meio mais propício a receber Espinosa depois de ele ter sofrido a excomunhão, além de não ter impedido que ele se relacionasse com outros círculos culturais (CHAUÍ, 1983)²⁷, os quais também debatiam suas ideias²⁸.

Em seus 44 anos de vida, o marrano²⁹ Espinosa desenvolveu especialmente uma ontologia, uma epistemologia e uma teoria política próprias.

²⁵ “Quanto à filosofia dos menonistas e dos colegiantes, ela é rapidamente superada pela de Espinosa, tanto na crítica religiosa como na concepção ética e na preocupação política. Mais que a uma influência dos menonistas, ou mesmo dos cartesianos, somos levados a pensar que Espinosa se voltou naturalmente para os meios mais tolerantes, os mais aptos a receber um excomungado, um judeu que recusava tanto o cristianismo como o judaísmo de onde havia saído, e devia sua ruptura apenas a si próprio.” (DELEUZE, 2002, p. 12-13).

²⁶ Segundo Chauí (1994-1999), os colegiantes eram um dos grupos cristãos, os “cristãos sem igreja” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 23). Essa pesquisadora esclarece que esse grupo era formado por “protestantes racionalistas, que conhecera nos seminários de Juan de Prado, e outros são místicos milenaristas que conhecera através de Menasseh bem Israel” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 23) e que “conviviam pacificamente porque possuíam um traço em comum: a defesa da liberdade de pensamento e da tolerância política” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 23).

²⁷ Contudo, Chauí (1983, p. 9) ressalta que “além dos amigos colegiantes, Espinosa relacionava-se com muito mais gente dos círculos culturais holandeses. Não é verdadeira, portanto, a imagem muito difundida, segundo a qual teria sido uma espécie de eremita, solitário, pobre e asceta”.

²⁸ “Porque suas ideias filosóficas e religiosas significavam uma ruptura com a mentalidade tradicional, que imperava no século XVII, suas obras foram debatidas com paixão, inclusive antes de serem publicadas, dos ângulos e ambientes mais diversos” (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 8).

“Porque sus ideas filosóficas y religiosas significaban una ruptura con la mentalidad tradicional, que imperaba en el siglo XVII, sus obras fueron debatidas con pasión, incluso antes de ser publicadas, desde los ángulos y los ambientes más diversos.” (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 8).

²⁹ Chauí (1994-1999, p. 14) explica que “marranos”, também chamados de “cristãos-novos”, eram os judeus que, por circunstâncias políticas ligadas à “tomada de Granada pelos reis católicos Fernando e Isabel” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 14), eram forçados a se converterem ao cristianismo, sob pena de terem seus bens subtraídos em prol dos interesses da Coroa. “Forçados à nova fé, muitos, porém, guardaram em segredo a antiga, sendo por isso perseguidos ininterruptamente em toda a Península

Essas são coerentes entre si e decorrentes do fundamento de uma única (unívoca) substância, inclusive expressas em suas correspondências.

Em 1677, após sua morte, Meijer e Schuller enviaram a Rienwertz os manuscritos e Jelles financiou uma edição, que saiu com o título de *Obras Póstumas*, compreendendo a *Ética*, o *Tratado da Correção do intelecto*, o *Tratado Teológico Político*, uma *Gramática Hebraica* e as *Cartas*. (CHAUÍ, 1983, p. 9, grifo da autora).

As cartas de Espinosa, conforme citado acima, são parte de suas *Obras Póstumas*³⁰. Nelas estão contidos conhecimentos importantes concernentes ao pensamento do filósofo. Essa importância de se ler e estudar a correspondência dele será abordada no subcapítulo seguinte.

2.3 As cartas de Espinosa

Segundo Moreau (2004, p. 3, tradução nossa), “para se compreender a correspondência de Espinosa³¹ é preciso se apoiar nas regras geralmente utilizadas no século XVII, bem como nas características específicas da escrita espinosana”³².

Ibérica” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 14). O fato de a Coroa portuguesa demandar mais recursos, usando como meio coercitivo “a prisão e a morte dos judeus para confiscar suas fortunas” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 14) motiva a família de Espinosa a se mudar de Portugal para Nantes e, em seguida para Amsterdã, onde se tinha “maior tolerância religiosa” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 14) e se iniciava “um novo poderio econômico [...] através da Companhia das Índias Orientais e da Companhia das Índias Ocidentais” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 14).

³⁰ “O *Tratado Teológico Político* foi escrito em 1665 e publicado em vida por Espinosa, no ano de ‘1670” (DELEUZE, 2002, p.16). No entanto, essa obra só teve sua autoria revelada após a morte de Espinosa. A única obra publicada com o nome de Espinosa foi *Princípios da Filosofia Cartesiana*, escrita em 1660. Chauí (1983, p. 9) também comenta o *Breve Tratado* como uma “forma juvenil e preparatória da *Ética*”, terminada em 1675 e que o *Tratado da Correção do Intelecto* foi escrito no ano de 1661.

³¹ A obra póstuma de Espinosa relativa às cartas foi intitulada de “*Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes*” (MOREAU, 2004, p. 3).

³² “Para compreender a correspondência de Espinosa, é necessário se apoiar sobre as regras geralmente em uso do século XVII, assim como sobre as características específicas da escrita espinosana: suas cartas são sempre respostas, elas se adaptam às questões exteriores e, longe de serem autônomas, elas referem-se a todo o sistema.” (MOREAU, 2004, p. 3).

“Pour comprendre la correspondance de Spinoza, il faut s'appuyer sur les règles généralement en usage au xviiie siècle, ainsi que sur les caractères spécifiques de l'écriture spinozienne: ses lettres sont toujours des réponses, elles s'adaptent à des questions extérieures et, loin d'être autonomes, elles renvoient à l'ensemble du système.” (MOREAU, 2004, p. 3).

A natureza das cartas de Espinosa é de resposta às questões colocadas por outros estudiosos. As explicações do pensador nas epístolas, aliás, se referem a todo o seu sistema de pensamento (MOREAU, 2004).

Esse caráter responsivo das cartas relaciona-se com o contexto histórico do século XVII³³. Ao todo, são conhecidas setenta e quatro (74) cartas, segundo Moreau (2004), no entanto, chegando ao total de oitenta e oito (88), considerando-se as cartas dos correspondentes de Espinosa, segundo Domínguez (1988)³⁴, e – com raras exceções, como a Carta número XII a Meyer, que foi distribuída durante a vida

³³ Tema abordado nos subcapítulos 2.1 e 2.2 desta pesquisa.

³⁴ Domínguez (1988, p. 8, tradução nossa) afirma, no entanto, que “a correspondência de Spinoza compreende atualmente 88 cartas 50 suas e 38 de outras pessoas”.

As cartas que hoje conhecemos e suas diversas versões têm sido publicadas durante os três últimos séculos. Há, no entanto, cinco datas capitais que convém assinalar. Em 1677, os amigos de Espinosa publicaram 75 cartas em duas edições póstumas de suas obras: *Opera posthuma* ou versão latina (OP) e *Nagelate schriten* ou versão holandesa (NS), preparadas respectivamente por L. Meyer y H. Glasemaker. Em 1862 publicou J. van Vloten seu célebre *Supplementum*, no qual dava a conhecer, completos, em exato. as originais de onze cartas, entre elas cinco não incluídas na edição princeps. (OP/NS). Em 1882-3, a edição Vloten/Land (no. 1) incluía, além das anteriores, quatro outras cartas que tinham sido publicadas isoladamente desde 1677. Se deixarmos de lado a edição fac-símile das cartas de autógrafos de Spinoza de W. Meijer (no. 123), a quarta data importante e sem dúvida decisiva é 1925, quando surgiu a monumental edição crítica de C. Gebhardt (no. 2); pois, embora só acrescenta à edição Vloten/Land, cuja numeração mantém, duas novas cartas (Ep. 48a e 67a), ele recolhe duas versões completas de vinte e sete delas e uma aparato crítico de setenta e seis apertadas páginas. Finalmente, em 1977, coincidindo com o terceiro centenário da morte do filósofo, a edição/tradução holandesa de Akkerman/Hubberling (núm. 5) acrescenta duas novas cartas (Ep. 12-Ay 48-A) e completa duas outras com novos fragmentos (Ep. 30: fragmento Y. e Ep. 48 bis: 48-B). Em uma palavra, de 75 cartas em 1677 (OP/NS) se chegou 84 em 1883 (VlotenLand) e a 88 em 1977 (Akkerman/Hubbeling). (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 9-10).

Domínguez (1988, p. 8) afirma, no entanto, que la correspondencia de Spinoza comprende actualmente 88 cartas: 50 suyas y 38 de otros”.

“Las cartas que hoy conocemos y sus diversas versiones han sido publicadas a lo largo de los tres últimos siglos (1677-1977). Hay, sin embargo, cinco fechas capitales que conviene señalar. En 1677, los amigos de Spinoza publicaron 75 cartas en las dos ediciones póstumas de sus obras: *Opera posthuma* o versión latina (OP) y *Nagelate schriten* o versión holandesa (NS), preparadas, respectivamente, por L. Meyer y H. Glazemaker. En 1862 publicó J. van Vloten su célebre *Supplementum*, en el que daba a conocer, completos o en extracto, las originales de once cartas, entre ellos cinco no incluídas en la editio princeps (OP/NS). eN 1882-3, la edición de Vloten/Land (núm. 1) incluyó aparte de las anteriores, otras cuatro cartas que habían sido publicadas aisladamente desde 1677. Si dejamos a un lado la edición facsímil de las cartas autógrafas de Spinoza por W. Meijer (núm. 123), la cuarta fecha importante y, sin duda, decisiva, es el año 1925, en que aparece la monumental edición crítica de C. Gebhardt (núm. 2); pues, aunque sólo añade a la edición Vloten/Land, cuya nomenclación mantiene, dos nuevas cartas (Ep. 48 bis y 67 bis), recoge dos versiones completas de veintisiete de ellas y añade un aparato crítico de sesenta y seis apertadas páginas. Finalmente, en 1977, coincidiendo con el tercer centenario de la muerte del filósofo, la edición/traducción holandesa de Akkerman/Hubberling (núm. 5) añade dos nuevas cartas (Ep. 12-A y 48-A) y completa otras dos con nuevos fragmentos (Ep. 30: fragmento I, y Ep. 48 bis: 48-B). En una palabra, de 75 cartas en 1677 (OP/NS) se llegó a 84 en 1883 (VlotenLand) y a 88 en 1977 (Akkerman/Hubbeling).” (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 9-10).

de Espinosa e que passou a ser chamada pelos amigos do filósofo de Carta Sobre o Infinito (*La Lettre Sur L'infini*) – tinham caráter privado, vindo, posteriormente, a serem descobertas³⁵ e tornarem-se públicas (MOREAU, 2004). Inclusive, muitos questionamentos derivam da existência das cartas de Espinosa:

Como ler estas cartas? [...] qual é o estatuto daqueles a quem elas são endereçadas? O que é uma carta no século XVII? Quais são as características particulares de escrita epistolar de Espinosa? Enfim, o que nos diz ele mesmo nas outras obras sobre o que distingue uma carta dos outros tipos de escritura? (MOREAU, 2004, p. 3-4, tradução nossa).³⁶

Destinadas ao círculo ou aos intelectuais com os quais Espinosa se relacionava, incluindo seus adversários, e também aos seus correspondentes mais distantes, como Van der Meer, Oldenburg e Leibniz, essas comunicações possuem o *estatuto de resposta* (MOREAU, 2004)³⁷. Inclusive, ainda hoje é grande a expectativa sobre as opiniões de Espinosa, como as informações que pudesse transmitir a Prado³⁸ sobre a ruptura dele com a comunidade judaica e, de um modo

³⁵ O conjunto das cartas publicadas ou a *correspondência* de Espinosa não é completo. Isto é, faltam cartas significativamente importantes, como a enviada por Meijer, que motivou, em resposta, a escrita da Carta Sobre o Infinito ou número XII; os esclarecimentos sobre a edição dos *Principia*; assim como as perguntas de Bouwmeester sobre o método da Carta número XXXVII, por exemplo (MOREAU, 2004).

³⁶ “Comment lire ces lettres? [...] quel est le statut de ceux à qui les lettres sont adressées? qu'est-ce qu'une lettre au XVIIe siècle? quels sont les caractères particuliers de l'écriture épistolaire de Spinoza? Enfin, que nous dit-il lui-même, dans d'autres oeuvres, sur ce qui distingue une lettre d'autres types d'écritures?” (MOREAU, 2004, p. 3-4).

³⁷ “Quem diz carta, diz correspondente. Vê-se que o título dado para as Opera posthuma coloca em outro lugar esses correspondentes no primeiro plano, e confere às cartas de Espinosa ele mesmo o **estatuto de resposta** (o que é quase sempre verdadeiro). É possível classificá-las em muitas categorias: todas, de início, destinadas aos próximos, o círculo ou os círculos espinosistas: Jelles, De Vries, Meyer, Balling, Bouwmeester, Schuller, Tschirnhaus; depois os adversários: Blyenbergh, Boxel, Burgh, Sténon; Enfim, os correspondentes mais distantes: Van der Meer, Oldenburg, Leibniz.” (MOREAU, 2004, p. 4, grifo nosso).

“Qui dit lettre dit correspondant. On a vu que le titre donné par les Opera posthuma place d'ailleurs ces correspondants au premier plan, et confère aux lettres de Spinoza lui-même le **statut de réponse** (ce qui est presque toujours vrai). Il est possible de les classer en plusieurs catégories: tout d'abord les proches, le cercle ou les cercles spinozistes - Jelles, De Vries, Meyer, Balling, Bouwmeester, Schuller, Tschirnhaus; puis les adversaires: Blyenbergh, Boxel, Burgh, Sténon; [...]. Enfin, les correspondants plus éloignés: Van der Meer, Oldenburg, Leibniz.” (MOREAU, 2004, p. 4, grifo nosso).

³⁸ Acredita-se tratar de uma referência a Juan de Prado, mencionado nos capítulos anteriores.

geral, “sobre a vida de Espinosa e a elaboração concreta de suas ideias”³⁹ (MOREAU, 2004, p. 4)⁴⁰.

Mas uma carta, especialmente de Espinosa, com conteúdo filosófico, nesse contexto do século XVII, nem sempre é somente uma mensagem entre dois correspondentes e, em muitos casos, destina-se a um público maior, ou seja, é lida por seu destinatário oficial e destinada a ser lida por outros além dele. Aliás, a existência dos círculos⁴¹, inclusive relacionados ao pensamento de Espinosa, e da socialibilidade construída em torno dessas formas de correspondência pode ser estudada “quanto à sua coesão material e as formas de consciência que a acompanham” (MOREAU, 2004, p. 4-5, tradução nossa)⁴².

³⁹ “[...] sur la vie de Spinoza et l’élaboration concrète de ses idées...” (MOREAU, 2004, p. 4).

⁴⁰ “Mas é possível à imaginação ou à nostalgia ir mais longe: pode-se sempre sonhar sobre uma correspondência com Prado que daria uma informação de primeira mão sobre o momento de ruptura com a comunidade judaica (ou tomamos, às vezes, uma carta a Oldenburg; por uma carta a Oróbio de Castro); não se tem nenhuma; pode-se também se perguntar se houve cartas trocadas com Koerbagh - mas a prudência a teria evidentemente exigido a destruição; e haveria alguma com o milenarista Serrarius ou, então, esse não foi senão uma simples “caixa postal”? e com Jan de Whit? É preciso constatar que essas cartas supostas reenviam, sobretudo, a fantasmas biográficos, e a irritação do comentador diante dos poucos documentos que se têm à disposição concernentes à vida de Espinosa e à elaboração concreta das suas ideias.” (MOREAU, 2004, p. 4).

“Mais il est possible à l’imagination ou à la nostalgie d’aller plus loin: on peut toujours rêver sur une correspondance avec Prado, qui nous donnerait une information de première main sur le moment de la rupture avec la communauté juive (on a parfois une lettre à Oldenburg pris une lettre à Orobio de Castro); nous n’en possédons pas; on peut aussi se demander s’il y eu des lettres échangées avec Koerbagh - mais la prudence en aurait évidemment exigé la destruction; y en eut-il avec le millénariste Serrarius ou celui-ci ne fut-il qu’une simple « boîte à lettres » ? et avec Jan de Witt? Il faut bien constater que ces lettres supposées renvoient surtout à des fantasmes biographiques et à l’agacement du commentateur devant le peu de documents dont nous disposons concernant la vie de Spinoza et l’élaboration concrète de ses idées...”. (MOREAU, 2004, p. 4).

⁴¹ Outro círculo importante, a título de exemplo, é o de Marin Mersenne (1588-1648), com “ponto de passagem” no “Convento de Minims da Place Royale, em Paris” (GIULIANO, 2022, p. 196), o qual “buscava reconciliar a teologia com a nova concepção mecanicista da natureza” (GIULIANO, 2022, p. 196) e era correspondente e amigo pessoal de Descartes, com quem se formou no Colégio Jesuíta de La Flèche. Também vale citar o “círculo de Cavendish”, existente em Nottinghamshire, ao norte de Londres, do qual participou ativamente a “duquesa de Newcastle, Margareth Cavendish (1623-1673)” (GIULIANO, 2022, p. 198), que é “autora de vários escritos sobre filosofia natural, nos quais não hesita em criticar as teorias de Descartes, Hobbes, e Henry Moore (1614-1687).” (GIULIANO, 2022, p. 199).

⁴² “La Lettre n’est pas toujours un message entre deux correspondants seulement. Elle est souvent destinée à un public plus large. Une lettre est lue (et destinée à être lue) par d’autres que son destinataire officiel. Celui-ci constitue, souvent, plutôt un relais pour atteindre un groupe ou en recevoir avis ou questions. L’existence de ces cercles et de la socialité construite par et pour ces formes de correspondance peut être étudiée dans sa cohésion matérielle, comme dans la formes de conscience dont elle s’accompagne.” (MOREAU, 2004, p. 4-5).

Outro ponto de extrema importância que podemos constatar em uma carta é a existência de informações que não foram ditas ou expostas nas obras impressas, conforme exemplifica Moreau (2004, p. 5):

Pode se dizer nas cartas – em certas cartas, mais exactamente – o que não se diria em uma obra impressa. Por exemplo, Descartes fala mais explicitamente da criação das verdades eternas na sua correspondência que nas obras publicadas.

No caso de Espinosa, a interpretação alegórica da Ressurreição do Cristo na última carta a Oldenburg vai mais longe que o que é dito no Tratado Teológico-Político (carta 78, 7 de fevereiro de 1776). É um estatuto que é ligado sob a pena [ou caneta] de uns e outros, à problemática da amizade⁴³. (MOREAU, 2004, p. 5).

Essa questão da privacidade em relação a certos assuntos nas correspondências, os quais não são tornados públicos nas obras impressas e que são expressos tão somente a certos correspondentes, está relacionada à problemática da amizade (MOREAU, 2004). Certamente, a depender da proximidade e grau de intimidade do filósofo e seu correspondente, eram reveladas ou abordadas nuances ou questões não expostas nas obras publicadas.

Contudo, apesar do caráter sigiloso ligado às cartas, essas são escritas para um dia também serem publicadas. Nessa fase, elas são classificadas e até reescritas, às vezes, por anônimos. A correspondência, nesse sentido, não se trata de uma troca efêmera, transitória ou temporária de informações registradas em cartas, mas consiste propriamente em um gênero literário e filosófico (MOREAU, 2004). Além disso, a leitura das cartas dos predecessores, seja como uma experiência de modo de se filosofar, seja como uma forma de se ter acesso a partes necessárias da obra do pensador estudado, também era realizada por meio de suas correspondências. “Espinosa, aliás, possuía na sua própria biblioteca as cartas de Descartes pela tradução de Glazemaker” (MOREAU, 2004, p. 5, tradução nossa).

⁴³ “On peut dire dans les lettres - dans certaines lettres, plus exactement - ce que l'on ne dit pas dans un ouvrage imprimé. Par exemple, Descartes parle plus explicitement de la création des vérités éternelles dans sa correspondance que dans les ouvrages publiés. Dans le cas de Spinoza, l'interprétation allégorique de la Résurrection du Christ dans la dernière lettre à Oldenburg va plus loin que ce qui est dit dans le *Traité théologico-politique* (lettre 78, 7 février 1776). C'est un statut qui est lié, sous la plume des uns et des autres, à la problématique de l'amitié. (MOREAU, 2004, p. 5).

É essencial considerar muitas especificidades sobre as cartas de Espinosa. Assim como Descartes⁴⁴, ele costumava guardar consigo uma cópia de cada correspondência que, inclusive, poderia conter informações e observações que o pensador não remetia ao seu correspondente. Segundo Moreau (2004, p. 5-6):

Espinosa mesmo guardou as cópias de certas cartas que ele enviou, e sobretudo: a versão que ele envia é, por vezes, diferente da cópia que ele guarda, e ele mesmo, às vezes, nota o que faz; por exemplo, em sua carta a Oldenburg sobre o assunto de Boyle, ele remarca entre parênteses: "*se me é permitido usar aqui a liberdade que convém aos filósofos. Digo isso temendo que aqueles que não têm tanta amizade pelo ilustre autor quanto ele merece o julguem mal*" (carta 6); e ele acrescenta de propósito "*eu omiti de propósito as palavras entre parênteses que enviei*". Em outras palavras, Espinosa parece, ele mesmo, preparar para uma edição posterior um texto de carta diferente daquele que o recebido pelo destinatário; esperando à edição impressa, aos leitores agora; o que implica a existência agrupada em torno de Oldenburg e Espinosa⁴⁵. (MOREAU, 2004, p. 5-6, grifo e tradução nossos).

O trecho citado expõe uma preocupação de Espinosa sobre possíveis efeitos decorrentes do conhecimento, por outras pessoas, do conteúdo das cartas a que respondia, o que, aliás, vale enfatizar: "*se me é permitido usar aqui a liberdade que convém aos filósofos. Digo isso temendo que aqueles que não têm tanta amizade pelo ilustre autor quanto ele merece o julguem mal* (carta 6)⁴⁶" (ESPINOSA

⁴⁴ Belgioioso (2017, p. 91) explica no artigo "Le statut de la correspondance dans la première moitié du XVIIe siècle et la correspondance cartésienne" e exemplifica com um caso envolvendo Descartes: "L'auteur peut aussi faire des copies de ses lettres, ou de celles de ses correspondants, et les garder en vue d'une impression posthume: le 16 janvier 1654, Johannes De Witt, Pensionnaire de Hollande, renvoie à son cousin, Andreas Colvius, les autographes que ce dernier lui avait envoyé, convaincu que Chanut n'avait imprimé que les lettres dont Descartes avait laissé un recueil "d'où l'on pouvait conclure que [son] intention avait été de publier ces lettres sans en ajouter d'autres". Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3260>. Acesso em: 18 set. 2021.

⁴⁵ "Spinoza lui-même conserve les doubles de certaines lettres qu'il a envoyées. Et surtout: la version qu'il envoie est quelquefois différente de la copie qu'il conserve, et il lui arrive même de noter qu'il le fait; par exemple, dans une lettre à Oldenburg au sujet de Boyle, il remarque entre parenthèses: «*s'il m'est permis d'user ici de la liberté qui convient aux philosophes. Je dis cela craignant que ceux qui n'ont pas pour l'illustre auteur autant d'amitié qu'il en mérite ne jugent mal de lui*» (lettre 6); et il ajoute en note: «*J'ai à dessein omis les mots entre parenthèses dans la lettre que j'ai envoyée.*» Autrement dit, Spinoza semble lui-même préparer pour une édition ultérieure un texte de lettre différent de celui qu'a reçu le destinataire; attendant l'édition imprimée, à des lecteurs maintenant: ce qui implique l'existence est groupé autour d'Oldenburg, et celui, Spinoza." (MOREAU, 2004, p. 5-6, grifo nosso).

⁴⁶ «*s'il m'est permis d'user ici de la liberté qui convient aux philosophes. Je dis cela craignant que ceux qui n'ont pas pour l'illustre auteur autant d'amitié qu'il en mérite ne jugent mal de lui*» (lettre 6) (MOREAU, 2004, p. 6).

apud MOREAU, 2004, p. 6, grifo e tradução nossa). Outro ponto muito interessante que Moreau (2004, p. 6) transcreve de uma das cartas é o que demonstra a preocupação de Espinosa em preparar as correspondências para posteriormente serem publicadas: “*eu omiti de propósito as palavras entre parênteses que envie*”⁴⁷ (MOREAU, 2004, p. 6).

Deste modo, Moreau (2004) esclarece que o conteúdo das cartas é diverso ou variado, como pedidos, desejos, informações, recomendações, inclusive negativas, ou seja, aconselhamentos de não se fazer algo, teses e suas respectivas discussões, agradecimentos e até invectivas e apelos, mas que, especialmente, uma carta é um pequeno tratado (*petiit traité*) ou o “esboço de um tratado” (MOREAU, 2004, p. 6, tradução nossa)⁴⁸ (*l'esquisse d'un traité*), o que demonstra, nesse sentido, toda a sua importância⁴⁹.

Nessa relação com seus correspondentes, Espinosa propriamente nunca tomava a iniciativa e sempre recebia as cartas e as respondia, restringindo-se ao tema e, em regra, à ordem proposta por seu interlocutor, o que Moreau (2004, p. 6) considera um gênero peculiar, o da carta-espelho (*lettre-miroir*). Isso requer cuidado ao se reconstituir a “ordem das razões” (*orde des raisons*) (MOREAU, 2004, p. 6,

⁴⁷ “*J'ai à dessein omis les mots entre parenthèses dans la lettre que j'ai envoyée*” (MOREAU, 2004, p. 6, grifo do autor).

⁴⁸ “O que contém essas cartas? Informações, pedidos de informação, desejos e agradecimentos, recomendações e pedidos de recomendação (incluindo recomendações negativas: desconfie vós de tal e tal; veja a carta em que Espinosa proíbe que se dê seu livro para Leibniz ler). - teses teóricas ou discussões de teses. A carta é frequentemente um pequeno tratado ou o esboço de um tratado. Vê-se o autor por vezes a elaborar os argumentos que retomará em outro lugar para fazer mais ou menos alterações. - por vezes também os apelos (à conversão) ou as invectivas (era moda entre os humanistas. Esse não é mais querido para os homens do século XVI. A resposta de Espinosa a Albert Burgh, inscrita, entretanto, pode ser nesse tipo de registro.” (MOREAU, 2004, p. 6, tradução nossa).

“Que contiennent ces lettres? - des informations, des demandes d'information, des souhaits et des remerciements, des recommandations et des demandes de recommandation (y compris des recommandations négatives: méfiez-vous de tel ou tel; voir la lettre où Spinoza interdit qu'on donne son livre à lire à Leibniz). - des thèses théoriques ou des discussions de thèses. La lettre est souvent un petit traité ou l'esquisse d'un traité. On y voit parfois l'auteur élaborer des arguments qu'il reprendra ailleurs au prix de retouches plus ou moins légères. - parfois aussi des appels (à la conversion) ou des invectives (ce fut la mode chez les humanistes. Ce ne l'est plus trop chez les hommes du xvie siècle. La réponse de Spinoza à Albert Burgh s'inscrit cependant peut-être dans ce registre).” (MOREAU, 2004, p. 6).

⁴⁹ Também relacionado à natureza de tratado de certas correspondências no período da República das Letras, Giuliano (2022, p. 194) comenta que “muitas vezes, as cartas são transformadas em autênticos tratados para os quais os filósofos reservam algumas de suas ideias mais importantes. Basta pensar na escolha de René Descartes em atribuir uma de suas teorias mais famosas e ao mesmo tempo discutidas à correspondência com Mersenne: a ‘criação de verdades eternas’ [→ 8, § I, A teoria da criação das verdades eternas.]”

tradução nossa) do espinosismo a partir da estrutura de uma carta. Há que se perguntar, ao estudar uma carta, a que questionamento Espinosa está a responder, pois é essa questão que encerra a abordagem; “qual questão Espinosa responde: é a questão recebida que determina a abordagem”⁵⁰ (MOREAU, 2004, p. 6-7, tradução nossa).

Outra circunstância evidenciada por Moreau (2004) é que as declarações de Espinosa têm uma estrutura referencial. Isso significa que, em uma resposta, ele pode se referir a algum conteúdo ou informação que esteja fora dela, ou seja, em outra fonte, seja para tornar sua resposta mais clara, seja para dar um exemplo, do que se conclui. Nas cartas, um assunto nunca é introduzido. Assim, Moreau (2004) alerta que essa *conexão* deve ser buscada no texto a que Espinosa se reporta e não na resposta propriamente endereçada ao seu interlocutor. Inclusive, Espinosa podia até deixar de se referir a um texto, se não existisse um texto o qual ele pudesse mencionar: “*Seu pedido de esclarecimento diz respeito a uma grande parte da Ética*⁵¹, que, como sabemos, tem seu fundamento na metafísica e na física. Por este motivo, não pude dar-lhe satisfação.”⁵² ⁵³ (MOREAU, 2004, p. 7, grifo nosso e tradução nossos).

Esse caráter de comentário e não de texto primário das cartas é de suma importância para esta pesquisa, porque nela se busca saber o tipo de relação entre a Carta Sobre o Infinito (ou número XII) e a primeira parte da Ética. Moreau (2004), aliás, comenta que as discussões de certas cartas são mais tarde incluídas nos escólios da versão definitiva da Ética: “Isso porque algumas das discussões de

⁵⁰ “[...] quelle question Spinoza répond: c’est la question posée qui termine l’approche” (MOREAU, 2004, p. 6-7).

⁵¹ A correspondência de Espinosa está diretamente relacionada à produção de suas obras. Segundo se depreende da leitura de Domínguez (1988, p. 43-46), à exceção do *Breve Tratado*, cuja semelhança de conteúdo é identificada no Opúsculo da carta número seis (6) a Oldenburg, todas elas podem ser estudadas quanto ao seu conteúdo, paralelamente a essas obras. Na carta de número seis (6), em 1666, por exemplo, se verifica o argumento resumido da obra *Tratado da Reforma do Entendimento*. Já sobre o *Tratado Teológico Político* aparece em 1665, quando Espinosa fala a Blijenbergh sobre a sua interpretação sobre a Escritura e sobre a história do pecado de Adão, na carta de número dezenove (19). No caso da Ética, há registros no anexo metafísico enviado a Oldenburg, em 1661, cujo começo coincide com o conteúdo da *Ética*. Assim, pode-se considerar a correspondência de Espinosa uma importante fonte da sua produção filosófica.

⁵² “Votre demande d’éclaircissement porte sur une grande partie de l’Éthique, laquelle a, comme on le sait, son fondement dans la métaphysique et la physique. Pour cette raison, je n’ai pu me résoudre à vous donner satisfaction.” (MOREAU, 2004, p. 7)

⁵³ Acredita-se que, no caso desta resposta, a pergunta levada a Espinosa se referisse a algum outro conteúdo de fundamento diverso do da Ética.

certas cartas serão incluídas nos escólios da versão definitiva da *Ética*⁵⁴ (MOREAU, 2004, p. 7, tradução nossa).

Eis que Espinosa mesmo expôs, no capítulo XII do Tratado teológico-político, o que entendia por ser uma carta, ao refletir sobre a natureza da Bíblia, ressaltando que o significado expresso nas sagradas escrituras depende estritamente das condições materiais de sua transmissão (MOREAU, 2004)⁵⁵. No capítulo XI do Tratado, disse que Paulo se vale de uma retórica em suas cartas, porém, não profética, colocando-se abaixo do profeta e como igual aos seus correspondentes. Essas posições do filósofo corroboram o que se depreende do estudo da sua correspondência.

Com essas razões, acredita-se ter mostrado que a correspondência de Espinosa é parte integrante do pensamento ou filosofia dele e que ela é sempre referencial, ou seja, “Espinosa não fala sobre um assunto sem que haja um texto de referência”⁵⁶ (MOREAU, 2004, p. 7, tradução nossa), seja para tornar mais claro algum conteúdo externo à correspondência, seja para exemplificar o que já se disse, discussões essas que poderiam também vir a integrar a sua *Ética*, conforme salienta Moreau (2004). Considerando essa conexão no interior da obra de Espinosa e a necessidade de se possibilitar alguma compreensão nesse sentido, serão mostrados, no subcapítulo seguinte, aspectos e elementos essenciais da filosofia dele, aos quais se referem as correspondências.

⁵⁴ “C’est pourquoi d’ailleurs les discussions de certaines lettres passent ensuite dans les scolies de la version définitive de l’*Éthique*.” (MOREAU, 2004, p. 7).

⁵⁵ “No capítulo XII do Tratado Teológico-Político, ele faz alusão àqueles que consideram a Bíblia como uma carta enviada por Deus aos homens. Se a Bíblia não é uma carta, pode se perguntar por quais características ela é diferente - isso nos dirá sobre o que é essa última. A Escritura santa pode ser truncada, deformada, incoerente - sua mensagem essencial ainda pode ser compreendida, porque ela está escrita no coração dos homens; ao contrário, a carta envia ao correspondente uma mensagem que ele não conhece ainda; sua deformação ou sua inexatidão, se esses fenômenos se produzem, são significativos: em outras palavras, são sentidos dependentes estritamente das suas condições materiais de transmissão.” (MOREAU, 2004, p. 7, tradução nossa).

“Au chapitre xii du *Traité théologico-politique*, il fait allusion à ceux qui considèrent la Bible comme une lettre envoyée par Dieu aux hommes. Si la Bible n’est pas une lettre, on peut se demander par quels caractères elle en diffère - cela nous renseignera sur ce qu’est cette dernière. L’*Écriture sainte* peut être tronquée, déformée, incohérente - son message essentiel peut quand même être compris, car il est inscrit dans le cœur des hommes; en revanche, la lettre apporte au correspondant un message qu’il ne connaît pas déjà; sa déformation ou son inexatidão, si ces phénomènes se produisent, sont significatives: autrement dit, son sens dépend étroitement de ses conditions matérielles de transmission.” (MOREAU, 2004, p. 7).

⁵⁶ “Spinoza ne parle sur un sujet que s’il a un texte de référence” (MOREAU, 2004, p. 7).

2.4 Aspectos e elementos essenciais da filosofia de Espinosa aos quais se refere a correspondência

A obra de Espinosa é formada por trabalhos que se complementam. Esses estudos contêm elementos que também são integrativos de toda a sua filosofia. Nesse sentido, por exemplo, Deleuze (2002, p. 13) comenta que o Tratado da Reforma do Intelecto (TRI) é um “esplêndido discurso do método⁵⁷ espinosano”. Já Teixeira (2001), noutra perspectiva, a da doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração, comenta que “tal doutrina é estrutural” (TEIXEIRA, 2001, p. 10). Mas o que seria esse *método* espinosano? O que seria *abstração*? Diante desses questionamentos e muitos outros, passa-se ao estudo de elementos que, durante esta pesquisa, mostraram-se muito importantes para a compreensão da filosofia de Espinosa, especialmente quanto à carta número XII ou Sobre o Infinito e a primeira parte da Ética, o que será continuamente enriquecido com elementos e conteúdos conhecidos que também vierem a se mostrar importantes para este estudo.

Com isto, considerando o objetivo geral deste trabalho de aprofundar o conhecimento acerca da teoria espinosana sobre o Infinito ou Deus e a consequente e posterior disseminação desse conhecimento, procurar-se-á compreender de que maneira se desenvolve a filosofia de Espinosa por meio de sua teoria das ideias no Tratado da Reforma da Inteligência (TRI); o que se depreende de uma ideia verdadeira; qual é a importância de uma definição para Espinosa e o que dela se segue; e por que a abstração é percebida pelo pensador como um problema; se seria possível ultrapassar o uso meramente instrumental da racionalidade; o que ele chamou de essências particulares afirmativas; e como seria possível alcançar uma ordem superior de conhecimento segundo uma filosofia da univocidade. É o que se pretende abordar neste capítulo.

Diante desse desafio, pode-se começar com o que Teixeira (2004, p. XIV) esclarece no texto de introdução da tradução do Tratado da Reforma da Inteligência (TRI):

⁵⁷ Acredita-se que Deleuze (2002) faz alusão à obra Discurso do Método, de René Descartes, neste comentário.

A doutrina de Espinosa, tal como se encontra na *Ética*, em que tudo tem de ser explicado a partir da realidade absoluta do Ser Perfeitíssimo, não pode admitir a existência de algo que seja absolutamente negativo: tudo o que existe exprime de algum modo a realidade do Ser Perfeito que determina sua existência. (TEIXEIRA, 2004, p. XIV, grifo nosso).

Essa realidade absoluta consiste em uma infinidade de atributos⁵⁸ de Deus. Desses, somente são conhecidos pelo ser humano o pensamento e a extensão ou o corpo material extenso, porque esses são os atributos pelos quais ele, o ser humano, é formado. Assim como os corpos, os pensamentos humanos são modos (*modi* – ou, no singular, *modus*)⁵⁹ que, nessa linha de raciocínio, decorrem do atributo pensamento e, assim sendo, participam igualmente da própria substância divina⁶⁰.

⁵⁸ Segundo Abbagnano (2007, p. 94), Aristóteles entendeu o atributo (*Attributum*) como algo que “indica um caráter ou uma determinação que, embora não pertença à substância do objeto, como decorre da definição, tem causa nessa substância”. Ele explica também que a Escolástica se valeu desse termo “para indicar os Atributos de Deus, como bondade, onipotência, justiça, infinitude” (ABBAGNANO, 2007, p. 94) e que Descartes estendeu o termo “atributo” às qualidades permanentes da substância finita” (ABBAGNANO, 2007, p. 94). “Com efeito, Descartes entende por A. as qualidades que “inerem à substância”. Por isso, ‘em Deus dizemos que não há propriamente modos ou qualidades, mas somente A., porque nenhuma variação se deve conceber n’Ele. E mesmo nas coisas criadas, o que nelas não se comporta nunca de modo diferente, como a existência e a duração, não deve ser, na coisa que existe e dura, chamada qualidade ou modo, mas A.’ (Princ. phil, I, § 56)” (ABBAGNANO, 2007, p. 94). Já Espinosa adotou essa terminologia segundo a perspectiva de Descartes, contudo, “com a única correção de que, desde que não existem substâncias finitas, os atributos podem ser somente de Deus” (ABBAGNANO, 2007, p. 94). “Por A., entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela’ (Et., I, 4). Deus ou a substância consta de infinitos A., cada um dos quais exprime a sua essência infinita e eterna e por isso existe a sua essência infinita e eterna e por isso existe necessariamente (ibid., I, 11) de tais A. infinitos, porém, conhecemos só dois, quais sejam, o pensamento e a extensão (ibid., II, 1-2). Por sua imutabilidade e conexão com a substância divina, os atributos são, por sua vez, eternos e infinitos e é por seu intermédio que os seres finitos (os modos da substância) se originam de Deus com absoluta necessidade (ibid., I, 21-23).” (ABBAGNANO, 2007, p. 94).

⁵⁹ Abbagnano (2007, p. 679) explica que Descartes definiu o modo (*modus*) como “as qualidades mutáveis das substâncias e os contrapôs aos *atributos*, que constituem as qualidades permanentes ou necessárias”. “Já que não devo conceber em Deus variedade ou mudança alguma, digo que nele não há M. ou qualidades, mas atributos; também nas coisas criadas, o que nelas encontra sempre constante, como a existência e a duração da coisa que existe e dura, chamo de atributo, e não M. ou qualidade’ (Princ. phil, I, 56)” (2007, p. 679-680). Para Espinosa (*Et.*, I, def. 5), Modo é “aquilo que está em outra coisa e cujo conceito se forma por meio dessa outra”. O pesquisador ressalta, porém, que “o M. deriva necessariamente da natureza divina e portanto se distingue do atributo pela sua particularidade, e não pela ausência de necessidade: M. são as coisas e os pensamentos particulares que expressam os atributos de Deus, pensamento e extensão (Ibid., I, 25 scol.; II, 1)” (ABBAGNANO, 2007, p. 680)”.

⁶⁰ “O modo ‘é em outra coisa’ na medida em que deve sua existência à outra coisa: ele não se produz, não é ‘causa de si’. O modo, numa palavra, ‘é em outra coisa’ no sentido de que tem seu ser ou sua existência em outra coisa que não ele mesmo: sua existência é contingente, não pode ser deduzida de sua definição (C 10 e E I 8 esc.). Daí decorre que o modo seja ‘concebido por outra

Assim, os nossos pensamentos, que são modos de um absoluto divino, não podem deixar de ter alguma realidade, mesmo que se trate de pensamentos obscuros, que dizem respeito às afecções de nosso corpo, isto é, às percepções sensíveis e aos conceitos que nos vêm da imaginação. (TEIXEIRA, 2004, p. XIV).

Mesmo os pensamentos obscuros participam da substância divina, segundo a natureza deles. Nesse sentido, de um afeto⁶¹ ou percepção sensível ou da própria imaginação, produzem-se necessariamente outras ideias, no entanto, inadequadas⁶².

As ideias inadequadas e confusas derivam umas das outras com a mesma necessidade que as ideias adequadas⁶³, isto é, claras e distintas⁶⁴. Pode haver, pois, dedução que tira conclusões de ideias que nos vêm dos sentidos, assim como propriedades determinadas racionalmente e, finalmente, a dedução que se faz da essência das coisas a partir da essência do Ser Perfeito. Esta é a grande dedução da Ética, que nos instala na ordem universal das ideias. (TEIXEIRA, 2004, p. XVIII-XIX).

coisa', não porque não possa conceber a si próprio (já que os homens, que são 'modos' – II 10 cor. –, concebem-se a si próprios assim como – V 4 – concebem Deus – II 47), mas pelo fato de não poder ser diretamente concebido ou concebido isoladamente (isso equivaleria a formar uma ideia 'mutilada' dele e, portanto, inadequada), mas somente em ligação com a substância (*por* meio ou *por* intermédio da substância), de que ele depende, portanto, tanto no plano do conhecimento quanto no da existência (I 15 *dem.*: 'os modos não podem nem ser nem ser concebidos sem a substância').” (RAMOND, 2019, p. 56).

⁶¹ “Os ‘afetos’ são, de fato, primeiramente, ‘paixões’, como indica sem ambiguidade III *def. ger. Af.* (‘o afeto chamado paixão da alma <*affectus, qui animi pathema dicitur*>, é uma ideia cofusa <*est confusa idea*>’, etc.); aqui Espinosa retoma alusivamente de Descartes, palavra por palavra, uma passagem da versão latina original dos *Princípios da filosofia* (parte IV, art. 190: *affectus, sive animi pathemata, [...] sunt confusae quaedam cogitationes* etc. AT VIII 1 317 24-25). [...] Espinosa “entende por afeto <*affectus*> as afecções <*affectiones*> do corpo mediante as quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, auxiliada ou reduzida e, amo mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (RAMOND, 2019, p.18).

⁶² “A ideia inadequada é, portanto, uma ideia que envolve a privação do conhecimento de sua própria causa, tanto formalmente, quanto materialmente.” (DELEUZE, 2017, p. 163).

⁶³ “A ideia adequada é precisamente a ideia que exprime sua causa. É neste sentido que Espinosa lembra que seu método se funda na possibilidade de encadear as ideias umas às outras, sendo uma a ‘causa completa’ de uma outra.” (DELEUZE, 2017, p. 145).

⁶⁴ Ramond (2019, p. 14) explica que, em Espinosa, “‘adequada’ tem uma extensão maior e pode caracterizar, ademais, uma ‘proporcionalidade’ (TEI §16), uma ‘essência’ (TEI §25), uma ‘causa’ (III *def.* 1, IV 4, V 31 *dem.*: ‘adequada ou formal’) e uma ‘propriedade’ (IV 62 *dem.*). Já Deleuze (2017, p. 145) explica, neste sentido, que “enquanto permanecermos em uma ideia clara e distinta, teremos apenas o conhecimento de um efeito; ou, caso se prefira, conheceremos apenas uma propriedade da coisa. Somente a ideia adequada, enquanto expressiva, nos faz conhecer pela causa, ou nos faz conhecer a essência da coisa”.

O propósito de Espinosa é conduzir, pelo atributo pensamento, o ser humano à compreensão de que “é apenas uma parte ou um modo de ser da Natureza Única” (TEIXEIRA, 2004, p. XII) e, assim, alcançar “o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira” (TEIXEIRA, 2004, p. XIII). Dessa maneira, o ser humano poderia perceber-se sob a perspectiva da eternidade (*sub specie aeternitatis*⁶⁵), ultrapassando a incompleta visão “do bem e do mal, do perfeito e imperfeito, do bem verdadeiro a que o homem pode chegar por um conhecimento que consiste em ver tudo do ponto de vista humano” (TEIXEIRA, 2004, p. XIII).

Enquanto o homem não alcança pelo pensamento esta ordem total, concebe pelo contraste com suas próprias fraquezas e deficiências uma natureza humana superior e então considerada bem e “bem verdadeiro” aquilo que é um meio para chegar a essa perfeição, e mal o que o afasta dela. O “sumo bem” seria chegar a gozar com outros homens dessa natureza superior. (TEIXEIRA, 2004, p. XII).

É limitada a percepção humana do que seja o bem, enquanto não se concebe pelo pensamento uma ordem total. Essa ordem total é capaz de ultrapassar os parâmetros humanos de bem e de mal⁶⁶, ligados a virtudes e fraquezas. O “bem verdadeiro” do ser humano comum difere do entendido por Espinosa. Sem ignorar as necessidades e as convenções, como o uso da razão também para a resolução prática das necessidades humanas, Espinosa ultrapassa essa noção, entendendo como sumo bem a integração dessa realidade ao aspecto da eternidade.

A natureza superior é um conhecimento: que o homem está essencialmente unido a um todo que o ultrapassa. Esse conhecimento, sendo o da união da mente com a Natureza inteira, é não só intelectual, mas tem algo de afetivo⁶⁷, uma vez que, como já vimos, amamos o que conhecemos⁶⁸. (TEIXEIRA, 2004, p. XIII).

⁶⁵ Chauí (2016, p. 565) expõe que “em Deus é dada necessariamente a ideia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade (*sub specie aeternitatis*)”, uma vez que [...] ele é causa não apenas da existência deste ou daquele corpo, mas também de sua essência, que ‘por isso deve ser concebida necessariamente pela própria essência de Deus, e isso com uma necessidade eterna, conceito que decerto deve ser dado necessariamente em Deus’”.

⁶⁶ “É de notar que ESPINOSA não considera errônea, mas simplesmente incompleta, essa visão do bem e do mal, do perfeito e do imperfeito, do bem verdadeiro e do soberano bem a que o homem pode chegar por um conhecimento que consiste em ver tudo do ponto de vista do interesse humano” (TEIXEIRA, 2004, p. XIII).

⁶⁷ “O amor por Deus’ <*amor erga Deum*>, que é o objeto das proposições 15 a 20 da quinta parte, corresponde precisamente a essa definição: Espinosa insiste no fato de que esse ‘amor’ é mesmo um ‘afeto’ (V 20 esc.: é ‘o mais constante dos afetos’; pode ocupar a maior parte da alma e ‘afetá-la amplamente’); mas se distingue dos afetos porque ‘não pode ser degradado por nenhum dos vícios

A conclusão da necessidade da união da mente com a Natureza inteira, de modo a se chegar ao conhecimento da união do homem a um todo, exige, para Espinosa, que se ultrapasse o que é tão somente racional⁶⁹, considerando-se a afetividade, que é o contato real do ser com as coisas do mundo. Limitar-se às ideias resulta no problema que ele chamou de abstração.

[...] “abstrair” tem um sentido forte, significa separar o pensamento do concreto, pensar *puras* ideias, em vez de pensar ideias do *real*, do dado, o que, como já dissemos, não pode ser feito sem que pensemos o Todo. [...] Estaremos sujeitos a erros, à escravidão das paixões, enquanto nossos pensamentos se demorarem nas

inerentes ao amor ordinário ‘<communis amor>: porque não há afeto que lhe seja contrário. ‘O amor por Deus é uma aspiração da razão e não se distingue do ‘sumo bem’ (V 20 *dem.*). O amor intelectual a Deus, enfim (*amor intellectualis Dei*), desenvolvido em todas as proposições da *Ética*, distingue-se do ‘amor por Deus’, porque se situa no plano da eternidade e não mais no da duração (V 34: ‘nenhum amor, exceto o amor intelectual, é eterno’): segundo um movimento característico do espinosismo, a eternidade do objeto amado repercute no amor dedicado ao objeto (V 32 e *cor.*), até a reciprocidade do amor intelectual que Deus tem por si próprio e daquele que a alma tem por Deus (V. 35 e 36)” (RAMOND, 2019, p. 25).

⁶⁸ Ramond (2019, p. 24) comenta que “Espinosa, filósofo racionalista por excelência, fala sem parar de amor. Isso talvez seja menos paradoxal do que parece. O amor é o principal tema dos *Diálogos do Breve Tratado* (sem dúvida a primeira obra de Espinosa); está no centro das preocupações existenciais do começo do *Tratado da emenda do intelecto*: ‘toda a nossa felicidade e a nossa miséria residem num só ponto: a que tipo de objeto estamos apegados por amor?’ (§3). Espinosa não se pergunta o que ama, mas o que deveria amar. Na *Ética*, a doutrina do amor é desenvolvida segundo a hierarquia do ‘amor ordinário’, do ‘amor por Deus’ e, enfim, do ‘amor intelectual a Deus’, que já não se distingue da beatitude”.

⁶⁹ Seguindo a perspectiva apresentada por Teixeira (2004), o conhecimento racional corresponde ao terceiro modo de percepção apresentado no *Tratado da Reforma da Inteligência* (TRI) ou o segundo gênero do conhecimento apresentado na *Ética*. Nesse viés, apesar de ser fonte de ideias adequadas e, nesse sentido, ser útil ao ser humano, como ocorre na elaboração de cálculos de engenharia que possibilitem a edificação de um prédio, ele, por si só, não possibilita a passagem do intelecto humano ao conhecimento do Todo, que corresponderia ao alcance do quarto modo de percepção do TRI e o terceiro gênero do conhecimento da *Ética*. Deleuze (2002, p. 121) a esse respeito acrescenta que “existe uma grande diferença entre o *Tratado da correção do intelecto* e a *Ética*, enquanto o primeiro apoia-se sobre o conceito geométrico, ainda com todas as suas ambiguidades, o segundo apoia-se na noção comum destacada mais recentemente. Surge também uma grande diferença em relação à repartição dos gêneros de conhecimento: as noções comuns na *Ética* são ideias estritamente adequadas que definem o segundo gênero de conhecimento. Ao contrário, o que corresponde a esse segundo gênero de conhecimento no *Breve tratado* e mesmo no *Tratado da correção do intelecto*, é definido como crença correta, ou como conhecimento claro, mas não adequado, e consiste em inferências ou deduções que ainda passam por abstrações.”. Desta forma, enquanto o segundo gênero de conhecimento se define pelas noções comuns na *Ética*, o primeiro gênero de conhecimento “exprime as condições naturais da nossa existência enquanto não temos ideias adequadas” (DELEUZE, 2002, p. 64) e “pertence ao terceiro gênero fazer-nos conhecer as essências: neste caso, o atributo não é mais captado como noção comum (ou seja, geral) aplicável a todos os modos existentes, mas como forma comum (a saber, unívoca) à substância cuja essência constitui e às essências de modo que ele contém como essências singulares (V, 36, *esc.*)” (DELEUZE, 2002, p. 64).

abstrações que não nos permitem ver o todo; nossa liberdade e nossa salvação e nossa perfeição hão de vir quando, ultrapassando as visões parciais e inadequadas do universo, nos unimos pela inteligência e pelo amor ao próprio Todo – que é Deus. (TEIXEIRA, 2001, p. 37-38).

A abstração é, neste sentido, um problema que precisa ser superado para Espinosa⁷⁰. A solução para o filósofo seria encontrar e partir de ideias verdadeiras. Essas são as ideias que se mostram de forma tão simples que sua realidade se torna inquestionável e, assim sendo, “a ideia verdadeira é a ideia simples ou composta de ideias simples” (ESPINOSA, p. 265-266 *apud* TEIXEIRA, 2001, p. 52)⁷¹. Logo, da ligação de ideias simples se chegaria à ideia verdadeira, de modo “que as nossas afirmações não ultrapassem os limites do conceito” (TEIXEIRA, 2001, p. 51), evitando-se o erro de se conceber as coisas “de um modo por demais abstrato” (TEIXEIRA, 2001, p. 53).

Os nossos erros vêm, pois, exclusivamente de que nos pomos a formar combinações de ideias ou de imagens soltas em nossa mente, separadas daquele conjunto que constitui a ordem e a conexão das ideias que, por ser tal, exprime a realidade; isto é, de que nos pomos a jogar com as abstrações, como se fossem realidades. Se evitando esse processo errôneo, procuramos de cada ideia a sua ligação racional ou lógica, estamos integrando essa ideia na ordem universal das ideias verdadeiras. Em suma, não haverá ideia errada ou falsa quando, por mais mesquinha ou pouco significativa que seja, soubermos ligá-la ao todo que a explica⁷². (TEIXEIRA, 2001, p. 52-53).

⁷⁰ Teixeira (2004, p. XXI) comenta que, para Espinosa, “em suma, a razão pode fechar-se em si mesma e então estaremos fatalmente presos no mundo das abstrações, dos seres de razão. Pode nos levar também além dela mesma, à visão da totalidade, da qual ela depende. O drama do conhecimento se prende à possibilidade dessa alternativa, pois que é nela, em regra, que se decide se alcançaremos ou não a mais alta sabedoria. *Em regra*, dizemos, pois é o próprio ESPINOSA quem nos diz que só por um feliz acaso poderá alguém encontrar a ordem verdadeira das coisas, isto é, aquela em que tudo se deduz da ideia verdadeira do Ser Perfeitíssimo”.

⁷¹ “Em suma, a ideia simples aqui parece ser a da relação inteligível que a mente estabelece entre duas ideias” (TEIXEIRA, 2001, p. 52).

⁷² Deleuze (2017, p. 19) comenta que “Explicar é desenvolver. Envolver é implicar. Os dois termos, entretanto, não são contrários: indicam apenas dois aspectos da expressão. Por um lado, a expressão é uma explicação: desenvolvimento daquilo que se exprime, manifestação do Uno no múltiplo (manifestação da substância nos seus atributos e, depois, dos atributos nos seus modos). Mas, por outro lado, a expressão múltipla envolve o Uno. O Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo aquilo que o manifesta: neste sentido, a expressão é um envolvimento”.

Uma ideia simples conectada a outra ideia simples forma uma ideia verdadeira. Essa é a base do método espinosano e, pelo que se tem mostrado, pressupõe uma ordem⁷³ e uma conexão dessas ideias, de modo a se formar uma ligação racional ou lógica necessária e, assim, estar em relação ao todo capaz de explicá-la. É o que ensina Teixeira (2004, p. XXVIII):

Em suma, o Método consiste em termos uma ideia verdadeira, isto é, em formularmos pela nossa inteligência uma definição⁷⁴ verdadeira, que, por um lado, será o ponto de partida de onde tiraremos consequências verdadeiras e que, por outro lado, terá que ser ligada a outras ideias que sejam a causa racional das ideias que serviram para formulá-la e que, em um movimento regressivo, nos leve até a ideia do Ser Perfeitíssimo. (TEIXEIRA, 2004, p. XXVIII).

Essa definição verdadeira consistiria em estabelecer uma relação de adequação⁷⁵ entre o conceito e seu conteúdo⁷⁶, de modo que se possa preencher

⁷³ Teixeira (2004, p. XXVI) explica que “[a ordem] é outro aspecto essencial do método [...]. A atividade do nosso pensamento consiste não só em criar verdades, mas também em integrá-las em uma certa ordem (*debito ordine*). Uma verdade isolada de outras não constituiria conhecimento, diz ESPINOSA, mesmo que se referisse, por hipótese inverossímil, a alguma coisa isolada na natureza”.

⁷⁴ Conforme será demonstrado adiante, o conceito de “definição” é muito importante para a filosofia de Espinosa. Nesse sentido e a título introdutório, vale expor que, segundo Deleuze (2002, p.67), “a definição é o enunciado da marca distintiva de uma coisa considerada em si mesma (e não em relação a outras coisas). É mister ainda que a distinção enunciada o seja realmente por essência, ou interior à coisa.” Uma definição, para Espinosa e de acordo com Deleuze (2002, p. 67-68), pode ser nominal, que concerne a “abstratos (gênero e diferença específica: o homem é animal racional), por próprios (Deus, ser infinitamente perfeito), ou ainda por uma propriedade (o círculo, lugar dos pontos equidistantes de um mesmo ponto). Elas abstraem, são pois uma determinação ainda extrínseca. As definições reais, ao contrário, são genéticas: enunciam a causa da coisa, ou os elementos genéticos. Um exemplo particularmente significativo é desenvolvido por Espinosa (Ética, III): a definição nominal do desejo ('apetite que tem consciência de si mesmo') torna-se real se a ela juntamos 'a causa dessa consciência' (isto é, as afecções). Esse caráter causal ou genético da definição real é válido não só para as coisas produzidas (como o círculo, movimento de uma linha de que uma extremidade é fixa), mas mesmo para Deus (Deus, ser constituído de uma infinidade de atributos)”. É nesse sentido que Deleuze (2002, p.67) comenta que, “de fato, é justo que Deus seja merecedor de uma definição genética na medida em que é causa de si, no sentido pleno da palavra causa, e os seus atributos sejam verdadeiras causas formais”.

⁷⁵ “[...] Espinosa chega à conclusão de que o que distingue fundamentalmente as ideias verdadeiras, ou adequadas, das falsas é a capacidade de se ligar umas às outras com sucesso num bom raciocínio, autoconfirmativo (§29 [do TRI]), ou numa boa definição (§42 [do TRI]: a esfera), de tal sorte que a ideia falsa ou inadequada se revela sempre infecunda ou isolada. O caráter ‘intrínseco’ que torna possível distinguir as ideias verdadeiras ou adequadas é, portanto, a aptidão particular delas de se ligarem e de se produzirem umas às outras: uma aptidão interior, portanto, à exterioridade (contanto, claro, que essa exterioridade seja a de uma ideia-consequência, e não a de um ideado, objeto ou ideia modelo).” (RAMOND, 2019, p15).

⁷⁶ A esse respeito, Chauí (2016, p. 18) comenta que “uma ideia não é causada por uma coisa e a forma do verdadeiro não decorre da correspondência entre ideia e coisa, mas sim de propriedades intrínsecas à ideia verdadeira que, por ser verdadeira, corresponde à coisa, pois a correspondência entre a ideia e seu ideado é efeito e não causa de verdade”.

toda a lacuna de sentido que ele contém, sem, contudo, transbordar esse conceito. Dessa maneira, o conhecimento contido em uma ideia verdadeira⁷⁷ seria antecedido por outras ideias verdadeiras que se ligariam a ela enquanto causa racional e que necessariamente conduziriam à ideia do Ser Perfeitíssimo. Dessa perspectiva, porém, resulta a crítica da ocorrência de uma regressão ao infinito, ao que, segundo Teixeira (2001), Espinosa observa o seguinte:

A primeira observação de Espinosa a respeito do método é exatamente esta – que não haverá regressão ao infinito, isto é, recurso a um método para justificar o método, e depois outro para justificar o primeiro, e assim infinitamente. O que se dá é que o “entendimento com sua força nativa fabrica instrumentos intelectuais com que aumenta sua força para realizar outras obras intelectuais; destas ele tira novos instrumentos⁷⁸, isto é, o poder de levar avante a sua pesquisa⁷⁹. (TEIXEIRA, 2001, p. 39).

A não ocorrência de uma regressão ao infinito dá-se, inclusive, em um sentido forte, pela definição ou, no plural, definições, os próprios instrumentos intelectuais produzidos pelo intelecto. Essas se diferenciam das abstrações, pois têm um caráter integrativo e de ideia verdadeira. Seu enunciado deve corresponder à sua própria justificação racional, ao passo que as abstrações – ainda que sejam objeto da razão e, por conseguinte, ideias adequadas características do terceiro modo de abstração (TEIXEIRA, 2004) ou percepção (REZENDE, 2015)⁸⁰ [no

⁷⁷ Essa ideia verdadeira, aliás, possibilitaria a formação de outras ideias verdadeiras dela decorrentes e de forma integralizada.

⁷⁸ “ESPINOSA, em um texto que é, sem dúvida, dos mais interessantes de toda a sua obra, compara o que se sucede na busca do conhecimento com o que se passa com a fabricação de objetos. Claro que aqui inicialmente foi necessário usar como ferramenta coisas em seu estado natural. Como para fabricar um martelo é necessário outro e para este um outro e assim sucessivamente, chegaríamos à conclusão, contra toda evidência, de que, por não poder o homem dispor do martelo primordial, nunca se fabricou um martelo. Na realidade, o que se sucedeu foi que os homens começaram com instrumentos naturais, digamos, uma pedra à quisa do martelo, e daí partiram para todo o imenso aperfeiçoamento da técnica.” (TEIXEIRA, 2004, p. XXIII).

⁷⁹ “[§33] Mas, do mesmo modo pelo qual os homens, de início, foram capazes de fazer com instrumentos inatos algumas coisas facilísimas, ainda que laboriosa e imperfeitamente, e uma vez confeccionadas estas, confeccionaram outras mais difíceis com menor labor e mais perfeitamente, e assim, prosseguindo gradativamente de obras simplíssimas a instrumentos e de instrumentos a outras obras e instrumentos, perfizeram com pequeno trabalho tantas e tão difíceis coisas, assim também o intelecto, com sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais, com os quais adquire outras forças para outras obras intelectuais, e com essas obras, outros instrumentos, ou seja, um poder de investigar mais adiante; e assim, gradativamente, avança até que atinja o cume da sabedoria” (ESPINOSA, 2015, p. 43-45).

⁸⁰ “No TIE, as formas básicas do conhecimento humano são apresentadas como quatro “modos de percepção” (*modi percipiendi*), ao passo que na *Ethica* e na KV elas são nomeadas diversamente e

Tratado da Reforma da Inteligência], ou do segundo gênero do conhecimento [na Ética] – não possibilitam a concatenação de ideias verdadeiras que conduzam o intelecto ao Ser Perfeitíssimo.

Não sendo nem as abstrações da razão, nem as ideias de coisas do mundo sensível, que coisas serão essas cuja essência ou definição se busca? Dado o conceito espinosano de abstração, acima lembrado, parece claro que se trata, sem dúvida, das ideias das coisas que integram a ordem universal da Natureza, quer por serem deduzidas da ideia do Ser Perfeitíssimo, quer porque a esta sejamos levados pelo movimento regressivo de nossa mente, na busca da causa próxima de qualquer ideia verdadeira. Essas ideias, que ESPINOSA chama de essências particulares afirmativas⁸¹, são, pois, as definições de coisas reais ou físicas, que devemos buscar. (TEIXEIRA, 2004, p. XXXIX-XL).

A citação acima demonstra como o papel e a importância da definição para Espinosa é notadamente necessário e até imprescindível, inclusive, porque ele mesmo estrutura a sua obra a partir de definições. É o que se denota, por exemplo, das definições de causa de si (*causa sui*), substância (III) e de Deus (VI) apresentadas na Parte Primeira da Ética⁸²:

I. Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.

[...]

III. Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado.

[...]

VI. Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. (ESPINOSA, 2015, p. 44-45).

apresentadas em número de três (com vestígios de uma quadripartição mais antiga)." (REZENDE, 2015, p. 12).

⁸¹ O conceito de "essências particulares afirmativas", já explicado nesta citação, será retomado adiante, em razão de sua importância.

⁸² I. Per causa sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

[...]

III. Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat.

[...]

VI. Per Deum intelligo ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit.

Percebe-se, nessas definições – apresentadas como exemplos nesta pesquisa – da segunda parte do método⁸³, que Espinosa (2015, p. 44-45) define o que é causa de si (*causa sui*) para, em seguida, também definir a substância como o “que é em si e é concebido por si” e, no decorrer do Livro I da *Ética*, definir Deus como “a substância” que, por meio de “infinitos atributos”⁸⁴, “expressa” “uma essência eterna e infinita”. Teixeira (2004, p XLII) considera esse processo como analítico⁸⁵, de modo que essas definições apresentadas como hipóteses se justificam pelo que delas se conclui de verdadeiro:

[...] podemos considerar as definições do livro I da *Ética* [...] como criações da mente humana que se mostrarão válidas pela capacidade de explicar a realidade que tiveram as ideias que delas se deduzem. Trata-se, pois, de um *processo analítico*, segundo o qual, de certo modo, são as consequências que justificam os princípios ou definições iniciais da *Ética*. Portanto, não seria justa uma crítica dos princípios ou definições da *Ética* que os isolasse da obra em sua inteireza. As definições que se encontram no princípio do livro I, de *causa sui*, de substância (II), de Deus (VI) são postas, digamos, a título de hipóteses que se justificarão pelo que delas se possa concluir de verdadeiro. (TEIXEIRA, 2004, p XLII, grifos nossos).

As definições de Espinosa são hipóteses em que ele explica suas próprias ideias. Não se trata aqui do emprego de definições nominais, de próprios e

⁸³ Na introdução da tradução do Tratado da Reforma da Inteligência (TRI), Teixeira (2004, p. XXXVII, grifo nosso) explica que “no n.º 91 começa a exposição daquilo que ESPINOSA chama a segunda parte do Método. Seu objetivo é fornecer ‘regras para perceber, segundo a norma das ideias verdadeiras, coisas ainda não conhecidas’ (*ut res incognitas... percipiantur*), segundo a versão que desta segunda parte dá o n.º 49; ou ‘ter ideias claras e distintas’ (*claras ac distinctas habere ideas*) que derivem do ‘pensamento e não dos movimentos fortuitos do corpo’ (n.º 91). Assim, depois de mostrar que o método consiste em ‘entender o que é uma ideia verdadeira’, a fim de saber como se deve dirigir a mente ‘segundo a norma da ideia verdadeira dada’ (n.ºs 37 e 38) e depois de ter longamente estudado como se distinguem as idéias verdadeiras das idéias fictícias e falsas (n.ºs 50 ss.), ESPINOSA, agora, trata de indagar *como se têm, como se adquirem* idéias verdadeiras, que aumentem o nosso conhecimento até o máximo a que pode chegar a natureza da inteligência humana”.

⁸⁴ Apesar de não constar nesta citação, a definição de atributo é apresentada por Espinosa (2015, p. 44-45) na *Ética* como “IV [...] aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (*id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*). Desta forma, quando Espinosa (2015, p. 44-45) define Deus como “a substância que consiste em infinitos atributos”, ele se utiliza dessas definições apresentadas anteriormente para, em seguida, avançar e assim explicar essa definição de Deus.

⁸⁵ Assim sendo, este processo analítico corresponde à análise e à validação das criações da mente humana pelas ideias que delas são deduzidas.

de propriedades. Conforme demonstrado na nota de rodapé número trinta (30) desta pesquisa, o tipo de definição empregado por Espinosa é o real, isto é, o genético, porque enuncia a sua própria causa ou seus elementos considerados genéticos (DELEUZE, 2002). O próprio Espinosa, também nas Cartas número IX a Simão de Vries e número LX a Jarig Jelles, expõe, com exemplos, considerações sobre o que entende por definição, conforme demonstra Teixeira (2004, p. XXXVIII):

Na carta número IX, a Simão de Vries, se encontram algumas considerações do filósofo sobre a definição. Distingue primeiramente entre a definição “que se aplica a uma coisa da qual somente se busca a essência e uma definição que se põe só para ser examinada”. A primeira dessas definições deve ser verdadeira, no sentido que se encontra no axioma I do livro I da *Ética (idea vera debet cum suo ideato convenire)*. O exemplo que Espinosa dá, contudo, é da descrição de um objeto existente – o templo de Salomão. A segunda espécie de definição, ESPINOSA a exemplifica do seguinte modo: se traço em meu espírito o plano de um templo e depois afirmo que a execução desse plano exige o emprego de tais e tais quantidades de tais e tais materiais, essa conclusão não será má, ainda que nunca o templo venha a existir. Aqui não há coincidência entre o pensamento e um objeto, pois que este não existe a não ser como ideia. Não será, pois, uma afirmação verdadeira no sentido acima indicado; mas nem por isso a conclusão deixará de ser *adequada* (*Ética, I, II, def. IV, carta LX, no início*).

A definição de Espinosa se aplica à compreensão das coisas pela sua essência. Trata-se, dessa forma, da ideia que se mostra verdadeira ao convir com o seu ideado. Assim sendo, não se trata de meras propriedades da coisa, mas de algo que se entende por meio da sua essência íntima, enquanto aquelas propriedades tratam de “generalidades abstratas da razão, no terceiro modo de percepção [ou segundo gênero do conhecimento, conforme se depreende da *Ética*]” (TEIXEIRA, 2004, p. XL). São as ideias compreendidas em sua essência íntima que conduzem ao conhecimento do Ser Perfeitíssimo, especificamente pelo movimento regressivo da mente ao encontro de outras ideias também verdadeiras em suas essências e que sejam, uma a uma, causas próximas uma da outra, as ditas, por Espinosa, “essências particulares afirmativas” (TEIXEIRA, 2004, p. XXXIX-XL).

As essências particulares afirmativas, neste sentido, não derivam da imaginação, “afetada [de forma passiva] pelas coisas singulares corporais existentes na duração” (CHAUÍ, 2016, p. 17), mas resultam da atividade do intelecto “capaz, por si mesmo, de formar ideias e de conhecer a essência das coisas singulares”

(CHAUÍ, 2016, p. 17). Considerando isso, em que pese o intelecto e a imaginação reforçarem a memória⁸⁶, é o intelecto que possibilita o alcance em grau máximo da inteligibilidade (CHAUÍ, 2016).

A essentia particularis affirmativa é um principium – dela se tiram as melhores conclusões – e um fundamentum – por ela conhecemos uma coisa particular. Ora, uma essência particular afirmativa só pode ser alcançada por meio de uma definição perfeita, isto é, que ofereça ou a estrutura íntima da coisa definida, se essa coisa, sendo causa de si, existir pela sua própria necessidade de sua própria natureza, ou mostre a causa eficiente necessária da coisa definida, se essa coisa não for causa de si. (CHAUÍ, 2016, p. 19-20, grifo da autora).

A essência particular afirmativa possibilita o conhecimento íntimo da coisa ou da sua causa eficiente. Ela é o elemento que torna possível o alcance dos dois escopos do método espinosano, segundo Chauí (2016), quais sejam, o conhecimento pelas propriedades intrínsecas à ideia verdadeira do que é só do intelecto e a redução de todas as ideias à formalidade da Natureza, chegando-se à “ordem da união de toda a Natureza, isto é, de todas as ideias e todas as coisas” (CHAUÍ, 2016, p. 18).

Nessa dinâmica, uma coisa cuja ideia se busca pode ser causa de si, entendida pela sua própria essência ou em outro (*in alio*), isto é, “não em si” (CHAUÍ, 2016, p. 18), cujo conhecimento do efeito depende do conhecimento da sua causa próxima, “pois o conhecimento do efeito só se adquire pelo perfeito conhecimento da causa” (CHAUÍ, 2016, p. 18). É dessa ordem a função da essência particular afirmativa, que o próprio Espinosa explica nos parágrafos 92 e 93 do Tratado da Reforma do Intelecto:

Quanto ao primeiro ponto, como já dissemos, é necessário para nosso escopo último que cada coisa seja concebida ou só pela sua essência ou pela sua causa próxima. Se uma coisa existe em si ou, como se diz comumente, é causa de si mesma, ela deverá ser entendida só pela sua essência; se porém ela não existe em si, mas requer uma causa para existir, então deve ser compreendida pela sua causa próxima. Pois, na verdade, o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa. [93]

⁸⁶ “Uma vez que a memória pode ser reforçada pelo intelecto, mas também pela imaginação, pode-se concluir que ela é diversa do intelecto, sendo apenas ‘a sensação das impressões do cérebro, simultaneamente com o pensamento de uma duração determinada da sensação, como mostra a reminiscência’, na qual se pensa numa sensação determinada, ‘mas não sob uma duração contínua’” (CHAUÍ, 2016, p. 17).

Por conseguinte, nunca nos será permitido, enquanto tratamos da investigação das coisas, concluir qualquer coisa a partir de *abstrações* e, cuidadosamente, devemos precaver-nos para não misturar as coisas que existem só na inteligência com o que existe na realidade. Mas a melhor conclusão deverá ser tirada de alguma *essência particular afirmativa* ou de uma verdadeira e legítima *definição*. Pois que só dos axiomas universais não pode a inteligência descer às coisas singulares, uma vez que os axiomas se estendem a infinitas coisas e não determinam a inteligência no sentido de considerar uma certa coisa singular mais que qualquer outra. (ESPINOSA *apud* TEIXEIRA, 2004, p. 55-56, grifos nossos).

O próprio Espinosa explica que o conhecimento de uma coisa ou objeto pode decorrer do conhecimento da sua própria essência, quando ela é causa de si mesma ou de sua causa próxima, quando ela é tão somente um efeito da sua verdadeira causa. É por esse motivo que se acredita que Espinosa, no final do §92 do TEI, disse que, *na verdade*, o conhecimento do efeito implica um conhecimento mais perfeito da sua causa. Esse conhecimento não se confunde com *abstrações*, mas da sua verdadeira *definição*, que consiste na própria *essência particular afirmativa*. É nesse sentido que Teixeira (2004, p. XL) afirma o seguinte:

Essências particulares afirmativas são, pois, a própria essência do Ser Perfeito, a primeira de todas, e as que derivam dessa essência primeira nas suas próprias essências. Isso se confirma plenamente pelas regras para a boa definição, que dizem respeito às *coisas criadas*, que devem definir-se pela sua causa próxima, e aos *seres incriados*, que excluem toda causa exterior à própria essência, bem como a questão de saber se existem. Na verdade, essa discriminação entre as definições de coisas criadas e coisas incriadas introduz de imediato o terceiro passo do método que é a necessidade de ordenar e unificar as ideias, ou melhor, as essências que definem as coisas. (TEIXEIRA, 2004, p. XL).

Espinosa propõe que, partindo da evitação de abstrações, se busque primeiramente a obtenção de ideias simples e, por conseguinte, adequadas e, em segundo lugar, que se chegue às definições e, por meio dessas, às essências particulares afirmativas. Neste raciocínio, o terceiro passo do método de Espinosa consiste, portanto, em, numa ordem necessária, reunir as ideias dando a elas uma *unidade* pelas próprias definições e suas essências correspondentes. É o que Chauí (2016) exemplifica por meio da análise da obra Tratado Teológico-Político de

Espinosa⁸⁷. O exercício filosófico desse pensador é desenvolvido por uma relação de *explicação* e de *implicação* das essências das ideias pelas suas definições. Assim, Deleuze (2002, p. 68) esclarece que, da *definição real*, segue-se à *demonstração* – conforme se depreende da *Ética* –, que, neste caso:

[...] está apta a concluir todas as propriedades da coisa, ao mesmo tempo em que ela se torna uma percepção, isto é, capta um movimento interior à coisa. A demonstração encadeia-se então com a definição, independentemente de um ponto de vista externo. É a coisa que "se explica" no entendimento, e não mais o entendimento que explica a coisa. (DELEUZE, 2002, p. 68).

A coisa explicada no intelecto caracteriza uma ideia adequada, podendo também representar uma noção comum entre duas ou mais pessoas, ou mesmo modos, dessa forma. Entre a sua adequação, considerada modo de percepção do terceiro grau no Tratado da Emenda do Intelecto ou um conhecimento do segundo gênero na *Ética*, pode-se chegar à fronteira existente entre o modo ou o gênero atual e o modo ou o gênero seguinte, que pode se dar pelo conhecimento da ordem das essências, as quais são, propriamente, do plano da eternidade. Esse processo de *transição possível* é explicado por Deleuze (2017, p. 347-348) da seguinte forma:

Desde nossa existência na duração, portanto, “durante” nossa própria existência, podemos atingir o terceiro gênero de conhecimento [ou quarto modo de percepção]. Mas só o conseguiremos numa ordem estrita, que representa a melhor maneira pela qual nosso poder de ser afetado possa ser preenchido: 1º) Ideias inadequadas que nos são dadas, e afecções passivas que se seguem disso, umas aumentando nossa potência de agir, outras diminuindo-a; 2º) Formação das noções comuns⁸⁸ como resultado de um esforço da seleção que incide sobre as próprias afecções passivas; as alegrias ativas do segundo gênero se seguem das noções comuns, um amor ativo se segue da ideia de Deus tal como

⁸⁷ “Todavia, se quisermos ir além da simples ilustração por meio de exemplos à singularidade histórica efetiva de um determinado regime político, observaremos que, além do ensinamento geométrico, Espinosa acrescenta um método propriamente histórico. É dessa maneira que o *Tratado teológico-político* alcança a *essência particular* de um regime político existente na duração, o Estado hebraico. Agora, duas causalidades serão responsáveis pela existência de uma coisa singular: uma causa eficiente interna ou imanente que institui o Estado – a índole (*ingenium*) do povo hebraico ou suas paixões – e causas eficientes externas ou transitivas – as circunstâncias empíricas nas quais a sociedade e o Estado hebraicos se conservam ou passam por mudanças.” (CHAUÍ, 2016, p. 25, grifo nosso).

⁸⁸ Teixeira (2001, p. 11) expõe “as idéias que nos vêm do raciocínio, ou da razão, ligados aos modos finitos. Elas são adequadas, pois que claras e distintas, mas não nos dão a essência das coisas. São as ‘noções comuns’”.

ela se conecta às noções comuns; 3º) Formação das ideias adequadas do terceiro gênero de conhecimento [ou quarto modo de percepção], alegrias ativas e amor ativo que se seguem dessas ideias (beatitude)⁸⁹. (DELEUZE, 2017, p. 347-348).

Deleuze (2017) mostra o trajeto necessário, no entendimento de Espinosa, para que o ser humano supere as paixões que sofre desde o nascimento. Esse percurso se dá pela via do intelecto, próprio do atributo pensamento, que conecta o indivíduo ou modo à substância una. Assim, passa-se das paixões à formação das noções comuns e dessas à constituição de ideias adequadas do terceiro modo de percepção no *Tratado da Emenda do Intelecto* ou do segundo gênero de conhecimento na *Ética*, podendo-se passar ao conhecimento da coisa pela sua própria essência ou pelo conhecimento da sua causa próxima, quando sua existência decorre de uma causa que lhe seja exterior.

Buscou-se, até aqui, apresentar a importância das cartas no século XVII; um pouco da história de Espinosa; elementos essenciais de sua filosofia: a ideia simples e verdadeira; o problema da abstração para o alcance de um conhecimento que supere o uso meramente instrumental da razão; a formação de uma definição, sua importância e constituição pelas essências particulares afirmativas e seu desdobramento ou explicação no intelecto, possibilitando a sua demonstração; o possível acesso ao Ser Superior pela via da ordem das essências características das ideias adequadas do terceiro modo de percepção ou segundo gênero de conhecimento, passando pelas noções comuns e seguidamente formando ideias adequadas do terceiro gênero do conhecimento ou quarto modo de percepção.

De posse desses aspectos e elementos essenciais da filosofia de Espinosa, aos quais, dentre outros, refere-se a correspondências, buscar-se-á analisar a Carta Sobre o Infinito (ou número XII) – datada de 20 de abril de 1663 – estruturalmente, sempre recorrendo a esses e outros aspectos e elementos essenciais da filosofia de Espinosa, seguindo o critério recomendado por Moreau (2004) de se perguntar o que Espinosa está a responder nessa carta, para, em

⁸⁹ O comentador ressalta que, “porém, enquanto existimos na duração, é inútil esperar que tenhamos apenas alegrias ativas do terceiro gênero, ou somente afecções ativas em geral. Teremos sempre paixões e tristezas com nossas alegrias passivas. Nosso conhecimento passará sempre pelas noções comuns. O máximo que podemos nos esforçar será para termos proporcionalmente mais paixões alegres do que tristezas, mais alegrias ativas do segundo gênero do que paixões, e o maior [290] número possível de alegrias do terceiro gênero. Tudo é questão de proporção nos sentimentos que preenchem nosso poder de ser afetado: trata-se de fazer com que as ideias inadequadas e as paixões só ocupem *a menor parte de nós mesmos*.” (DELEUZE, 2017, p. 348, grifo do autor).

seguida, no capítulo quatro desta pesquisa, identificar sua relação com a primeira parte da *Ética* – concluída no ano de 1675⁹⁰.

⁹⁰ Teixeira (2004, p. LXIII) expõe que em “1675: Espinosa conclui a *Ética*, mas desiste de publicá-la, quando fica sabendo que, devido a rumores de que preparava um livro em que demonstrava que Deus não existia, os representantes da igreja calvinista apelaram ao governo para impedir a sua publicação. Mesmo assim, a *Ética* circulou entre seus amigos, em exemplares manuscritos”.

3 A CARTA SOBRE O INFINITO (OU NÚMERO XII)

O capítulo 3 consiste em uma análise estrutural e de conteúdo da Carta Sobre o Infinito (ou número XII). Essa análise é importante para entender os pontos abordados por Espinosa nessa correspondência, a respeito dos quais se buscará o aprofundamento quanto aos seus aspectos teóricos no subcapítulo seguinte (3.2) para, em seguida, verificar-se a distinção dos pontos abordados nessa carta em relação à primeira parte da *Ética*, especialmente as proposições 12 e 13 e o escólio da proposição 15.

3.1 Análise da Carta Sobre o Infinito (ou número XII)

A Carta Sobre o Infinito (ou número XII) é um importante registro da filosofia de Espinosa. Mais que isso, ela é um *pequeno tratado* que expõe, pelas próprias palavras do pensador, elementos importantes que correspondem e, assim, explicam o sentido de disposições contidas em sua obra e que antecipam a sua *Ética*.

O infinito é um tema central nesse sentido. Espinosa propõe uma perspectiva que contemple toda a realidade em sua filosofia, que seja pura afirmação, pura positividade e que, assim sendo, nessa perspectiva *teológica*, tudo considere, sem nada excluir.

Eis que os corpos materiais, o pensamento e tudo o mais que exista, ainda que se desconheça, consiste em uma única Substância⁹¹, e não três, como explicou Descartes⁹². Essa única substância de nada precisa além de si mesma: é sua própria causa (*causa sui*)⁹³. Causando a si mesma por seus atributos e pela

⁹¹ “[...] não existem várias substâncias de mesma natureza, mas uma única substância” (ESPINOSA, 1966, p.157, tradução nossa) – carta XII. No texto traduzido, lê-se: “[...] il n'existe pas plusieurs substances de même nature, mais une substance unique [...]” (ESPINOSA, 1966, p.157).

⁹² No artigo 53 da obra *Princípios da Filosofia*, Descartes explica que “cada substância tem um atributo principal; o da alma é o pensamento, e o do corpo é a extensão”. Mais adiante, no parágrafo seguinte (54), ele expõe “como podemos ter pensamentos distintos em relação à substância que pensa, à que é corporal, e a de Deus.” (DESCARTES, 2006, p. 46).

⁹³ “Deus é dito causa de todas as coisas, *no mesmo sentido (eo sensu)* em que ele é dito causa de si” (DELEUZE, 2017, p. 71).

produção *infinita* de modos daí derivados, ela se *expressa*⁹⁴ e é o próprio Deus de Espinosa.

Esse Deus é percebido pelo humano naquelas que são as propriedades, ou, melhor dizendo, nos atributos que o constituem. Existindo fisicamente, o humano conhece o que é extenso⁹⁵ e, podendo pensar, pode também saber o que é o pensamento. Esse saber é real e adequa-se ao pensamento de Deus quando se conhece a causa real de si mesmo e, quando não se o conhece, ele não deixa de ser uma expressão divina⁹⁶.

Essa expressão é apresentada, no Tratado da Emenda do Intelecto, como *modos de percepção*⁹⁷ e, na *Ética*, enquanto *gêneros de conhecimento*. Quanto mais se conhece a causa das coisas, mais se tem uma noção verdadeira da realidade. O Sol visto a olho nu parece estar próximo. Pensado segundo as leis da física ou da natureza, ele é de fato conhecido para além dos sentidos. Isso não significa que essa realidade dos sentidos não seja verdadeira. Ela é verdadeira e uma *potência imaginativa própria* enquanto uma percepção sensorial. O erro, neste sentido, seria, então, tomar essa percepção como uma verdade absoluta⁹⁸.

⁹⁴ “Em primeiro lugar, a substância se exprime em seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Em segundo lugar, porém, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação. Veremos que o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas.” (DELEUZE, 2017, p. 16).

⁹⁵ “Mas quando os modos passam à existência, eles adquirem partes extensivas. Adquirem uma grandeza e uma duração: cada modo dura enquanto as suas partes permanecem sob a conexão que o caracteriza. Assim sendo, é preciso reconhecer que os modos existentes se *distinguem extrinsecamente* do atributo e se distinguem *extrinsecamente* uns dos outros.” (DELEUZE, 2017, p. 235, grifo nosso).

⁹⁶ “Da potência de pensar, neste sentido, relaciona-se a ideia à expressão. Uma ideia é expressiva quando concebe para si a causa de si própria, o que seria a ideia da ideia. Essa seria a já mencionada ideia adequada, assim considerada por exprimir a sua causa própria. Dessa perspectiva, uma ideia que exprime sua própria causa é naquele que a produz, tal qual é em Deus, sendo, dessa forma uma ideia que exprime a substância divina.” (DELEUZE, 2017, p. 111)

⁹⁷ “No TIE, as formas básicas do conhecimento humano são apresentadas como quatro ‘modos de percepção’ (*modi percipiendi*), ao passo que na *Ethica* e na KV elas são nomeadas diversamente e apresentadas em número de três (com vestígios de uma quadripartição mais antiga).” (REZENDE, 2015, p. 12).

⁹⁸ “É falso que o Sol seja menor do que a Terra, mas é verdade que é dessa maneira que o percebemos, isto é, que o temos em imagem. [...] Em outras palavras, a *imagem* é verdadeira enquanto imagem e é falsa enquanto *ideia*. Donde a expressão espinosana, *ideia inadequada*.” (CHAUÍ, 1994-1999, p. 39, grifo da autora).

Espinosa não quer se limitar a dizer isso. Ele quer demonstrar, distanciando-se da filosofia cartesiana da conservação continuada⁹⁹, desde então, como tudo é, ao mesmo tempo, a única coisa ou Substância infinita e indivisível. Acaso não o quisesse, acaso não buscasse essa perspectiva *unívoca* da realidade¹⁰⁰, ele se ateria ao que chamou de *abstração*. Essa não deixa de ser um conhecimento verdadeiro e necessário para o plano da vida. É, porém, limitado, adstrito ao objeto então imaginado como apartado da realidade, observado, tão somente, sob certa perspectiva.

Essa perspectiva não é a de Espinosa. A perspectiva dele é a do aspecto da eternidade (*sub specie aeternitatis*)¹⁰¹. Por esse motivo lhe é tão cara a noção de Infinito. Por essa razão, a duração dos corpos não é mais que um tempo limitado em que os modos existentes se compõem sob certas conexões¹⁰². Essas composições causais e contingentes *explicam* a vida. Não explicam, porém, ou não são suficientes para explicar a *Eternidade*.

Ocorre que a eternidade é predicada da Substância ou *natureza naturante*¹⁰³. Essa permanece, mesmo nos modos, isto é, na *natureza naturada*,

⁹⁹ Itokazu (2008, p. 137-138) esclarece que “[...] a cena se completa quando os modos são definidos como afecções desta substância, e se deles não podemos afirmar que sua essência envolve a existência necessária, a força da causa na existência não é mais externa, nos termos da carta 12, ‘a força da causa lhes é inerente’. E nisso, se pudéssemos incorrer em algum engano de nos aproximarmos daquela diferença entre ser *a se* e ser *ab alio* dos *Pensamentos Metafísicos* ou dos *Princípios*, percebemos claramente que a mesma diferença não trata mais de uma relação causal de exterioridade e que, portanto, não exigirá a nossa contínua conservação. Daqui até a *Ética*, a definição de eternidade e duração vai perdendo qualquer semelhança àquela dos *Cogitata*, mas desde a carta, vemos Espinosa que nunca mais precisaremos nos deparar com aquela intrincada questão sobre uma duração divisível ou qualquer auxílio externo para simplesmente permanecermos existindo.” (ITOKAZU, 2008, p. 137-138).

¹⁰⁰ “O importante é que se possa conceber vários sentidos formalmente distintos, mas que se reportam ao ser como a um só designado, ontologicamente uno.” (DELEUZE, 2018, p. 44).

¹⁰¹ “Mas cumpre notar que, malgrado já estejamos certos de que a Mente é eterna enquanto concebe as coisas sob o aspecto da eternidade, contudo, para que aquilo que queremos mostrar seja mais facilmente explicado e melhor entendido, consideraremos como se ela tivesse começado agora a ser e a entender as coisas sob o aspecto da eternidade [...]” (ESPINOSA, 2015, p. 563).

¹⁰² “Esse modo ‘vem a existir’, passa à existência, quando uma infinidade de partes extensivas entra sob tal conexão; ele continua a existir enquanto essa conexão for efetuada. Portanto, é sob conexões graduadas que as partes extensivas se agrupam em conjuntos variados, correspondendo a diferentes graus de potência.” (DELEUZE, 2017, p. 230).

¹⁰³ “As coisas singulares não são causa de si; são causadas por Deus; não pertencem à Natureza naturante (Deus e os seus atributos), mas à Natureza naturada (I, 29, escólio)” (MOREAU, 1982, p. 38).

imanente, independente da composição ou da decomposição que estabeleça. Ao final, portanto, tudo é composição¹⁰⁴.

Espinosa vai explicar ao amigo Louis Meyer¹⁰⁵, na carta número XII, o que o infinito é, inclusive e especialmente, no interior da sua filosofia¹⁰⁶. Assim, o pensador *disserta* apresentando as razões ou os argumentos pelos quais foram *definidas*, em *ordem geométrica*, as proposições da Ética. Numa dada perspectiva, ele demonstra, nessa obra, a relação que consiste no seu próprio pensar. Assim, cada conceito mostra a sua realidade e, nesse encaixe de definições, formadas a partir de ideias simples, constitui-se a filosofia apresentada.

Escrita muito antes da Ética (1675), a carta número XII (1663) aborda o tema do infinito. Apresenta as razões que *explicam as realidades* ali contidas. Sua importância é *fundamental* para a Filosofia e, considerando isso, importa que se busque entender essas razões e essa *importância referencial* no interior da filosofia de Espinosa. Eis o que se propõe, sistemática e estruturalmente e quanto ao seu conteúdo, neste subcapítulo, a partir do que já foi e vem sendo estudado.

Espinosa escreve a Louis Meyer apresentando votos de consideração, falando das cartas recebidas, ressaltando, especialmente, responder *por que a reflexão o levou a pensar sobre o infinito*¹⁰⁷. Nota-se, por meio dessa afirmação e por

¹⁰⁴ “Vemos que, de certa maneira, tudo é composição na ordem das conexões. Tudo é composição na Natureza” (DELEUZE, 2017, p. 262).

¹⁰⁵ O nome “Louis Meyer” é escrito em Latim como “Ludovico Meyer” e aparece grafado nas obras pesquisadas também como “Loedwijk Meijer” (CHAUÍ, 1983) e, não raro, L. Meyer ou simplesmente Meyer (DELEUZE, 2017). A opção adotada nesta pesquisa se deu por influência dos principais autores pesquisados que abordam o tema do infinito, especialmente Gueroult (1966), Moreau (1966) e Deleuze (2017).

¹⁰⁶ “A oposição correlativa da eternidade e do tempo, a eternidade sendo a existência necessária, o tempo, a forma de existência do que depende de um outro para existir; também o tempo, independente de sua duração, não pode absolutamente ser comparado à eternidade; ele não a pode exprimir; em uma carta de 1663, a L. Meyer, Spinoza escreveu sobre a duração em oposição à eternidade, cuja existência eterna é ‘infinita fruição do ser’ (infinita essendi fruitio).” (MILLET, 1998, p. 23).

“L’opposition corrélatrice de l’éternité et du temps, l’éternité étant l’existence nécessaire, le temps la forme d’existence de ce qui dépend d’un autre être pour exister; aussi le temps, quelle soit sa durée, ne peut absolument pas être comparé à l’éternité; il ne permet pas l’exprimer; dans une lettre de 1663 à L. Meyer, Spinoza écrit en opposant la durée à l’éternité, que l’existence éternelle est <<infinitie jouissance de l’être>> (infinita essendi fruitio).” (MILLET, 1998, p. 23).

¹⁰⁷ “Eu recebi do senhor duas cartas, uma em janeiro, que me foi entregue pelo nosso amigo NN., a outra de 26 de março, enviada à Leyde por um amigo desconhecido. Uma e a outra me deram grande prazer, antes de tudo, porque eu soube por elas que os seus afazeres iam totalmente conforme os vossos desejos e que vós pensáveis frequentemente em mim. Também reconheço, além disso, a benevolência para comigo e a consideração pela qual vós me tendes. Peço-vos que acredite que vos

tudo que foi até aqui estudado, que, mais que um problema filosófico no século XVII, o Infinito é, para Espinosa, um tema muito importante para a sua filosofia. Vê-se que, pelo sentido da sua afirmação, o filósofo *foi conduzido pela reflexão a pensar o infinito*¹⁰⁸. Essa fala aparece, portanto, no sentido de se pensar o infinito como uma consequência lógica decorrente dos aspectos que o antecederam e não o contrário. O infinito não resulta do acaso em Espinosa, mas é consequência necessária do seu pensamento.

Espinosa, então, procura esclarecer o problema do infinito. Para resolvê-lo, seria necessário realizar três distinções¹⁰⁹, as quais ele se põe a explicar: a

sou inteiramente devotado e que, se a ocasião para tanto se apresentar, esforçar-me-ei de vos mostrar tanto quanto minhas frágeis forças o permitirem. Para começar, me esforçarei para responder às questões levantadas nas vossas cartas. Vós me perguntais por que a reflexão me conduziu a pensar sobre o infinito; eu vo-lo comunicarei de muito bom grado.” (ESPINOSA 1966, p.156-157, tradução nossa).

Na versão traduzida, lê-se: "J'ai reçu de vous deux lettres, l'une, du 11 janvier, qui m'a été remise par notre ami NN., l'autre, du 26 mars, envoyée à Leyde par un ami inconnu. L'une et l'autre m'ont fait grand plaisir, tout d'abord parce que j'ai connu par elles que vos affaires allaient tout à fait selon vos désirs et que vous pensiez souvent à moi. Je vous sais beaucoup de gré, en outre, de votre bienveillance envers moi et des marques de considération que vous me donnez. Je vous prie de croire que je vous suis également tout dévoué et que, si l'occasion s'en présente, je m'efforcerai de le montrer autant que mes faibles forces le permettront. Pour commencer je m'efforcerai de répondre aux questions posées dans vos lettres. Vous me demandez ce que la réflexion m'a conduit à penser de l'Infini; je vous le communiquerai très volontiers." (ESPINOSA, 1966, p.156-157).

¹⁰⁸ A questão do infinito é central no século XVII. Deleuze (2020, p. 13), a propósito, ensina a esse respeito: “Vejam, as forças componentes no homem – por exemplo a vontade, o entendimento – vão entrar em relação com forças do fora de um certo tipo; é aqui que precisamos do concreto. Qual tipo de forças do fora? Uma força que não pertence ao homem, que não está nele, e este é o mistério do século XVII: como há no homem algo que não lhe pertence? O que é? Eu diria que é a força de elevação ao infinito. De onde decorre que nosso pensamento tem o poder de elevar alguma coisa ao infinito? É o problema do século XVII, se podemos resumir uma época num problema”.

¹⁰⁹ "O problema do infinito sempre pareceu a todos muito difícil e mesmo inextricável, porque não distinguimos entre o que é infinito por uma consequência de sua natureza, ou pela virtude da sua definição, e o que não tem de modo algum limite não pela virtude da sua essência, mas por aquela de sua causa. E também por essa razão que não distinguimos entre o que é dito infinito, porque sem limites, e uma grandeza cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número, embora conheçamos o valor maior e menor. E, enfim, porque não distinguimos entre o que podemos somente conceber pelo intelecto, mas não imaginar, e o que podemos também representar pela imaginação." ((ESPINOSA, 1966, p.157).

Na versão traduzida, lê-se: "Le problème de l'Infini a toujours paru à tous très difficile et même inextricable, parce qu'on n'a pas distingué ce qui est infini par une conséquence de sa nature ou par la vertu de sa définition et ce qui n'a point de limite non par la vertu de son essence mais par celle de sa cause. Et aussi pour cette raison qu'on n'a pas distingué entre ce qui est dit infini parce que sans limites, et une grandeur dont nous ne pouvons déterminer ou représenter les parties par aucun nombre, bien que nous en connaissions la valeur la plus grande et la plus petite. Et enfin parce qu'on n'a pas distingué entre ce que nous pouvons seulement concevoir par l'entendement, mais non imaginer, et ce que nous pouvons aussi nous représenter par l'imagination." (ESPINOSA, 1966, p.157).

primeira seria entender o que seria o infinito em consequência de sua natureza ou definição e o que seria infinito em virtude da sua causa, e não de sua essência, não possuindo, dessa forma, limite algum; a segunda seria o infinito dito sem limites e aquele que não se pode representar por um número, embora se tenha um valor menor e um valor maior; por fim, a distinção entre o infinito concebido pelo intelecto, inimaginável, e aquele que se daria pela imaginação. A compreensão dessas distinções possibilitaria, segundo Espinosa, entender o infinito sem partes ou indivisível, compreendido abstratamente, ou mesmo o infinito maior que um outro ou não¹¹⁰, o que ele se propõe a explicar.

A primeira distinção aponta os aspectos da Substância e do modo finito¹¹¹. A Substância afirmada nesta distinção é entendida como a única substância¹¹². Ela se expressa por infinitos atributos que constituem a sua essência e modos que também se expressam através desses atributos¹¹³, sendo ilimitada, portanto, tanto nesses atributos ou gêneros que a constituem, quanto nela mesma, enquanto absolutamente infinita¹¹⁴. É infinita¹¹⁵ porque tudo compreende, mesmo

¹¹⁰"Se havemos de ter algo de todas essas distinções, não teríamos sido capazes sob o peso de tantas dificuldades. Teríamos claramente conhecido qual infinito não pode ser dividido em partes ou é sem partes e qual, ao contrário, é divisível, e isso sem que nele haja contradição. Teríamos conhecido, além disso, qual infinito pode ser sem dificuldade concebido como maior que um outro infinito, qual ao contrário não pode ser, e é o que eu vou mostrar claramente a seguir." (ESPINOSA, 1966, p.157, tradução nossa).

Na versão traduzida, lê-se: "Si l'on avait tenu compte de toutes ces distinctions on n'aurait pas été acablé sous le poids de tant de difficultés. On aurait clairement connu quel Infini ne peut être divisé em parties ou est sans parties, quel au contraire est divisible, et cela sans qu'il y ait contradiction. On aurait connu, en outre, quel Infini peut être sans difficulté conçu comme plus grand qu'un autre Infini, quel au contraire ne peut l'être, et c'est ce que je vais montrer clairement ci-après." (ESPINOSA, 1966, p.157).

¹¹¹ Os modos podem ser entendidos como finitos, conhecidamente os corpos extensos, provenientes do atributo extensão e os modos infinitos, especificamente o movimento e o repouso. Os modos aos quais Espinosa (1663) se refere na carta XII são os modos finitos.

¹¹² "[...] não existem várias substâncias de mesma natureza, mas uma única substância; [...]" (ESPINOSA, 1966, p.157, tradução nossa).

¹¹³ "Ora Espinosa diz: cada atributo exprime *uma certa essência* eterna e infinita, uma essência correspondente ao gênero do atributo. Ou então: cada atributo exprime *a essência* da substância, seu ser ou sua realidade. Ou ainda: cada atributo exprime a infinidade e a necessidade da *existência* substancial, isto é, a eternidade. E, sem dúvida, Espinosa mostra bem como se passa de uma fórmula a outra. Cada atributo exprime uma essência, mas enquanto exprime em seu gênero a essência da substância; e como a essência da substância envolve necessariamente a existência, cabe a cada atributo exprimir, com a essência de Deus, sua existência eterna." (DELEUZE, 2017, p. 15-16, grifos nossos).

¹¹⁴ "A carta XII para Meyer distingue três infinitos: 1.º O que é ilimitado por natureza (quer infinito num gênero, como cada atributo, quer absolutamente infinito, como a substância)." (DELEUZE, 2002, p. 87).

nas coisas ditas finitas que, por essa razão, não deixam de conter a essência da qual decorre a existência necessária, simples e indivisível¹¹⁶ da Substância¹¹⁷. Essa existência é a existência de todas as coisas, de tudo o que existe. Intrinsecamente a ela, de forma imanente, tem-se essa mesma essência ou essa mesma Substância¹¹⁸. O que se percebe, então, nos corpos e nos pensamentos existentes são modos que, pelo movimento e pelo repouso, independentemente de sua adequação, no caso dos modos pensamentos¹¹⁹, derivam da mesma causa, a causa de si (*causa sui*), que consiste em todas as coisas. O modo, por outro lado, difere da Substância quanto à sua causa. Ele é uma afecção resultante dela¹²⁰. Assim, não é causa de si mesmo, mas sim causado por essa substância infinita. Enquanto infinita, ela não cessa essa causação de si e dos modos que, enquanto possuem suas essências contidas nos seus atributos, são considerados infinitos imediatos¹²¹. Apesar disso, segundo a interpretação Deleuziana, quando passam a existir, essa passagem explica a percepção da existência do contingente fora dos atributos que os contêm¹²², isto é, a existência no plano da duração. Os modos finitos, enquanto perseveram no seu próprio ser (*conatus*), são dotados de uma *essência ou potência*

¹¹⁵ "[...] uma substância não pode ser concebida de outro modo senão como infinita." (ESPINOSA, 1966, p.157-158, tradução nossa).

¹¹⁶ "Este infinito faz parte das propriedades de um Ser que envolve a existência necessária, com a eternidade, a simplicidade, a indivisibilidade: 'Se, de fato, a natureza desse ser fosse limitada e concebida como tal, fora desses limites, ela seria conhecida como inexistente. '" (DELEUZE, 2002, p. 87).

¹¹⁷ "A existência pertence à sua essência, isto é, que se segue que ela existe a partir de sua essência unicamente e definição [...]" (ESPINOSA, 1966, p.157, tradução nossa).

¹¹⁸ "A substância se exprime, os atributos são expressões, a essência é exprimida." (DELEUZE, 2017, p. 29).

¹¹⁹ "A ideia de Deus se exprime em todas as nossas ideias como fonte e causa destas, de maneira que o conjunto das ideias reproduz [11] exatamente a ordem da natureza inteira". (DELEUZE, 2017, p. 17).

¹²⁰ "Chamo Modos, por outro lado, as afecções de uma substância, e uma vez que sua definição não é aquela de uma substância, não pode envolver a existência." (ESPINOSA, 1966, p.158).

¹²¹ Deleuze (2002, p. 87) comenta sobre os modos infinitos imediatos: "o [infinito] que é ilimitado por sua causa: trata-se dos modos infinitos imediatos nos quais os atributos se exprimem absolutamente. E, indubitavelmente, esses modos são indivisíveis; não obstante, têm uma infinidade atual de partes, todas convenientes e indissociáveis umas das outras: é o caso das essências de modos contidas nos atributos (cada essência é uma parte intensiva ou grau).

¹²² "As essências de modo estão contidas no atributo: enquanto um modo não existir, distinção alguma extrínseca será possível entre sua essência e o atributo, nem entre sua essência e as outras essências; logo, ideia alguma poderá representar ou apreender as essências de modos como partes extrínsecas do atributo, nem como partes exteriores umas às outras." (DELEUZE, 2017, p. 215).

própria. Essa essência é distinta da essência da Substância, ao mesmo tempo que continua sendo parte dessa¹²³, e não é capaz de ser causa eficiente da existência do modo¹²⁴. Ela também ocorre por derivação e em razão de circunstâncias causais extrínsecas, podendo ser considerada abstratamente e, assim, ser percebida como limitada e exterior em relação às demais essências modais¹²⁵. Assim, o modo não é causa de si mesmo. Da sua essência não decorre a sua existência, mas da sua existência decorre a sua essência¹²⁶, que se trata de parte da essência da substância e que é a sua própria potência¹²⁷. Daí que a infinitude do modo não resulta ou se dá em virtude da sua essência enquanto potência. Ela se dá ou decorre da sua causa, isto é, da Substância¹²⁸.

¹²³ “Em Espinosa, a participação será sempre pensada como uma participação das potências. Mas a participação das potências nunca suprime a distinção das essências. Espinosa jamais confunde uma essência de modo e uma essência de substância: minha potência continua sendo minha própria essência, a potência de Deus continua sendo sua própria essência, ao mesmo tempo em que minha potência é uma parte da potência de Deus.” (DELEUZE, 2017, p. 99-100).

¹²⁴ “Espinosa não quer dizer que um ser que não existe por si não tem potência; ele quer dizer que ele só tem potência própria, mas enquanto parte de um todo, quer dizer, parte da potência de um ser que, este sim, existe por si. (Toda a prova *a posteriori* repousa sobre esse raciocínio, que vai do condicionado ao incondicionado).” (DELEUZE, 2017, p. 99).

¹²⁵ “Daí por que se considerarmos abstratamente uma dessas essências, separada das outras e da substância que as produz, percebemo-la como limitada e exterior às outras.” (DELEUZE, 2002, p. 87).

¹²⁶ “Ainda mais, como a essência não determina a existência e a duração do modo, captamos a duração como podendo ser mais ou menos longa, a existência como composta com mais ou menos partes, e apreendemo-las abstratamente como quantidades indivisíveis.” (DELEUZE, 2002, p. 87).

¹²⁷ Uma essência de modo é potência; a ela corresponde no modo, um certo poder de ser afetado. Mas, por ser o modo uma parte da natureza, seu poder é sempre preenchido, seja por afecções produzidas pelas coisas exteriores (afecções ditas passivas), seja por afecções que se explicam por sua própria essência (afecções ditas ativas). Assim, a distinção da potência e do ato, no nível do modo, desaparece em benefício de uma correlação entre [...] duas potências igualmente atuais, potência de agir e potência de padecer, que variam em razão inversa, mas cuja soma é constante, e constantemente efetuada. Eis porque Espinosa pode apresentar a potência do modo, ora como um invariante idêntico à essência, pois que o poder de ser afetado permanece constante, ora como sujeita a variações, pois a potência de agir (ou força de existir) “aumenta” ou “diminui”, segundo a proporção das afecções ativas que contribuem para preencher esse poder a cada instante. De toda maneira, o fato é que o modo só tem uma potência atual: a cada instante, ele é tudo o que ele pode ser, sua potência e sua essência. (DELEUZE, 2017, p. 102)

¹²⁸ “Cada qualidade substancial tem uma quantidade modal-intensiva, ela mesma infinita, que se divide atualmente em uma infinidade de modos intrínsecos. Esses modos intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, são as partes intensivas do próprio atributo. E com isso, eles são as partes da potência de Deus, sob o atributo que os contém. Já foi nesse sentido que vimos que os modos de um atributo divino participavam necessariamente da potência de Deus: sua própria essência é uma parte da potência de Deus, [182] isto é, um grau de potência ou parte intensiva. Ainda nesse ponto, a redução das criaturas ao estado de modos aparece como a condição sob a qual sua essência é potência, isto é, parte irredutível da potência de Deus. Assim, em sua essência os modos são expressivos: eles exprimem a essência de Deus, cada um segundo o grau de potência que constitui sua essência.” (DELEUZE, 2017, p. 219).

No segundo caso, o filósofo fala da necessidade de se distinguir o infinito em razão da sua ausência de limites; em outras palavras, enquanto aquilo cujos limites ou limitação não possam ser percebidos. Essa noção é mais habitualmente pensada em relação ao infinito. Ela é própria do senso comum: quando se diz que algo é infinito¹²⁹, não necessariamente se quer dizer que esse algo nunca termine, mas que seus limites não sejam conhecidos. Esse infinito entendido como sem limites é o infinito imaginado¹³⁰ por ser *indefinido* ou então de grandeza abstrata.¹³¹ Diferentemente dessa noção, a que lhe corresponde nesse caso, de algo que não se possa representar por um número, ainda que se perceba um valor maior ou menor, é o da coisa que, possuindo limites, comporta intrinsecamente uma infinidade de variações¹³². Assim, enquanto se tem a noção de um infinito sem limites, de outro, o que se tem é a do que, possuindo limites, não se pode mensurar ou compreender o que há entre um intervalo ou limite maior e um menor. Espinosa aqui busca

¹²⁹ Espinosa, aliás, ressalta no § 89 do Tratado da Emenda do Intelecto o problema semântico relativo à palavra infinito, que parte do prefixo *in*, que representa negação, resultando, por meio da imaginação, na negação daquilo que é finito. A esse respeito Rezende (2004, p. 79) comenta que “[...] a imaginação trabalha com um discurso onde o positivo é indicado negativa e indiretamente, fazendo com que o conhecimento do que em si é anterior e incondicionado surja como derivado do que é posterior e condicionado. Ela procede por dupla negação, contraditoriamente derivando, por exemplo, o infinito por negação do finito (o qual já era, porém, a negação de algo e, como tal, algo ‘segundo’). Esse ‘infinito por negação’ – um mal infinito – se faz, assim, congenitamente limitado ou ‘findado’ pelo finito, frente ao qual permanece essencialmente – isto é, por definição – separado e desarticulado”.

¹³⁰ “É a imaginação que inverte a ordem causal, pois converte em causa os efeitos que ela percebe. Dito de outra maneira, a confusão se dá porque a imaginação, diante de uma duração que pode ser prolongada indefinidamente e ignorando suas causas, deriva o infinito dessa ausência de limite que ela está percebendo; e, assim, confunde o infinito com aquilo cujo termo não é alcançado. O vulgo, então, devido ao fato de que pode prolongar indefinidamente a existência do modo, julga que esse prolongamento indefinido é o que define o infinito, e julga, assim, que esse prolongamento é a causa de se conceber a duração como ilimitada. Encontra-se, então, o “infinito porque não tem limite”, ou o infinito que decorre da ausência de limites, o infinito que deriva da negação do fim, o infinito do vulgo.” (FERREIRA, 2021, p. 370).

¹³¹ “Esse infinito percebido, de forma exterior, à sua verdadeira razão é o infinito tal qual o percebe a imaginação. A imaginação, na verdade, considera como infinito o que nunca alcança os limites. É o indefinido propriamente dito, que resulta somente da incapacidade de se descobrir um limite. Também o conceito convém ao infinito de grandeza abstrata, que é pela imaginação um dado cujo limite não é jamais alcançado, mas não se vê alguma razão para se afirmar que um tal limite seja impossível.” (GUEROULT, 1966, p. 390).

“Cet infini, aperçu de l'extérieur hors de sa véritable raison, est l'infini tel que le perçoit l'imagination. L'imagination, en effet, considère comme infini ce dont elle ne parvient jamais en fait à apercevoir les limites. C'est là l'indéfini proprement dit, qui résulte seulement de notre incapacité subjective de découvrir une limite. Aussi ce concept convient-il à l'infini de la grandeur abstraite, qui est pour l'imagination un donné dont la limite n'est jamais atteinte, mais dont on ne voit aucune raison d'affirmer qu'une telle limite soit impossible.” (GUEROULT, 1966, p. 390).

¹³² “Com efeito, cada essência de modo como grau de potência comporta um máximo e um mínimo; e, enquanto o modo existe, uma infinidade de partes extensivas (*corpora simplicissima*) pertence-lhe na relação que corresponde à sua essência.” (DELEUZE, 2002, p. 88)

demonstrar a infinitude no interior do modo existente¹³³ ou, em outras palavras, como algo que pode ser infinito ainda que limitado¹³⁴ e que, conjuntamente a outros modos, constitui o modo infinito mediato¹³⁵. Acontece que, naquela noção, a do infinito imaginado, decorrentemente da concepção abstrata da essência de um modo¹³⁶, ainda que desconhecido ou inalcançável pelo intelecto, o número existe, enquanto nesta, ainda que sob certas circunstâncias limítrofes, seu interior é absolutamente indefinido, quando pensado abstratamente¹³⁷, conforme o próprio Espinosa buscará demonstrar¹³⁸.

A última distinção necessária para se solucionar o problema do infinito, segundo Espinosa, seria compreender o que se pode conhecer somente pelo intelecto e não pela imaginação e o que se pode conhecer pelo intelecto e pela imaginação. Essa dupla de casos é *elementar* para a filosofia de Espinosa. Enquanto proponente de um racionalismo absoluto, a via do intelecto em oposição ou não à imaginação é marcadamente importante para ele. Pelo intelecto, inclusive,

¹³³ “Em outros termos, em Espinosa, *não há modo existente que não seja atualmente composto ao infinito*, qualquer que seja sua essência ou seu grau de potência.” (DELEUZE, 2017, p. 229, grifo nosso).

¹³⁴ “O esclarecimento acerca desse assunto é crucial, porque mostra como algo pode ser dito infinito apesar de limitado; e, conseqüentemente, evidencia novamente que o infinito não decorre da ausência de limites.” (FERREIRA, 2021, p. 371).

¹³⁵ “Este infinito variável é o dos modos existentes, e o conjunto infinito de todos esses conjuntos juntamente com todas as relações características, constitui o modo infinito mediato.” (DELEUZE, 2002, p. 88).

¹³⁶ “Mas quando concebemos abstratamente a essência de modo, concebemos também a existência abstratamente, medindo-a, cotejando-a e fazendo-a depender de um número de partes arbitrariamente determinado.” (DELEUZE, 2002, p. 88).

¹³⁷ Seguindo ao raciocínio da nota anterior, Deleuze (2002, p. 88) afirma que “não existe pois indefinido, salvo abstratamente.” Todo infinito está em ato ou é atual.

¹³⁸ “Mas, na verdade, esta negação do infinito em favor do número é apenas um erro da imaginação. E este erro é evidenciado por espaços que, embora estejam entre os limites de um máximo e um mínimo, e podem ser tão pequenos quanto se queira, são no entanto cada um Infinito, sem o serem pela imensidão do seu tamanho, nem, conseqüentemente, pela multidão excessiva das suas partes. Com isto é atestado que nenhum Infinito pode ser explicado pela multiplicidade das suas partes; que se algum Infinito escapa ao número, não é porque tem demasiadas partes, mas porque, por natureza, é inexprimível por ele.” (GUEROULT, 1966, p. 391).

“Mais, en vérité, cette négation de l'infini au profit du nombre n'est qu'une erreur issue de l'imagination. Et cette erreur est mise en évidence par des espaces, qui, quoique compris entre les bornes d'un maximum et d'un minimum et pouvant être aussi petits qu'on veut, sont pourtant chacun un Infini, sans l'être par l'immensité de leur grandeur, ni, en conséquence, par la trop grande multitude de leurs parties. Par là il est attesté qu'aucun Infini ne s'explique par la multitude de ses parties ; que si tout Infini échappe au nombre, ce n'est pas pour ce qu'il comporte trop de parties, mais pour ce que, par nature, il est inexprimable par lui.” (GUEROULT, 1966, p. 391).

Espinosa propôs uma espécie de *medicina mentis*¹³⁹ no Tratado da Emenda do Intelecto (TEI), podendo-se conhecer as coisas realmente. O intelecto, desta forma, é o caminho ou a via que, em consonância com a realidade, poderia levar à verdadeira sabedoria. É por meio dele que se pode acessar uma *ideia verdadeira*, cujo objeto ao qual diga respeito tenha estrita conveniência com a sua explicação. Assim sendo, essa ideia poderia ser dita *adequada*¹⁴⁰, poderia existir na mente humana tal qual se encontra no intelecto ou *logos* divino, conectando aquele modo de pensar intelectual ao que é realmente existente. Também por meio dela, a ideia adequada se poderia constituir *noções comuns*¹⁴¹, noções reais compartilhadas entre os seres cognoscentes e entre esses e Deus, ao ponto de, intuitivamente, pelo amor ao que se conhece, alcançar um estado de *beatitude*, de amor pela vida e pelas coisas que a compõem, numa perspectiva infinita, tal como elas são.

O intelecto na carta XII é a forma pela qual se pode conhecer realmente as coisas que necessariamente operam, segundo a filosofia de Espinosa. Assim, enquanto Aristóteles busca compreender e explicar o mundo por categorias¹⁴² e Descartes afirma a existência de substâncias, especialmente a divina¹⁴³, a extensa e a pensante¹⁴⁴, Espinosa parte da compreensão de uma *única Substância* que se expressa por meio de infinitos atributos que a constituem e, conhecidamente, pelos atributos pensamento e extensão, *paralelamente*¹⁴⁵, e pelos modos daí decorrentes.

¹³⁹ "A expressão *emendatio intellectus*, mencionada na Carta 6, poderia ser assumida como equivalente da expressão *medicina mentis*, a qual, por sua vez, não apenas corresponderia [...] à terapêutica epistemológica praticada [...], como também seria claramente evocada pelo subtítulo desta obra, no qual a KV pretende, entre outras coisas, curar os homens cujo intelecto está doente". (REZENDE, 2015, p. II).

¹⁴⁰ "O conceito de ideia adequada, isto é, da ideia intrinsecamente verdadeira porque oferece a causa total ou completa de seu ideado e depende exclusivamente da potência pensante da mente humana autodeterminada – uma parte (do intelecto infinito) que é, por sua própria essência, um todo, ou seja, uma potência que não carece senão de si mesma para pensar [...]" (CHAUÍ, 2016, p. 50).

¹⁴¹ "o conceito de noção comum, isto é, das propriedades que se encontram igualmente na parte e no seu todo e são comuns a todas as partes de um mesmo todo [...]" (CHAUÍ, 2016, p. 50).

¹⁴² "Essa correspondência entre a realidade e o discurso através das determinações categoriais, é também a base da teoria da Aristóteles." (ABBAGNANO, 2007, p. 121).

¹⁴³ Artigo n.º 51 da obra *Princípios da Filosofia*, de René Descartes.

¹⁴⁴ Artigo n.º 53 da obra *Princípios da Filosofia*, de René Descartes.

¹⁴⁵ "Pelo seu estrito paralelismo, Espinosa recusa toda analogia, toda eminência, toda forma de superioridade de uma série sobre a outra, toda ação ideal que suporia uma preeminência: não há superioridade da alma sobre o corpo, assim como também não há superioridade do atributo pensamento sobre o atributo extensão." (DELEUZE, 2017, p. 118). É importante ressaltar nesta nota

Então o que se percebe, segundo Espinosa, não se trata de uma distinção real, mas tão somente numérica. Os modos assim demonstrados derivam da mesma substância que os concebe, compartilhando da mesma essência, ainda que, no plano da duração e pela perseverança em seu próprio ser, também expressem individualmente uma essência ou potência própria. Imana nesses modos, em essência, a única substância que, sendo infinita, única e indivisível, assim também os qualifica. Isso significa dizer que, ainda que caracterizados pela duração no plano da existência, os modos *realmente* compartilham da infinitude, o que só pode ser *compreendido* pela via do intelecto. Ainda, assim entendidos, os modos também diferem quanto à forma como são percebidos sensorialmente. A indivisibilidade é marcadamente importante neste ponto. Como poderiam sê-los se se mostram separados aos olhos de quem os percebe? Essa explicação é puramente racional. Apesar de serem percebidos individualmente, decorrem necessariamente da uma única substância indivisível. Essa indivisibilidade é permanente ao ponto de se poder considerar uma unidade entre a Substância, seus atributos e modos.¹⁴⁶ Os modos então mostrados aos sentidos não são corpos individuados realmente, mas quantitativamente percebidos, consistindo assim em afecções dessa Substância. Isso porque, *explicados*¹⁴⁷ na existência pela duração, esses modos são contingentes e suscetíveis de serem afetados uns pelos outros, sendo *causa próxima* uns dos outros e sendo mutuamente modificados nesse plano, aumentando ou diminuindo a própria potência pelas afecções que sofrem, contudo, sem perder sua natureza substancial.

A imaginação, por outro lado, *credita* aos modos uma distinção real. Assume essa *natureza naturada*¹⁴⁸ como sendo verdadeira e, assim, interage com

que o termo “paralelismo” não foi usado por Espinosa, mas por Leibniz e que, no entanto, esse conceito ajuda a pensar a filosofia de Espinosa.

¹⁴⁶ “Se a potência ou essência de Deus pode ser ‘explicada’ por uma essência finita, é porque os atributos são formas comuns a Deus, do qual constituem a essência, e às coisas finitas, das quais contém as essências. A potência de Deus se divide ou se explica em cada atributo, segundo as essências compreendidas nesse atributo. É nesse sentido que a conexão todo-parte tende a se confundir com a conexão atributo-modo, substância-modificação.” (DELEUZE, 2017, p. 100).

¹⁴⁷ “Eis porque que se diz que os modos, que implicam esses mesmos atributos que constituem a essência de Deus, ‘explicam ou exprimem’ a potência divina.” (DELEUZE, 2017, p. 100).

¹⁴⁸ “O pensamento e a extensão pertencem à ‘Natureza Naturante’; o intelecto, o movimento e o repouso, modos infinitos imediatos da Ética, pertencem à ‘Natureza Naturada’.” (TEIXEIRA, 2001, p. 167).

ela. Espinosa vem demonstrar que a imaginação estrita não convém com a noção de uma única ou unívoca substância, propriamente indivisível e infinita. É contrariamente a essa noção substancial que as coisas percebidas pelo sentido são entendidas como individuais, individuadas, a partir desse outro plano, não filosoficamente real para Espinosa, mas tão somente imaginativo. Essa imaginatividade é a *maneira* com a qual se *relaciona* no plano da existência dos modos. Assim, também guarda em si uma utilidade, porque possibilita o *manejo* daquilo que é da ordem da vida. Porém, limita-se a mostrar uma apreensão parcial da realidade, não explicando a vinculação dos modos à eternidade e os considerando como realmente finitos¹⁴⁹.

Considerando essa dualidade, em relação aos modos, Espinosa expõe a possibilidade de se *observar* o mundo sob esse duplo aspecto. De um lado, pela ordem da infinitude ou sob o aspecto da eternidade; de outro, da forma pela qual se mostram aos sentidos.¹⁵⁰ Esse aspecto um tanto paradoxal em que o humano se entenderia é o que relaciona o conhecimento intelectual à representação pela imaginação.

É de posse das três distinções necessárias afirmadas na carta XII que Espinosa expõe a possibilidade de se conhecer três tipos ou possibilidades de se pensar o infinito. Um que não pode ser dividido em partes ou que seja sem partes; outro que seja divisível, porém, sem contradição; e o que pode ser concebido como maior que um outro infinito e qual não pode ser assim compreendido.¹⁵¹

¹⁴⁹ "No sentido mais preciso, a imagem é a marca, o vestígio ou a impressão física, a afecção do próprio corpo, o efeito de um corpo sobre as partes fluidas e moles do nosso corpo; no sentido figurado, a imagem é a ideia da afecção, que nos faz conhecer o objeto apenas pelo seu efeito. Tal conhecimento, porém, não é um conhecimento, é no máximo uma reconhecimento. Disso decorrem as características da indicação em geral: o primeiro 'indicado' nunca é nossa essência, mas sim um estado momentâneo da nossa constituição variável; o indicado secundário (indireto) nunca é a essência ou a natureza de uma coisa exterior, mas sim a aparência [133] que só nos permite reconhecer a coisa a partir do seu efeito, logo, afirmar sua simples presença, com razão ou não. Frutos do acaso e dos encontros, servindo à reconhecimento, puramente indicativas, as ideias que temos são inexpressivas, quer dizer, inadequadas. A ideia inadequada não é nem privação absoluta, nem ignorância absoluta: ela envolve uma privação de conhecimento." (DELEUZE, 2017, p. 162).

¹⁵⁰ "[...] a nossa alma não se reduz à consciência das afecções do nosso corpo, à diversidade e à sucessão das imagens que lhes correspondem no pensamento; ela consiste numa essência formal, numa ideia que exprime a essência do corpo humano, a estrutura de um organismo individual, sob o aspecto da eternidade [...]". (MOREAU, 1982, p. 69-70).

¹⁵¹ "Se havemos de ter algo de todas essas distinções, não teríamos sido capazes sob o peso de tantas dificuldades. Teríamos claramente conhecido qual infinito não pode ser dividido em partes ou é sem partes e qual, ao contrário, é divisível, e isso sem que nele haja contradição. Teríamos conhecido, além disso, qual infinito pode ser sem dificuldade concebido como maior que um outro

Nota-se que o pensador está a se referir às três distinções necessárias demonstradas no segundo parágrafo da carta. O indivisível é o infinito próprio da Substância eterna; o divisível, porém, sem contradição, é o do modo finito, cuja essência não pertence à sua existência, constituindo algum grau de potência no plano da existência, [o que não deixa de ser a própria essência da Substância neles imanada] em concomitância com a essência da Substância que nos modos imana e, assim, os conserva e também dos modos infinitos mediatos; o que não pode ser concebido sem dificuldades como maior que um outro é o compreendido no modo e que, assim, não exclui a sua divisibilidade; e aquele que ao contrário também não pode ser é o da Substância, que exclui absolutamente toda divisibilidade.

Para explicar o problema do Infinito, Espinosa propõe que, antes, sejam tratados quatro assuntos: a Substância, o Modo, a Eternidade e a Duração, o que começa por fazer no terceiro parágrafo da carta XII. O filósofo inicia pela Substância. Expõe que sua existência pertence à sua essência, de maneira que aquela (a substância) existe em virtude unicamente dessa (sua essência) e da sua definição; que existe uma única substância e não várias da mesma natureza; que ela é infinita, sendo esse o seu único modo possível.

Passando à demonstração dos modos, Espinosa afirma se tratarem das afecções da Substância, possuindo, em vista disso, uma definição diversa da definição daquela, de maneira que podem ser entendidos como não envolvendo a existência. Isso porque a essência produtora do modo é a essência da substância que se dá por meio dos atributos que a constituem¹⁵², o que possibilita a ele desenvolver uma potência própria¹⁵³.

Espinosa ressalta, com isso, a clareza inteiramente diferente da existência do Modo em relação à da Substância, originando-se dessa distinção a diferença

infinito, qual ao contrário não pode ser, e é o que eu vou mostrar claramente a seguir.” (ESPINOSA, 1966, p.157).

¹⁵² Deleuze (2002, p. 78) comenta que “a univocidade dos atributos que se dizem sob a mesma forma da substância e dos modos, não implica nenhuma confusão de essência, visto que os atributos constituem a essência da substância, mas não constituem a dos modos [...]”.

¹⁵³ Deleuze (2002, p. 78) indaga e explica, a esse respeito: “Mas em que consistem as essências de modos que não envolvem a existência e estão contidas nos atributos? Cada essência é uma parte da potência de Deus, enquanto esta se explica pela essência do modo [...] As essências de modos são simples e eternas. Mas nem por isso deixam de ter, com o atributo e umas em relação às outras, outro tipo de distinção, puramente intrínseca. As essências não são nem possibilidades lógicas nem estruturas geométricas, são partes de potência, isto é graus de intensidade físicos.”.

entre Eternidade e Duração. Eis que, segundo o filósofo, aquela, a eternidade, concerne à existência da substância, que se dá como que *existindo* ou *sendo* infinitamente, enquanto esta, a duração, refere-se à existência dos modos, que existem nela e cujo conceito se forma a partir do conceito que se tem dela. Enquanto a substância é eterna, o modo existe indefinidamente e contingencialmente.

É da perspectiva da duração do modo que, considerando tão somente a sua essência, abstraída ou separada da ordem da natureza, é possível mensurar sua existência quantitativa, seu tamanho e a sua divisibilidade, sem prejudicar ou destruir o seu próprio conceito. Já da perspectiva da eternidade, Espinosa ressalta que a sua compreensão só pode se dar como sendo infinita. Tomá-la diferentemente disso, tal como ocorre em relação aos modos, resultaria na destruição do conceito que dela se tem. Assim, Espinosa faz entender que qualquer consideração que viesse a relacioná-la ou atribuir-lhe características outras, como uma existência e extensão limitadas ou mesmo alguma divisibilidade, destruiria a noção real ou o conceito que dela se possa ter, um erro, aliás, que ele mesmo aponta: *“aqueles então sustentam vãos propósitos, para não dizer que eles ensandecem, que pensemos que a Substância extensa é composta de partes, isto é, de corpos realmente distintos uns dos outros”* (ESPINOSA, 1966, p.158, tradução e grifos nossos).

Sucede que, notadamente, entender a distinção numérica dos modos decorrentes do atributo extensão da Substância como sendo real consistiria, para Espinosa, um grande equívoco, senão uma insanidade relativa à imaginação. Assim também ocorreria, por exemplo, se se quisesse formar um quadrado ou um triângulo a partir de círculos, porque a essência do círculo, ou seja, as propriedades conceituais que possui, de ser uma figura plana com circunferência igual em relação ao seu centro, são distintas das daqueles, o triângulo e o quadrado, de modo que da essência do conceito de círculo não se pode compreender ou formar figuras outras que o próprio círculo. Ocorre que, para Espinosa, não se pode tomar a corporeidade da Substância com sendo composta ou formada a partir de várias partes, pois, assim como não se podem formar triângulos e quadrados pelo acúmulo de círculos, cuja essência ou definição é distinta, não se pode compreender a Substância a partir da divisibilidade ou características que não estabelecem uma *relação de conveniência* com o conceito que dela se possui. A esse argumento se soma outro exemplo: ainda que se componha por partes, a linha não é divisível ao infinito. Espinosa aqui parece

fazer referência às definições de Euclides. Segundo a obra *Os Elementos*, “linha é o que tem comprimento sem largura” (definição II). Esse comprimento é formado por pontos. Mas o que vêm a ser os pontos? A geometria euclidiana nos dirá que um “ponto é aquilo de que nada é parte” (definição I). Então, se a linha é formada por pontos, constatação essa que se tornou indubitável para outros pensadores, segundo Espinosa, ela, porém, não é divisível ao infinito, já que cada ponto que a compõe se trata de um ente abstrato ou de um ideal “de que nada é parte” (definição I). Assim, como não se pode dividir ao infinito os pontos de uma linha, não se pode dividir a Substância extensa em relação aos modos, porque da perspectiva da Eternidade, esses modos, assim como os pontos que compõem uma linha, são abstrações ou mesmo *afecções*¹⁵⁴ dessa única substância que não podem realmente ser tomados ou considerados separadamente.

A razão pela qual se tende ou se é propenso a dividir naturalmente a Substância extensa, segundo Espinosa, resulta do fato de se conceber a quantidade ou abstratamente ou superficialmente, tal qual é percebida pelos sentidos ou representada pela imaginação, sendo a outra via a de concebê-la como uma única Substância pela *força nativa* do intelecto.

Daí que se pode entender a quantidade ou como é representada pela imaginação ou como o é pelo intelecto. Segundo essa primeira perspectiva, que se mostra ou se impõe pelos sentidos, a da imaginação, não seria difícil compreender a Substância como finita, divisível e múltipla. Conforme a segunda, de acordo com o que busca demonstrar Espinosa, a substância extensa seria necessariamente única, infinita e indivisível¹⁵⁵.

Ocorre que a Medida, relacionada à quantidade, e igualmente o Tempo, relacionado à duração, num movimento de “ruptura à filiação cartesiana”¹⁵⁶

¹⁵⁴ “As afecções (*affectio*) são os próprios modos. Os modos são as afecções da substância ou dos seus atributos [...]” (DELEUZE, 2002, p. 55).

¹⁵⁵ “Por isso, se considerarmos a quantidade como ela é para a imaginação, o que é o caso o mais frequente e o mais fácil, a encontraremos divisível, finita, composta de partes e múltipla. Se, ao contrário, a considerarmos tal como ela é no intelecto, e se a coisa é percebida como ela é nela mesma, o que é muito difícil então, assim como vos demonstrei suficientemente anteriormente, a descubro infinita, indivisível e única.” (ESPINOSA, 1966, p.159).

¹⁵⁶ “[...] todos, invariavelmente, concordam que há uma mudança do estatuto do tempo na obra de Espinosa marcada pela data de 20 de abril de 1663, quando Espinosa contundentemente recusa a divisibilidade da duração. O tempo perde o assento de honra, numa filosofia racionalista, porque seu estatuto racional se estabelecerá pela adequação a um objeto que, desde então, deixaria de ser divisível para tornar-se indivisível, e nisto, todos parecem concordar que há uma ruptura à filiação cartesiana.” (ITOKAZU, 2008, p. 128).

(ITOKAZU, 2008, p. 128), são claramente – consoante essa primeira perspectiva da imaginação que os compreende abstraidamente em relação à Substância única – indivisíveis e eternos. É por essa maneira que se pode classificar, categorizar e enumerar as coisas existentes, abstraindo-as ou entendendo-as separadamente da Substância, considerando, assim, tão somente, suas afecções ou modos. Esse, porém, é o problema causador de dificuldades¹⁵⁷ consideradas por Espinosa inextrincáveis para muitos pensadores:

Não é, por isso, surpreendente que todos aqueles que se empenharam em conceber a marcha da natureza, com o auxílio de noções semelhantes e ainda mal compreendidas, tenham se embaraçado em dificuldades inextrincáveis, das quais não puderam se livrar, senão rompendo tudo e admitindo os piores absurdos. (ESPINOSA, 1966, p. 159).

Espinosa explica, então, a Meyer que essa absurdidade resultaria do fato desses pensadores se valerem da imaginação para pensar o infinito, sendo que a via adequada para se alcançar tal compreensão seria o intelecto e não a imaginação, inclusive pelas noções de Substância e Eternidade, sendo essa última o principal atributo de Deus. O tempo – que, a partir da carta XII, perde o status de ente de razão na obra espinosana¹⁵⁸ –, a medida e o número seriam tão somente auxiliares da imaginação¹⁵⁹, conforme ele ainda explica.

¹⁵⁷ Espinosa (2015, p. 223, grifo nosso) comenta nos Pensamentos Metafísicos acerca da eternidade de Deus que as causas dos erros dos autores “são: 1.º porque se esforçaram em explicar a eternidade sem atentar a Deus, como se a eternidade pudesse ser entendida sem a contemplação da essência divina ou fosse algo além da essência divina; e isso originou-se, mais uma vez, de termos acostumado, *por conta do defeito das palavras, a atribuir a eternidade também às coisas cuja essência distingue-se de sua existência*, como quando dizemos não implicar contradição que o mundo tenha existido desde toda a eternidade; e também às essências das coisas enquanto as concebemos não existentes; com efeito, então as chamamos de eternas; 2.º) porque não atribuíam a duração às coisas senão enquanto julgavam-nas estar sob uma variação contínua, e não, como nós, conforme sua essência distingue-se de sua existência; 3.º enfim, porque distinguiram a essência de Deus, assim como a das coisas criadas, e sua existência. Estes erros, reitero, deram-lhes azo a errar. Pois o primeiro erro foi a causa de não entenderem o que é a eternidade, mas a considerarem uma espécie de duração. O segundo, de não poderem descobrir facilmente a diferença entre duração das coisas criadas e a eternidade de Deus. O último, enfim, como a duração não é senão uma afecção da existência e distinguiram a existência de Deus e sua essência, foi causa de atribuírem a duração a Deus [...]”.

¹⁵⁸ Itokazu (2008, p. 131) explica, neste sentido, a modificação no estatuto ontológico do tempo na obra de Espinosa, sendo que, a partir da carta XII e especialmente em relação à natureza de continuidade da duração, assim como o número e a medida, passa a ser considerado um auxiliar da imaginação, o que, aliás, vale citar também diretamente: “Para os *Pensamentos Metafísicos* ou para os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, concordamos que o tempo é um legítimo modo de pensar explicativo, um excelente ente de razão somente para uma *duração descontínua*. [...] Contudo, nas outras obras de Espinosa, a indissociabilidade entre tempo e

O tempo e a medida são auxiliares da imaginação porque a compreensão que deles resulta não ultrapassa essa noção abstraída ou separada da eternidade. Seu uso, então, não serviria ao que só pode ser pensado para além da duração e de outra forma, isto é, pelo intelecto. Esse problema ocorre, inclusive, conforme Espinosa explica, quando se consideram os modos da Substância entes de razão, isto é, tão somente um modo de se pensar que facilita a retenção, a explicação e a imaginação das coisas assim entendidas, operando abstratamente no plano mental, o que os torna auxiliares da imaginação. Dessa maneira, não se podem pensar os modos em relação à Eternidade, porque, para isso, eles não podem ser pensados separadamente, não se podendo conhecer assim “a maneira pela qual resultam da eternidade” (ESPINOSA, 1966, p. 159-160).

O exemplo dado por Espinosa, quando se concebe abstratamente a duração de maneira a confundi-la com o tempo, assemelha-se aos *paradoxos* de Zenão de Eleia, que, em defesa da filosofia de Parmênides¹⁶⁰, esforçou-se em demonstrar o problema da divisibilidade¹⁶¹ em relação à unidade do ser. Um deles, sobre a impossibilidade de Aquiles vencer a tartaruga¹⁶² posta numa corrida com certa vantagem de distância, de jeito que sempre que ele vir a alcançar a posição

duração desaparece completamente, porque é justamente este conceito, o de duração, que sofrerá mudanças muito mais profundas do que a mera afirmação de sua indivisibilidade. E podemos analisá-lo neste momento bastante preciso, em 20 de abril de 1663, mesmo ano em que são publicados estes dois opúsculos sobre a filosofia cartesiana, quando Espinosa redige, em Rijnsburg, para o mesmo prefaciador destes mesmos opúsculos, seu excelente amigo Lodewijik Meyer, a célebre carta sobre o infinito [...].” (ITOKAZU, 2008, p. 131).

¹⁵⁹ "Os próprios modos da Substância nunca poderão ser conhecidos corretamente se os confundirmos com os Entes de razão, que são os auxiliares da imaginação." (ESPINOSA, 1966, p.159).

¹⁶⁰ "Zenão enfrentou de peito aberto as refutações dos adversários e as tentativas de colocar Parmênides no ridículo. O procedimento por ele adotado consistiu em fazer ver que as consequências derivadas dos argumentos apresentados para refutar Parmênides eram ainda mais contraditórias e ridículas do que as teses que visavam refutar. Ou seja, Zenão descobriu a refutação da refutação, isto é a demonstração por absurdo: mostrando o absurdo em que caíam as teses opostas ao eleatismo, estava defendendo o próprio eleatismo." (REALE; ARTISIERI, 1990, p. 57).

¹⁶¹ "O ser não tem estrutura, é o ser homogêneo, e nada mais. Nenhuma descontinuidade e nenhuma divisão interna são concebíveis, pois tudo o que nele se poderia introduzir de semelhante a isso seria, ou seja, seria ainda ser. Em suma, dele não se pode dizer nada a não ser que ele é e que aquilo que não é o ser não é." (GILSON, 2016, p. 23).

¹⁶² "Com efeito, antes de alcançar a meta, tal corpo deveria percorrer a metade do caminho que deve percorrer e, antes disso, a metade da metade e, antes, a metade da metade da metade e assim por diante, ao infinito (a metade da metade da metade... nunca chega ao zero). [...] Aquiles, conhecido por ser o 'pé veloz', nunca poderia alcançar a tartaruga, conhecida por ser muito lenta." (REALE; ANTISIERI, 1990, p. 57).

dela, ela estará um pouco adiante, de tal modo que, desconsiderando o fator velocidade, ele nunca a alcançará, foi citado por Descartes no Estatuto Ontológico do Tempo.¹⁶³ O outro é o da flecha lançada que nunca poderá ser considerada em movimento. Isso porque, após ser lançada, ela ocupa um espaço idêntico em cada um dos instantes e, por esse motivo, se encontra em repouso em cada um dos espaços ocupados correspondentes a cada instante, razão pela qual ela também pode ser considerada em repouso quanto à somatória dos instantes.¹⁶⁴ Assim o diz Espinosa em relação ao tempo. Sua divisibilidade não representa corretamente a duração do modo em relação à eternidade. Eis que a hora, enquanto ente de razão ou pensada abstratamente, também representa um paradoxo.

Para vê-lo mais claramente, tome este exemplo: desde que tenhamos concebido abstratamente a Duração, confundindo-a com o

¹⁶³ O Estatuto Ontológico do Tempo é mostrado em Descartes nos artigos 56 e 57 da Obra *Princípios da Filosofia*: Art. 56. [...] “E como não devo conceber em Deus nenhuma variedade ou mudança, não digo que n’Ele haja modos ou qualidades, mas apenas atributos. E mesmo nas coisas criadas, chamo atributos e não modo ou qualidade aquilo que nelas se encontra sempre desta maneira, tal como a existência e a duração na coisa que dura.” Art. 57. “O tempo, por exemplo, que distinguimos da duração em geral e que dizemos ser o número do movimento, não passa de uma certa maneira de pensarmos esta duração, visto não concebermos que a duração das coisas que se movem seja diferente das coisas que não se movem: tal como não consta mais tempo num do que noutro quando dois corpos se movem durante uma hora, um depressa e o outro lentamente, embora suponhamos mais movimento num desses corpos [Hércules e a tartaruga]. Todavia, para compreendermos a duração das coisas subordinadas a uma mesma medida geralmente servimos-nos da duração de certos movimentos regulares que são os dias e os anos, e chamamos-lhes tempo depois de termos comparado essa duração desse modo [o modo do movimento de Hércules é menor, considerado mais rápido, que o da tartaruga]; se bem que, de facto, fora da duração das coisas o que assim chamamos é apenas uma maneira de pensar.” (DESCARTES, 2006, p. 47-48). Levy (1997, p. 164, grifo nosso), a propósito, abordando a questão do cogito em relação ao tempo, comenta que “se aceitarmos esta concepção, **toda modalização temporal de uma dada existência deve depender da comparação entre existências determinadas e não ao contrário – como se pode supor atualmente** – que a determinação das existências supõe um quadro temporal transcendentemente válido.” Mais adiante, essa pesquisa explica também que “o conceito cartesiano do tempo não se confunde com o de duração, mas define-se como ‘o número do movimento’, ou seja, como uma *maneira de pensar a duração* (Princípios, I, art. 57, AT IX-2, 49-50). O tempo aplica-se, portanto, à percepção da existência e não a toda e qualquer percepção. **Em outras palavras, o tempo não é originalmente, na doutrina cartesiana, a forma do nosso sentido interno na qual todos os fenômenos devem ser dados, mas uma maneira de representarmos um tipo particular de propriedade, a saber, a duração das coisas finitas.**” (LEVY, 1997, p. 169, grifo nosso). Considerando essa explicação, verifica-se que a natureza do tempo em Espinosa, a princípio, é igual à de Descartes, qual seja, um ente de razão. Posteriormente, no entanto, essa noção do tempo em Espinosa se modifica para considerá-lo um auxiliar da imaginação.

¹⁶⁴ “[...] demonstrava que uma flecha atirada por um arco, que a opinião comum crê estar em movimento, na realidade está parada. Com efeito, em cada um dos instantes em que o tempo de voo é divisível, a flecha que ocupa um espaço idêntico está em repouso; então, se a flecha está em repouso em cada um dos instantes, deve estar também na totalidade (na soma) de todos os instantes.” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 57).

Tempo, teremos começado a dividi-la em partes e tornar-se-á impossível inteligir por qual razão uma hora, por exemplo, pode passar. Para que ela passe, com efeito, será necessário que a metade passe inicialmente, depois a metade do resto e em seguida a metade desse novo restante e, subtraindo assim ao infinito a metade do restante, nunca poderemos chegar ao fim da hora. (ESPINOSA, 1966, p. 160).

Como explica Espinosa, a passagem de uma hora por si mesma sempre será divisível, restando sempre a metade da metade seguinte. No mesmo sentido de se incidir em um problema, seria considerar que a duração se componha de momentos. Assim, Espinosa enfatiza a distinção de natureza entre as coisas reais e os entes de razão, que são modos de pensar. Esses últimos só podem ser considerados abstratamente, enquanto auxiliares da imaginação¹⁶⁵, e não representam realmente a duração dos modos em relação à Substância. Espinosa, aliás, elucida essa impossibilidade fazendo referência ao capítulo XII da Odisseia e necessariamente a Odisseu, que, por recomendação de Circe, deveria passar por Cila para evitar Caribde, que, emergindo das profundezas do oceano, poderia tragar o navio com toda a sua tripulação.¹⁶⁶ Assim, Espinosa enfatiza esse erro cometido por muitos pensadores que buscam explicar a eternidade com o emprego de meros artifícios provenientes da imaginação. Isso porque, pelo que explica, continuaria tratando-se de uma abstração da mente compor a duração por momentos.¹⁶⁷ Seja pelo emprego do tempo à duração, seja pelo cômputo ou pela percepção de momentos, ainda se incidiria no erro de pensá-la separada da Substância, aliás, como uma abstração e igualmente uma redução ao absurdo, já que a passagem da duração em relação à Substância não pode se dar pela passagem do tempo, nem pelo acúmulo de momentos. Em tais circunstâncias, toma-se igualmente a duração abstratamente e, isso posto, separada da Substância, permanece seu aspecto paradoxal.

¹⁶⁵ Itokazu (2008, p. 134) corrobora o argumento afirmando que “explicar a duração pelo tempo seria desconfigurá-la, perdê-la, ou em termos propriamente espinosanos, uma abstração. O tempo deixa de ser legítimo ente de razão para se tornar, num caminho sem volta, um auxiliar da imaginação”.

¹⁶⁶ “É preferível passares por perto do escolho de Cila, rapidamente, porque te será muito mais vantajoso somente seis companheiros perder do que toda a companhia.” (HOMERO, 2015, p. 712).

¹⁶⁷ “Por isso, muitos que não se acostumam em distinguir os entes de razão das coisas reais, ousaram afirmar que a Duração se compunha de momentos e, de sorte, para evitar Charybde, eles tombam em Scylla. Pois compor a Duração por momentos seria o mesmo que querer formar um número acrescentando zeros.” (ESPINOSA, 1966, p.160).

A função do número, da medida e do tempo é, nesta lógica, auxiliar a imaginação, funcionando assim como *modos de se pensar a realidade*.¹⁶⁸ Esses modos não se confundem ou explicam a realidade em si verdadeiramente, o que contrariaria a própria definição que deles se tem.

Contrariamente a essa constatação, sucede que muitas pessoas, segundo Espinosa, confundem o número, a medida e o tempo, que são entes de razão, com as coisas reais, ignorando assim o que elas sejam realmente e, dessa perspectiva errônea, elas negam o infinito.¹⁶⁹ Ele expõe o caso dos matemáticos à época para demonstrar que a infinitude da extensão não pode ser deduzida do número. Ocorre que, apesar de encontrarem *grandezas que não se podem exprimir por algum número*, isto é, os números ditos racionais, assim como conhecerem *grandezas inigualáveis a algum número*, posteriormente compreendidas como os números irracionais,¹⁷⁰ não foram capazes de concluir que essas grandezas inexprimíveis e inigualáveis poderiam ultrapassar todo número em função de suas partes, pois, segundo o entendimento deles, a elas corresponderia alguma determinação numérica. Em busca de demonstrar essa limitação, Espinosa cita o caso dos círculos não concêntricos, por meio do qual demonstra que não necessariamente o conhecimento de limites implica a definição da finitude do modo¹⁷¹. Segundo ele elucidada, seria impossível atribuir um número que não fosse ultrapassado pela “soma das distâncias desiguais compreendidas entre os círculos AB e CD e aquela das variações que a matéria em movimento pode experimentar no

¹⁶⁸ “Vemos ainda, pelo que acaba de ser dito, que nem o número, nem a medida, nem o tempo, uma vez que eles não são senão auxiliares da imaginação, não podem ser infinitos, pois, de outro modo, o número não seria mais o número, nem a medida a medida, nem o tempo o tempo.” (ESPINOSA, 1966, p.160).

¹⁶⁹ A afirmação de Gueroult (1966, p. 385) é nesse sentido, aliás: “Quem afirma um, deve negar o outro: o dogmático, afirmando a divisibilidade, nega o infinito. Spinoza, afirmando o infinito, nega a divisibilidade.”

Em Francês: "Qui affirme l'un doit nier l'autre : le dogmatique, affirmant divisibilité, nie l'infini, Spinoza, affirmant l'infini, nie la divisibilité" (GUEROULT, 1966, p. 385).

¹⁷⁰ Os números irracionais são aqueles que não podem ser contados.

¹⁷¹ "Em outras palavras, a escolha dos círculos não concêntricos visa enfatizar que não se pode dizer que um infinito só é inferido quando não conhecemos máximo e mínimo, pois, no exemplo oferecido, a não-concetricidade serve para indicar um caso em que os conhecemos." (CHAUÍ, 1999, p. 714-715).

espaço assim delimitado”¹⁷² (ESPINOSA, 1966, p. 160-161). Explica, então, que a impossibilidade de se atribuir um número racional ou inteiro a tal exemplo não decorreria da grandeza excessiva do espaço, mas do fato da soma das distâncias desiguais, que são as frações, hoje compreendidas como números irracionais, ultrapassar todo número. Tampouco se trataria da falta de limites máximo e mínimo, mas do fato da natureza do espaço entre esses círculos não concêntricos não possibilitar o reconhecimento determinado dessas distâncias desiguais, já que a soma delas não pode ser considerada ignorando-se os números irracionais dispostos entre os números racionais.¹⁷³ À vista disso, Espinosa explica que, acaso se quisesse somar essas distâncias desiguais, não se teria mais um círculo, de modo que o conceito ou a definição dessa figura não mais seria adequada. Eis que o círculo seria transformado, então, em um polígono¹⁷⁴.

Valendo-se deste exemplo, Espinosa comenta que seria impossível *determinar os movimentos da matéria* tendo por parâmetro a duração, o número e o tempo, inclusive determinados. Segundo o pensador, essa tentativa caracterizaria, na verdade, um esforço de se privar da Substância as suas afecções, modificando assim a sua verdadeira natureza¹⁷⁵.

¹⁷² “O núcleo da demonstração é: a natureza do espaço interposto (tanto na parte máxima [AB] quanto na mínima [CD], tanto na soma das “porções” [AB + CD] de cada uma no espaço interposto inteiro) é tal que recusa toda e qualquer determinação numérica.” (CHAUÍ, 1999, p. 715, grifo nosso).

¹⁷³ “O que o exemplo dos dois círculos não concêntricos evidencia é que o conjunto das diferenças espaciais interpostas entre os dois círculos e o conjunto de todas as variações que a matéria pode sofrer nesse intervalo ultrapassa todo número (*omnes inaequalitates spatii duobus circulis AB, & CD, interpositi, omnesque variationes, quas materia, in eo mota, pati debeat, omnen numerum superant*) (G IV 59). E por quê? Porque essas distâncias não podem ser consideradas em sua totalidade caso se ignore os irracionais contidos entre os racionais. Por exemplo, entre 3,14 e 3,15 existe o valor de π , e por mais que esses valores sejam aproximados, π permanecerá sem jamais poder ser igualado por qualquer número racional. E, mais que isso, entre dois racionais, por menor que seja a diferença entre eles, haverá sempre uma quantidade infinita de irracionais. Dito de outro modo, o que o exemplo dos círculos não concêntricos coloca em evidência é que o conjunto dos números racionais (ou conjunto dos números, na nomenclatura usada por Espinosa) em sua totalidade não é capaz de exprimir todas as desigualdades de distância existentes entre as duas circunferências.” (FERREIRA, 2021, p. 374).

¹⁷⁴ “O que Espinosa denuncia na Carta 12, na Carta 81 e em EIP15esc. é que o infinito não é uma quantidade discreta, mas contínua. E é porque o infinito é contínuo que ele requer as grandezas irracionais para locupletar as lacunas sempre existentes entre um número racional e outro. É exatamente por conta das grandezas irracionais que Espinosa recorre ao círculo, e não a dois segmentos de reta, para ilustrar o contínuo, pois é impossível se dividir um círculo infinitamente usando-se apenas grandezas comensuráveis sem, com isso, convertê-lo em um polígono.” (FERREIRA, 2021, p. 375-376).

¹⁷⁵ Relacionando a filosofia de Zenão à de Espinosa, Gueroult (1966, p. 409) comenta que “vendo agora que essa divisibilidade absoluta deve subsistir ao fundo de todas as coisas, concebe-se claramente e distintamente que os modos são infinitamente divisíveis e, por consequência, contínuos.

Com essas palavras, Espinosa afirma a existência de coisas infinitas pela natureza que possuem, de maneira que não podem ser concebidas ou compreendidas como sendo finitas, qual seja, a Substância, infinita em ato, por ser causa de si (*causa sui*). Afirma também aquelas cuja infinitude resulta da sua causa, inclusive de que dependem, mas que, abstratamente, seria possível individuá-las ou dividi-las e considerá-las finitas. Neste caso, entende-se que Espinosa ressalta a condição das afecções da Substância consideradas separadas dela ou, em outras palavras, dos modos finitos, cuja essência não pertence à existência. Uma terceira possibilidade – que corresponde àquela terceira possibilidade que se refere à terceira dupla de casos apresentada por Espinosa, isto é, o que é ilimitado ou sem fim e o que é não enumerável, neste caso, o exemplo dos círculos não concêntricos – é a das coisas infinitas, especialmente quanto à sua indefinição, sem o número a que se possa igualá-los, ainda que percebidas como maiores ou menores, de modo que não exista uma necessária correspondência numérica para elas, ao que se acredita tratar da *infinitude no interior do modo divisível*, que é uma particularização dos modos infinitos ou atributos¹⁷⁶, o que demonstra que a infinitude não resulta simplesmente da ausência de limites.

Exclui-se então – de acordo com Zenon, defendendo a continuidade da esfera parmênica contra a descontinuidade numérica dos Pitagóricos, mas a defendendo pelas razões genéticas e não mais somente por absurdo – a divisibilidade, o atomismo, o número. Compreende-se geneticamente como o infinito está no maior como no menor e como – o que Descartes reconheceu sem entender – a matéria em movimento deve poder se dividir até o infinito, quando é necessário se mover através dos anéis. A antinomia concernente à divisibilidade da matéria é então resolvida em favor do infinito. Assim, a luz penetra a Física como ela penetra a Metafísica.”

Em francês: “Apercevant désormais que cette indivisibilité absolue doit subsister au fond de toutes choses, nous concevons clairement et distinctement que les modes sont infiniment divisibles et par conséquent continus. Nous excluons alors - d'accord avec Zenon défendant la continuité de la sphère parménidienne contre la discontinuité numérique des Pythagoriciens, mais la défendant, nous, pour des raisons génétiques et non plus seulement per absurdum, - le discontinu, l'atomisme, le nombre. Nous comprenons génétiquement comment l'infini est dans le plus grand comme dans le plus petit, et comment - ce que Descartes reconnaissait sans le comprendre - la matière en mouvement doit pouvoir se diviser à l'infini lorsqu'il lui faut circuler dans les étranglements des anneaux tourbillonnaires. L'antinomie concernant la divisibilité de la matière est alors résolue en faveur de l'Infini. Ainsi la lumière pénètre la Physique comme elle pénètre la Métaphysique.” (GUEROULT, 1966, p. 409).

¹⁷⁶ “[...] um modo finito da extensão é uma proporção determinada de relações de movimento e repouso, isto é, uma particularização da operação dos modos infinitos, aqueles e estes são da mesma natureza.” (CHAUÍ, 1999, p. 720-721).

Ao concluir sua explicação, Espinosa ressalta, porém, um problema dos Peripatéticos¹⁷⁷ modernos¹⁷⁸ – aqui pensados, a princípio como Johannes Duns Scotus [1265/1266 - 1308], que distinguiu a *causa per se* como criadora das causas essencialmente ordenadas e das causas acidentalmente ordenadas, que daquelas dependem. No entanto, nenhuma delas é infinita, porque, em seu entender, “a totalidade dos efeitos essencialmente ordenados procede de alguma causa que não faz parte da totalidade” [...] ¹⁷⁹ (CHAUI, 1999, p. 729); e Francisco Suárez (1548-1617), que propôs o par infinito-finito como o primeiro transcendental disjunto e que, nessa perspectiva, entendeu o ente como *a se*, isto é, que tem o ser por si mesmo, e *ab alio*, isto é, que necessita daquele, sendo imperfeito e indigente, de maneira que “não haveria nunca começo algum” (CHAUI, 1999, p. 730) e que “não pode haver uma coleção total (*tota colectio*) dos efeitos dependentes sem que se suponha uma realidade ou causa independente”¹⁸⁰ (CHAUI, 1999, p. 730) –, os quais, no intento

¹⁷⁷ Os peripatéticos são os seguidores de Aristóteles ou adeptos à filosofia desse pensador: “E, como Aristóteles ministrava seus ensinamentos passeando pelas veredas do jardim anexo aos prédios, a escola também foi chamada de 'Perípatos' (do grego *perípatos*, 'passeio') e seus seguidores denominados 'peripatéticos'.” (REALE; ARTISIERI, 1990, p. 174).

¹⁷⁸ Na versão da carta XII traduzida por Chauí (1982, p. 376), lê-se “peripatéticos mais recentes”.

¹⁷⁹ “[...] Scotus, lembrando a diferença que estabelecera, de um lado, entre causa per se essencialmente ordenadas e causas per se acidentalmente ordenadas; no primeiro caso, compara-se uma causa com seu efeito, mas no segundo, comparam-se duas causalidades observando-se que na causalidade per se essencialmente ordenadas, diferentemente da causalidade per se acidentalmente ordenadas: no primeiro caso, compara-se uma causa com seu efeito, mas no segundo comparam-se duas causalidades observando-se que na causalidade per se essencialmente ordenada, diferentemente da causalidade per se acidentalmente ordenada, as causas segundas dependem necessariamente da primeira causa, esta é mais perfeita do que elas e todas as causas são necessárias ao mesmo tempo para causar o efeito. É evidente, julga Scotus, que nenhuma das duas causalidades pode ser infinita, nem mesmo a primeira delas, pois ‘a totalidade dos efeitos essencialmente ordenados procede de alguma causa que não faz parte da totalidade, do contrário, ela seria causa de si mesma, portanto, há uma causa primeira per se que não está incluída em nenhuma causalidade ordenada e da qual provêm as séries causais essencialmente ordenadas. A exclusão da causa sui é inseparável da exclusão de séries causais infinitas e vice-versa.’” (CHAUI, 1999, p. 729).

¹⁸⁰ “No entanto, Duns Scotus não está só, e mais recente do que sua posição é a Suárez. Na disputa XVII, que abre a metafísica especial, Suárez propõe como primeiro transcendental disjunto o par infinito-finito porque, embora mais difícil de compreender do que o par substância-acidente, é ele que dá sentido a todas as outras divisões do ente. Essa primeira divisão, escreve Francisco, pode dizer-se de várias maneiras, como, por exemplo, ‘a divisão do ente em ente a se e ente ab alio’ ou do ente que ‘tem o ser por si mesmo’ e o que ‘recebe de um outro o ser’. O ente ab alio é aquele ‘necessita da eficiência de um outro’ e por isso é portador de ‘indigência e imperfeição’. Ora, ‘é evidente que nem todos os entes podem ser dessa maneira porque se os indivíduos de uma espécie recebem o ser de um outro, também ela deve recebê-lo de um outro [...] visto que ela não pode recebê-lo de um de seus indivíduos, mas uma vez que nada pode fazer-se a si mesmo [*quia non potest idem efficere seipsum*] e deve receber o ser de um ente superior [...] mas não se pode proceder assim ao infinito [in infinitum procedi]’”. (CHAUI, 1999, p. 729-730).

de expor ou explicar a existência de Deus, compreendem uma série causal finita que se interrompe no ente, enquanto negativamente causa de si¹⁸¹. Espinosa cita, neste sentido, na carta XII, a concepção a esse respeito do autor Rab Ghasdaj¹⁸², pensador com quem concorda, quanto à existência de “séries causais infinitas justamente porque há uma causa que existe pela força e necessidade de sua natureza” (CHAUI, 1999, p. 730) e discorda quanto à manutenção da “ideia de uma primeira causa incausada”¹⁸³, a qual encontra-se presente durante toda a missiva,¹⁸⁴ seja pela ênfase dada ao infinito extenso, seja pela primeira confusão do que é infinito porque sem limites e ao que é infinito porque não pode ser submetido à medida¹⁸⁵.

Se existe um progresso ao infinito das causas na natureza, tudo o que existe será o efeito de uma causa. Ora, a nenhuma coisa que depende de uma causa não pertence existir pela virtude da sua natureza. Logo, não há na natureza coisa alguma a cuja essência pertence existir necessariamente. Mas essa conclusão é absurda, então, a suposição a partir de que a deduzimos também o é [o que

Dois obstáculos são erguidos por Suárez ao “proceder ao infinito”: o primeiro é que dessa maneira não haveria nunca começo algum, o segundo é que não pode haver uma coleção total (tota colectio) de efeitos dependentes sem que se suponha uma realidade ou causa independente. Exige-se, portanto, “deter-se um ente que possua o ser por si mesmo [ex habet esse] do qual recebem sua origem todos os que possuem unicamente o ser recebido”. (CHAUI, 1999, p. 730).

¹⁸¹ “Para os peripatéticos recentes, portanto, a série causal deve ser finita interrompendo-se no ente que é negativamente causa de si – aquele cuja perfeição não comporta a indigência de receber de outro o ser. A causa de si não afirma um ser que existe pela força de sua natureza; simplesmente nega que seja indigente e receba de outro a existência. É por essa negatividade que esse ente é dito a se e é o ponto de interrupção da cadeia dos entes ab alio.” (CHAUI, 1999, p. 730).

¹⁸² Também conhecido como “Rabino Chasdai Cresças”, segundo Chauí (1983, p. 377).

¹⁸³ “A diferença entre Espinosa e Cresças encontra-se no fato de o primeiro afirmar que a causa das causas é causa de si, enquanto o segundo mantém a ideia de uma primeira causa incausada.” (CHAUI, 1999, p. 730).

¹⁸⁴ “A aparição de Cresças tem o ar do inesperado, pois nada, na Carta 12, convidaria trazê-lo para o interior dos argumentos espinosanos. Todavia, Cresças encontra-se presente desde o início da carta, pois tanto o conteúdo dos problemas tratados como o encaminhamento espinosano das soluções fazem supor que Meijer trouxera a questão do infinito a partir das opiniões daqueles que Espinosa chamará de “peripatéticos recentes”, aos quais ele irá contrapor o rabino Chasdai.” (CHAUI, 1999, p. 726).

¹⁸⁵ “Antes de mais nada, a presença tácita de Cresças está anunciada desde o começo pela ênfase dada por Espinosa ao infinito extenso, pois é nesse contexto teórico que Cresças desenvolvera suas críticas Aristóteles e Averróis. Ademais, sua presença tácita também está indicada na menção espinosana à primeira confusão sobre o infinito que é preciso desfazer, isto é, entre o infinito porque sem limites e o infinito porque não submetido à medida, uma vez que Cresças empregara essa distinção para criticar os que pensam o infinito por analogia com o finito e quando demonstrara qual infinito pode ser dito maior que outro, sem contradição.” (CHAUI, 1999, p. 726-727).

demonstra que não se pode considerar a existência de um progresso ao infinito das causas na natureza]. (ESPINOSA, 1966, p. 162).

Espinosa aponta certa ilogicidade e até absurdidade em relação ao pensamento então consolidado. Assim, ele explica que, ao se considerar que cada coisa possui uma causa própria, se incorre no problema de se considerar que as coisas dependentes existem pela virtude da própria natureza delas. Pelo que se percebe, não seria possível considerar como existente o que é efeito de uma causa. Espinosa expõe, neste sentido, que:

A força do argumento não reside em que seja impossível haver um Infinito em ato ou ainda um progresso das causas ao infinito, mas somente nessa suposição, de que as coisas que não existem necessariamente por natureza [modos] não são determinadas a existir por uma coisa que existe necessariamente. (ESPINOSA, 1966, p. 162).

O erro evidenciado por Espinosa é o de se considerar que as coisas que não são causadas por si mesmas, não existindo em virtude da própria natureza, podendo-se aqui considerar os modos, poderiam deixar de ser determinadas a existir por algo que existe necessariamente, sendo causa de si mesma (*causa sui*), isto é, a Substância. Com esse último argumento, Espinosa se despede do amigo Louis Meyer, justificando que será mais fácil responder às questões da segunda carta recebida quando viesse a ser visitado por ele. Pede, inclusive, que o amigo não demore em visitá-lo, ressaltando sua partida próxima, vindo a se mudar no mesmo ano para a cidade de Voorburg¹⁸⁶.

3.2 Aspectos teóricos importantes da Carta Sobre o Infinito (ou número XII)

Neste subcapítulo serão apresentados aspectos teóricos importantes sobre a Carta Sobre o Infinito (ou número XII), com o auxílio de autores que se dedicaram ao estudo dela. Gueroult (1966), dessa maneira, analisa com profundidade o problema tratado na carta número XII ou Sobre o Infinito. Esse pensador afirma, já no início do seu artigo sobre o assunto, a existência de uma

¹⁸⁶ “Cronologia: [...] 1663. Muda-se para Voorburg.” (TEIXEIRA, 2004, p. 52).

antinomia radical: ou se afirma a divisibilidade ou se afirma o infinito¹⁸⁷. Segundo esse comentador, o problema da indivisibilidade se explica ao nível da Substância pela compreensão da perspectiva de Espinosa e, conseqüentemente, pela exclusão do que é divisível.

A relação entre a Carta Sobre o Infinito (ou número XII) e a Ética de Espinosa é de suma importância. Isso porque, segundo Gueroult (1966), é nessa carta que Espinosa desenvolve expressamente o problema que a Ética aborda de outra maneira, isto é, segundo o *more geométrico*, com o emprego de definições, proposições, demonstrações, axiomas.

No entanto, o problema está longe de ser exposto. A antinomia que opõe a infinitude e a divisibilidade, resolvida na Ética quanto à substância pela exclusão do divisível, reaparece ao nível do modo, do qual se precisa afirmar a divisibilidade infinita, isto é, ao mesmo tempo, infinito e divisível. Se é verdade que a solução dessa segunda parte do problema está envolta na primeira, a Ética não a desenvolveu expressamente. É na Carta XII, a Louis Meyer, chamada por Espinosa e seus correspondentes: 'Carta Sobre o Infinito' que abraçando o problema em sua inteireza, responde a essa dificuldade – ao mesmo tempo que muitas outras. (GUEROULT, 1966, p. 385-386, tradução nossa)¹⁸⁸.

Gueroult (1966, p. 386) afirma que essa carta é “sucinta e exaustiva” sobre a questão do infinito, atendendo ao propósito de explicar “as causas dos erros sobre a questão do infinito”¹⁸⁹, e apresenta um “caráter refutativo”, de modo que a questão do infinito é abordada a partir dos erros que colocam suas causas em evidência. Eis que se sucede uma confusão entre as coisas e as razões daí

¹⁸⁷ “Quem afirma um, deve negar o outro: o dogmático, afirmando a divisibilidade, nega o infinito, Espinosa, afirmando o infinito, nega a divisibilidade.” (GUEROULT, 1966, p. 385, tradução nossa).

“Qui affirme l'un doit nier l'autre: le dogmatique, affirmant divisibilité, nie l'infini, Spinoza, affirmant l'infini, nie la divisibilité.” (GUEROULT, 1966, p. 385).

¹⁸⁸ “Cependant, le problème est par là loin d'être épuisé. L'antinomie qui oppose l'infinitude et la divisibilité, résolue dans l'Éthique la substance par l'exclusion du divisible, reparaît au niveau du mode dont il faut affirmer la divisibilité infinie, c'est-à-dire à la fois l'infini et le divisible. S'il est vrai que la solution de cette seconde partie du problème est enveloppée dans celle de la première, l'Éthique ne l'a pas expressément développée. C'est la Lettre XII, à Louis Meyer, appelée par Spinoza et ses correspondants : « Lettre sur l'Infini » ' qui, embrassant le problème dans son entier, répond à cette difficulté - en même temps qu'à beaucoup d'autres.” (GUEROULT, 1966, p. 385-386, grifo nosso).

¹⁸⁹ “Seu caráter muitas vezes sucinto e exaustivo [...] 'as causas dos erros e das confusões que são produzidas a respeito da questão do infinito”. (GUEROULT, 1966, p. 386).

“Son caractère à la fois succinct et exhaust [...] 'les causes [causas] des erreurs et des confusions qui se sont produites au sujet de cette question de l'Infini” (GUEROULT, 1966, p. 386).

decorrentes¹⁹⁰. Para explicá-las, ele propõe, pautando-se pelo texto de Espinosa (1663), a observação de seis casos correspondentes a três duplas: o primeiro diz respeito à condição da Substância e do modo; o segundo, da coisa infinita dita sem limites e da coisa infinita cujas partes, ainda que compreendidas entre um máximo e um mínimo, não é exprimível por algum número; e, por fim, das coisas que são representáveis pelo intelecto e pela imaginação. Da análise das duas primeiras duplas de casos, Gueroult (1966) chega a conclusões importantes. Antes de mostrá-las, vale expor e, assim, analisar individualmente cada um desses quatro primeiros casos, inclusive, buscando mostrar a significação interna de cada um deles, a começar das próprias explicações deles por Espinosa na Carta Sobre o Infinito.

3.2.1 O infinito por uma consequência de sua natureza, ou pela virtude da sua definição, e o que não tem de modo algum limite não pela virtude da sua essência, mas por aquela de sua causa (Substância e modo)

A primeira dificuldade, nessa perspectiva, seria distinguir o que “é infinito por uma consequência de sua natureza, ou pela virtude da sua definição, e o que não tem de modo algum limite não pela virtude da sua essência, mas por aquela de sua causa” (ESPINOSA, 1966, p.157, tradução nossa). Gueroult (1966) afirma ser essa uma primeira situação que envolve dois casos, quais sejam, o da “coisa infinita por sua essência” (GUEROULT, 1966, p. 387, tradução nossa)¹⁹¹, isto é, da Substância, e o da “coisa sem limites somente por sua causa” (GUEROULT, 1966, p. 387, tradução nossa)¹⁹², neste caso, o do modo, os quais serão explicados a seguir.

¹⁹⁰ "Estas causas são antes de mais confusões entre as coisas e, depois, a razão para estas confusões que em si é também uma confusão, mas entre os nossos conhecimentos." (GUEROULT, 1966, p. 386).

"Ces causes, ce sont d'abord des confusions entre les choses, et ensuite la raison de ces confusions, qui est elle-même aussi une confusion, mais entre nos connaissances." (GUEROULT, 1966, p. 386).

¹⁹¹ “[...] la chose infinie par son essence [...]”. (GUEROULT, 1966, p. 387).

¹⁹² “[...] la chose sans limites seulement par sa cause [...]”.(GUEROULT, 1966, p. 387).

3.2.1.1 O infinito por sua essência ou pela virtude da sua definição (Substância – infinito em ato)

A “coisa infinita por sua essência” (GUEROULT, 1966, p. 387, tradução nossa) é a Substância, explicada por Gueroult (1966, p. 387) da seguinte forma:

Existente necessariamente pela sua própria essência, a substância não pode sem contradição ser concebida como finita, uma vez que isso negaria que, pela sua essência, ela coloque necessariamente sua existência em toda a extensão do seu ser; nem mais como divisível, porque a partição implica finitude. Assim, ela é por natureza absolutamente indivisível. Isso deve ser o mesmo para a eternidade, porque esta última se define pela existência necessária por si; e pela grandeza, tanto quanto ela é considerada como a extensão substância dos corpos.¹⁹³ (GUEROULT, 1966, p. 387, tradução nossa).

Gueroult (1966) nos mostra, então, que a finitude não pode ser uma característica da substância. A compreensão que se precisa ter dela é no sentido de que, tratando-se ela do Todo e existindo necessariamente por sua essência, a substância compreende todas as coisas e, sendo assim, essa essência permeia toda a extensão do seu ser. Além disso, sendo a substância infinita, haveria contradição em entendê-la como divisível, pois da divisibilidade resultaria a finitude, sendo ela, portanto, absolutamente indivisível. Sendo infinita e indivisível, a substância também pode ser concebida como eterna, já que existe por si mesma e como extensão de todas as coisas.

Observa-se que essas características ressaltadas por Gueroult (1966) sobre a Substância são aquelas expostas por Espinosa a Meyer na carta XII, quando aquele se põe a explicar a Substância para justificar os tipos de infinitos.

A propósito da Substância, eis o que quero que se considere: 1.º A existência pertence à sua essência, isto é, que se segue que ela existe a partir de sua essência unicamente e definição; se minha memória não me engana, eu vos demonstrei isso de viva voz e sem o socorro de outras proposições. 2.º ponto que decorre do primeiro:

¹⁹³ “Existant nécessairement de par son essence, la substance ne peut sans contradiction être conçue comme finie, puisqu'on nierait par là que, de par son essence, elle posât nécessairement son existence dans toute l'étendue de son être; ni non plus comme divisible, puisque la partition implique la finitude. Ainsi, elle est par nature absolument indivisible. Il doit en être de même pour l'éternité, puisque celle-ci se définit par l'existence nécessaire par soi (Éth., I, Déf. 8) ; et pour la grandeur, en tant qu'elle est conçue comme l'étendue substance des corps.” (GUEROULT, 1966, p. 387).

não existem várias substâncias de mesma natureza, mas uma única substância. 3.º ponto enfim: uma substância não pode ser concebida de outro modo senão como infinita. (ESPINOSA, 1966, p. 157-158).

A primeira consideração apontada por Espinosa refere-se à Substância ou Deus enquanto sendo e existindo *unicamente* da sua essência e definição. Essa característica de ser uma única substância é um ponto fundamental da filosofia desse pensador. Diferentemente de Descartes, que, no *Tratado da Substância*, afirma “que o nome de substância não é *unívoco* relativamente a Deus e às criaturas”¹⁹⁴ (DESCARTES, 2006, p. 45), Espinosa afirma a existência de uma única substância *constituída*¹⁹⁵ de infinitos atributos, “comuns à substância que os possui coletivamente, e aos modos que os implicam distributivamente” (DELEUZE, 2017, p. 98). Esses atributos “são formas unívocas e comuns: sob a mesma forma, eles se dizem das criaturas [os modos] e do criador [Deus ou a Substância], dos produtos [os modos] e do produtor [Deus ou a Substância], constituindo formalmente a essência de um [a Substância ou Deus], contendo formalmente a essência dos outros [os modos]” (DELEUZE, 2017, p. 111) e, neste raciocínio, “Deus não é causa de si *num outro sentido*¹⁹⁶ de que é causa de todas as coisas. Ao contrário, ele é causa de todas as coisas no mesmo sentido que causa de si”¹⁹⁷ (DELEUZE, 2017, p. 181).

Espinosa, seguindo a mesma linha de pensamento de Duns Escoto, porém, distintamente quanto à noção criacionista desse segundo, fruto de sua

¹⁹⁴ Descartes (2006) define o conceito de Substância, atribuindo-a tão somente a Deus e afirmando-a exclusivamente como o poder desse capaz de conservar as criaturas dotadas, em outro sentido, das substâncias extensa e pensante, as quais são dependentes exclusivamente do concurso ordinário de Deus, tendo suas qualidades entendidas como atributos. Para ler o *Tratado da Substância*, recomenda-se a leitura do artigo 51 e seguintes da obra *Princípios da Filosofia* de René Descartes.

¹⁹⁵ Em nota à tradução da Carta XII, Chauí (1983, p. 374) enfatiza que “composição implica divisão ininterrupta. Por isso Espinosa não diz que a substância é composta de infinitos atributos infinitos em seu gênero, mas, sim. que é constituída de infinitos atributos infinitos em seu gênero. Componere e constituere exprimem maneiras opostas de ser”.

¹⁹⁶ Acredita-se que Deleuze (2017), nesta afirmação, faz referência em sentido contrário ao que Descartes afirma do Artigo 51 da obra *Princípios da Filosofia*.

¹⁹⁷ Essa noção remete ao que Leibniz denominou princípio de razão suficiente por meio do qual se alcança o conhecimento sobre o *modus operandi* da ação divina: “Dar a razão de alguma coisa significa introduzir finalidade e, logo, inteligência; por isso o verdadeiro conhecimento de Deus, causa primeira e razão última de tudo, é a sabedoria mais elevada. A filosofia consiste precipuamente no pensamento da razão suficiente do mundo que é Deus: ‘em Filosofia trata-se de dar razão, fazendo conhecer de que maneira as coisas são executadas pela sabedoria divina’ (Système nouveau de la nature, § 13.” (LACERDA, 2004, p. XVII).

perspectiva teológica¹⁹⁸, entende o Todo como constituindo uma *unívoca substância*. Essa característica poria em questão, então, a distinção entre os corpos materiais ou modos. Espinosa – diferentemente de Descartes, que, influenciado por Suárez¹⁹⁹, afirmou a existência de substâncias, atributos ou qualidades e maneiras ou modos²⁰⁰ desses atributos, entendendo essa distinção como sendo real e, portanto, numérica – entende que essa distinção numérica não é real.

O raciocínio de Descartes, segundo Deleuze (2017), foi no sentido de que, existindo somente as substâncias e os modos e estando esses em outra causa e aquela em si, esses modos supõem, cada um, uma substância que se pode conhecer por meio deles. Isso se dá por meio do atributo principal a que cada um deles implica e, assim, corresponde à essência da substância. Com isso, se poderia distinguir as substâncias entre si e conhecê-las pelo atributo principal a que correspondem²⁰¹. Deleuze (2017, p. 31) explica que Descartes conclui disso que “concebemos uma distinção real entre duas substâncias, uma distinção modal entre a substância e o modo que a supõe sem reciprocidade, uma distinção de razão entre a substância e o atributo, sem o qual não poderíamos ter dele um conhecimento distinto”. Diferentemente, Espinosa afirma que “há uma substância por atributo, do

¹⁹⁸ Deleuze (2017, p. 71), a esse respeito, comenta que “a univocidade em Escoto parecia comprometida pela preocupação em evitar o panteísmo. Pois a perspectiva teológica, isto é ‘criacionista’, forçava-o a conceber o ser unívoco como um conceito neutralizado, indiferente. Indiferente ao finito e ao infinito, ao singular e ao universal, ao perfeito e ao imperfeito, ao criado e ao incriado”.

¹⁹⁹ Deleuze (2017, p. 32) comenta, em nota, que “Suárez reconhece apenas as distinções real, modal e de razão, e critica a distinção formal de Duns Escoto, em termos muito próximos daqueles que Descartes utilizará” e recomenda a leitura de *Metaphysicarum disputationum*, D VII.

²⁰⁰ Essa distinção para Descartes é explicada no artigo 56 da obra *Princípios da Filosofia* “Quando digo [*maneira ou*] *modo* refiro-me apenas àquilo a que chamo atributo ou qualidade. Quando considero, porém, que a substância se dispõe ou diversifica de outra maneira, sirvo-me particularmente do nome modo ou maneira. E quando pode ser chamada assim em virtude desta disposição ou mudança, então *dou o nome de qualidade às diversas maneiras que fazem com que ela possa ser denominada assim*. Enfim, quando penso mais geralmente que esses modos ou qualidades estão na substância, considerando-os apenas como dependências dessa substância, designo-os por atributos. E como não devo conceber em Deus nenhuma variedade ou mudança, não digo que n’Ele haja modos ou qualidades, mas apenas atributos. E mesmo nas coisas criadas, chamo atributo e não modo ou qualidade àquilo que nelas se encontra sempre desta maneira, tal como a existência e a duração na coisa que existe e que dura.” (DESCARTES, 2006, p. 47).

²⁰¹ “Em Descartes, encontra-se explicitamente o princípio segundo o qual só existem substâncias e modos, estando o modo em outra coisa e a substância em si. E se os modos supõem sempre uma substância que podemos conhecer suficientemente através deles, isso se dá por intermédio de um atributo principal que eles implicam e que constitui a essência da própria substância: assim, duas ou mais substâncias se distinguem e são conhecidas distintamente pelos seus atributos principais.” (DELEUZE, 2017, p. 31).

ponto de vista da *qualidade*, mas uma substância para todos os atributos, do ponto de vista da *quantidade*” (DELEUZE, 2017, p. 40). Senão, veja-se o que Deleuze (2017) expõe:

Segundo Espinosa, o atributo nunca é específico nem numérico. Talvez possamos resumir a tese de Espinosa da seguinte maneira: 1.º) quando colocamos várias substâncias de mesmo atributo, fazemos da distinção numérica uma distinção real, mas então confundimos a distinção real e a distinção modal, tratamos os modos como se fossem substâncias; 2.º) e quando colocamos tantas substâncias quantos são os atributos diferentes, fazemos da distinção real uma distinção numérica, confundimos a distinção real não apenas com uma distinção modal, mas também com distinções de razão. (DELEUZE, 2017, p. 39).

Para Espinosa, não se pode considerar *realmente* a existência de mais de uma substância. Assim, ela só pode ser pensada como uma dentre várias quanto à qualidade do atributo que *exprime* a sua essência²⁰². Por esse motivo, o atributo não poderia ser específico, nem numérico, mas algo que “exprime em seu gênero a essência da substância [...]” (DELEUZE, 2017, p. 16). Considerando isso, a característica numérica dos atributos não pode ser entendida como uma *distinção real*, ou seja, “aquela pela qual duas substâncias distinguem-se entre si, sejam elas atributos diversos, sejam de mesmo atributo [...]” (ESPINOSA, 2015 [1632-1677], p. 231). E, desse erro, resulta outro, para Espinosa (2015, p. 233): entender a relação dos modos ou a *distinção modal* – isto é, aquela que existe “entre um modo da substância e a própria substância, e a que há entre dois modos de uma mesma substância” – como substancial, sempre numa relação de dependência do modo em relação à substância. O erro conseguinte a esses seria confundir a distinção real com a distinção de razão, ou seja, aquela cuja composição “é concebida apenas pela razão *como se ocorresse*, a fim de com isso entender-se mais facilmente uma coisa” (ESPINOSA, 2015, p. 233).

Essa Substância, então entendida como unívoca por Espinosa, como já foi afirmado, é Deus. Compreendê-la como finita ou divisível resultaria na destruição

²⁰² “Ora, Espinosa diz: cada atributo exprime *uma certa essência* eterna e infinita, uma essência correspondente ao gênero do atributo. Ou então: cada atributo exprime *a essência* da substância, seu ser ou sua realidade. Ou ainda: cada atributo exprime a infinidade e a necessidade da *existência* substancial, isto é, a eternidade. (DELEUZE, 2017, p. 15).

do conceito que se possa ter dela²⁰³ e, mesmo na perspectiva cartesiana, Deus não poderia ser entendido como finito, sendo a infinitude uma das propriedades apresentada por Descartes na Terceira Meditação²⁰⁴. Ocorre, entretanto, que, para Descartes, a substância divina – apesar de só ter “necessidade de si própria para existir” (DESCARTES, 2006, p. 45)²⁰⁵, estando todas as demais coisas *apoiadas*²⁰⁶ *pelo seu poder e, num sentido diverso* ao dela, contudo, *beneficiando-se da conservação*²⁰⁷ *que dela recebe* – é entendida *equivocamente*²⁰⁸. Isso significa dizer infinitamente perfeita²⁰⁹, porém, distintamente das outras substâncias ou atributos²¹⁰, isto é, a substância pensante e a extensa. Espinosa entenderá que esses atributos são infinitos, contudo, de forma unívoca em relação à substância²¹¹, cuja natureza é *absolutamente infinita*.

²⁰³ Ao explicar a eternidade de Deus, Espinosa (2015, p. 223, grifo nosso) expõe: “ademais, como se concebe a duração maior e menor, ou seja, como se constando de partes, segue-se claramente que não se pode atribuir nenhuma duração a Deus; pois, como seu ser é eterno, isto é, nele não se pode dar nada de anterior nem de posterior, *nunca poderemos atribuir-lhe a duração sem simultaneamente destruímos o conceito verdadeiro que temos de Deus*, isto é, atribuindo-lhe a duração, dividirmos em partes o que infinito por sua própria natureza e que nunca pode se concebido a não ser infinito”.

²⁰⁴ Descartes afirma na Terceira Meditação: “Entendo pelo nome de Deus certa *substância infinita*, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa.” (DESCARTES, 2004, p. 45, grifo nosso).

²⁰⁵ No Artigo 51, Descartes afirma que “quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir”. (DESCARTES, 2006, p. 45).

²⁰⁶ Após explicar o que seja a substância, Descartes afirma, no Artigo 51, que “só Deus é assim e não há nenhuma coisa criada que por um só momento possa existir sem ser *apoiada e conservada* pelo seu poder” (DESCARTES, 2006, p. 45, grifo nosso).

²⁰⁷ Expressão utilizada por Descartes (2006, p. 45), conforme consta na citação anterior a esta.

²⁰⁸ Segundo a perspectiva da equivocidade, “Deus é causa de si, mas num sentido distinto daquele pelo qual ele é causa eficiente das coisas que cria.” (DELEUZE, 2017, p. 180).

²⁰⁹ Ao explicar o que seja a substância, Descartes afirma, no Artigo 51, que “só Deus é assim e não há nenhuma coisa criada que por um só momento possa existir sem ser *apoiada e conservada* pelo seu poder” (DESCARTES, 2006, p. 46-47).

²¹⁰ “Se bem que cada atributo seja suficiente para conhecermos a substância, no entanto em cada uma há um atributo que constitui a sua natureza e a sua essência e do qual todos os outros atributos dependem. Assim, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa.” (DESCARTES, 2006, p. 46).

²¹¹ Deus produz, portanto, tal como existe: de uma parte, ele produz necessariamente, de outra parte, ele produz necessariamente nesses mesmos atributos que constituem sua essência. Reencontram-se aqui os dois aspectos da univocidade espinosista, *univocidade da causa e univocidade dos atributos*. (DELEUZE, 2017, p. 182, grifo nosso).

O absolutamente infinito é a característica da substância. Sua explicação, a esse respeito, segundo Deleuze (2017), decorre da posição de igualdade das substâncias²¹² qualificadas ou atributos para Espinosa. Em outras palavras, decorre da compreensão de que os atributos extensão e pensamento são igualmente importantes. Anteriormente a isso, que uma substância não pode ser limitada nem por si mesma, nem por uma substância de mesma natureza, nem por Deus, que, assim agindo, lhe teria dotado de uma natureza imperfeita²¹³.

Esse princípio de uma igualdade das formas ou dos atributos é apenas outro aspecto do princípio da univocidade e do princípio da distinção formal. Ele não deixa de ter uma aplicação particular: forçamos a passar do infinito ao Absoluto, do infinitamente perfeito ao absolutamente infinito. Todas as formas de ser, sendo perfeitas e ilimitadas, logo infinitamente perfeitas, não podem constituir substâncias desiguais que remeteriam ao infinitamente perfeito como a um ser distinto que estivesse no papel de uma causa eminente e eficiente. Também não podem formar substâncias elas mesmas iguais, pois substâncias iguais só poderiam sê-lo numericamente, e deveriam ter a mesma forma, 'uma deveria necessariamente limitar a outra e, conseqüentemente, não poderia ser infinita'. Logo, as formas igualmente ilimitadas são os atributos de uma única substância que as possui todas, e as possui atualmente. Mas então o erro maior seria acreditar que o infinitamente perfeito baste para definir a "natureza" de Deus. O infinitamente perfeito é a modalidade de cada atributo, isto é, o 'próprio' de Deus. Mas a natureza de Deus consiste em uma infinidade de atributos, quer dizer, no absolutamente infinito. (DELEUZE, 2017, p. 74).

Espinosa entende, portanto, que seja considerado infinitamente cada um dos atributos de Deus ou da Substância. Essa, em um sentido mais abrangente, é absolutamente infinita no entender de Espinosa²¹⁴, o que se relaciona ao terceiro ponto que ele afirma a Meyer no terceiro parágrafo da Carta Sobre o Infinito (ou

²¹² "A transição parece ser a seguinte: se toda substância é ilimitada, devemos reconhecer que cada uma, em seu gênero ou na sua forma, é infinitamente perfeita; há, portanto, *igualdade* entre todas as formas ou todos os gêneros de ser; forma alguma de ser é inferior à outra, e nem superior. (DELEUZE, 2017, p. 74).

²¹³ "[...] se uma substância fosse limitada, ela o seria por si mesma, ou então por uma substância de mesma natureza, ou ainda por Deus, que teria dado a ela uma natureza imperfeita". (DELEUZE, 2017, p. 73).

²¹⁴ Espinosa afirma nos Pensamentos Metafísicos, ao falar da imensidão de Deus, que "nenhum ente pode ser concebido finito e imperfeito, isto é participante do nada, a não ser que primeiro atentemos para o ente perfeito e infinito, isto é, para Deus; por isso só Deus deve ser dito absolutamente infinito, o que não é para menos, enquanto constamos que deveras consta de infinitas perfeições." (ESPINOSA, 2017, p. 227).

número XII)²¹⁵. As razões apresentadas por Deleuze (2017) na citação anterior demonstram como essa noção de Espinosa diferencia-se da percepção de substâncias desiguais eminentemente submetidas à sua causa; e mesmo substâncias iguais, sendo que uma viria a limitar a outra. Essas formas são, então, verdadeiramente ilimitadas e, assim sendo, consistem em uma única substância, cuja natureza é absolutamente infinita.

Esse absoluto é causa de si (*causa sui*). Assim o sendo, há de se considerar que, diferentemente das coisas criadas, cuja existência não pertence à sua essência, a existência dele pertence à sua existência. Isso significa dizer, pelas palavras de Espinosa (2015, p. 205), que “em Deus, a essência não se distingue da existência, já que não pode ser concebida sem aquele”. Já as coisas criadas “nunca podem existir pela força e necessidade da essência, mas apenas pela força da causa, a saber de Deus, criador, de todas as coisas.” (ESPINOSA, 2015, p. 207). Moreau (1982, p. 3) afirma, a esse respeito, que “a substância é concebida por Espinosa como o absoluto, o incondicionado, o que não depende de mais nada; o conceito de substância reduz-se ao de *causa sui*, que Descartes havia já aplicado a Deus [...]”. Descartes, aliás, foi o primeiro a cunhar o sintagma *causa sui*, o nome adequado para Deus na Filosofia.²¹⁶ Espinosa, contudo, não só se apropriou desse conceito, mas adquiriu essa noção adequada e já justificada, especialmente por

²¹⁵ Leia-se, a esse respeito que “3.º ponto enfim: uma substância não pode ser concebida de outro modo senão como infinita”. (ESPINOSA, 1966, p. 157-158).

²¹⁶ “Poderá Descartes não pertencer legitimamente à metafísica assim definida, quando foi o primeiro a cunhar e a impor o sintagma *causa sui*? É sem dúvida necessário sublinhar esta prova textual: Spinoza não é mais o iniciador do que o pensador da *causa sui*. Ele não é o seu criador, como ele próprio indica quando usa este sintagma pela primeira vez: ‘si res sit in se sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debet intelligi’. A condição ‘... ut vulgo dicitur, como se costuma dizer...’ pressupõe de facto pelo menos um precedente: e é difícil ver que Espinosa não enfrenta em mente aqui, em primeiro lugar, Descartes, cujas teses ele nunca cessa, no mesmo tratado, de retomar e discutir.” (MARION, 1986, p.96).

“Descartes peut-il n'appartenir pas de plein droit à la métaphysique ainsi définie, alors qu'il a, le premier, forgé et imposé le syntagme de *causa sui*? Il faut sans doute souligner cette évidence textuelle Spinoza n'est pas plus l'initiateur que le penseur de la *causa sui*. Il n'en est pas l'initiateur, comme il l'indique lui-même lorsqu'il emploie ce syntagme pour la première fois: <<... si res sit in se sive, ut vulgo dicitur, causa sui, tum per solam suam essentiam debet intelligi>>. La réserve <<... ut vulgo dicitur, comme l'on a coutume de dire...>> suppose en effet au moins un précédent: et l'on voit mal que Spinoza ne songe pas ici, d'abord, à Descartes, dont il ne cesse, dans le même traité, de reprendre et de discuter les thèses.” (MARION, 1986, p.96)

Descartes, nas primeiras e quartas respostas^{217 218}. Por este ângulo, Renault (2015, p. 126) expõe que:

Agora, o que está em jogo nessa tese espinosana segunda a qual toda substância é causa de si e que traz a própria doutrina de Espinosa em relação àquela de Descartes é a articulação da noção de substância, do em si e do que é causa de si. Com efeito, a caracterização tradicional da substância não desaparece em nada em Espinosa e ela também não é mais desclassificada, porque Espinosa não admite a noção de substância e equivocidade. Toda substância é portanto substância no sentido de que existe em si e de que é causa de si. As duas características distintas por Descartes e definidas duas significações distinguidas de substância são ao contrário correlatas uma à outra em Espinosa. A noção de *causa sui* aparece assim como a fina ponte de explicitação da noção de ser em si: o que é em si é necessariamente causa de si. Em Espinosa, as novas elaborações relativas ao conceito de substância induzem, portanto a um aprofundamento *da noção tradicional de substância* ela mesma, no sentido do que é o em si que conduz à *causa sui*. As duas formas de independência na existência distinguidas por Descartes são agora recíprocas.

Renault (2015) esclarece que Espinosa se vale da noção de substância, mas no sentido da univocidade em relação aos atributos e não da equivocidade. A substância, então, será em si e causa de si, numa correlação entre uma e outra, de modo que o “em si” é também causa de si ou *causa sui*. Por essa razão os atributos não são substâncias, em sentido estrito, para Espinosa, mas são *duas potências*²¹⁹

²¹⁷ “É no mesmo sentido, onde se diz que Deus é causa sui, que também se deve dizer que ele é causa de todas as outras coisas”; a notável ausência de qualquer discussão real sobre a coerência e extensão de uma causa sui só pode ser explicada, isentando Espinosa de negligência teórica, se Espinosa assume a noção que já foi adquirida e justificada por outros, de facto por Descartes na *Iae* e *IVae Responsinones*.” (MARION, 1986, p.96).

“C'est au même sens, où Dieu est dit *causa sui*, qu'il doit aussi être dit causa de toutes les autres choses”; l'absence remarquable de toute discussion réelle sur la cohérence et de la portée d'une *causa sui* ne s'explique, sauf à taxar Spinoza d'incurie théorique, que s'il en suppose la notion déjà acquise et justifiée par d'autres, en fait par Descartes dans les *Iae* et *IVae Responsinones*.”. (MARION, 1986, p.96).

²¹⁸ Renault (2015, p. 125), a esse respeito, comenta que “Certamente, a noção de causa de si não é explicitamente presente nessa passagem dos *Princípios* [artigos 51-53] que no resto da obra.”

“Certes, la notion de causa de soi n'est pas explicitement présente dans se passage des *Principes*, pas plus que dans le reste de l'ouvrage” (RENAULT, 2015, p. 125).

²¹⁹ Essas são duas potências que, na verdade, desenvolvem-se concomitantemente e de forma independente para Espinosa, pois resultam de dois atributos diferentes, a extensão e o pensamento.

*paralelas*²²⁰ oriundas ou *imanentes* à substância. Deleuze (2017), nessa perspectiva, demonstra informações muito relevantes.

Além disso, Renault (2015) esclarece que, tanto na ontologia de Espinosa, quanto na de Descartes, estão presentes as noções de causa de si²²¹, em si e por si. Porém, pelas dificuldades encontradas por Descartes, é possível perceber a distinção entre sua filosofia e a de Espinosa. Ele entende que Deus é causa de si enquanto sua essência é causa formal e não causa eficiente de um efeito. Assim, sua essência é formal “*por analogia*, na medida em que [...] desempenha, relativamente à existência, um papel análogo àquele de uma causa eficiente, relativamente ao seu efeito” (DELEUZE, 2017, p. 180, grifo nosso). Descartes usa, nestas circunstâncias, apesar de dizer o contrário, ainda a noção de “por si” que “se diz negativamente e significa apenas a ausência de causa” (DELEUZE, 2017, p. 179) e, enquanto razão positiva, afirma a infinidade de Deus, o que “só pode desempenhar o papel de uma regra de proporcionalidade num juízo analógico” (DELEUZE, 2017, p. 181)²²². Já para Espinosa, “Deus não é causa de si num outro sentido de que é causa de todas as coisas. Ao contrário, *ele é causa de todas as coisas no mesmo sentido que causa de si*” (DELEUZE, 2017, p. 181). Entre as perspectivas de um e outro, Deleuze (2017) ressalta a necessidade de se encontrar em Descartes a causa de si enquanto fundada nela mesma e “fundada no

²²⁰ Paralelismo é um conceito pensado por Leibniz e adequado à filosofia de Espinosa – e à imanência. “Pode-se denominar “paralelas”, com efeito, duas coisas ou duas séries de coisas que estão numa conexão constante, de tal maneira que nada exista em uma que não tenha na outra um correspondente, excluída toda causalidade real entre ambas.” (DELEUZE, 2017, p. 116).

²²¹ “A ontologia de Espinosa é dominada pelas noções de *causa de si, em si, e por si*. Esses termos estavam presentes no próprio Descartes; mas as dificuldades que ele encontrava no emprego deles devem nos esclarecer a respeito das incompatibilidades entre o cartesianismo e o espinosismo.” (DELEUZE, 2017, p. 179).

²²² “Descartes torna sua tese mais precisa nos seguintes termos: Deus é causa de si, mas *num outro sentido*, distinto daquele pelo qual uma causa eficiente é causa de seu efeito; ele é causa de si no sentido em que sua essência é causa formal; e sua essência é dita causa formal, não diretamente, mas por analogia, na medida em que ela desempenha, relativamente à existência, um papel análogo àquele de uma causa eficiente, relativamente ao seu efeito.” (DELEUZE, 2017, p. 179-180).

[...] É preciso ainda uma razão positiva para a qual a existência de Deus não tem causa eficiente e coincide com a essência. Ora, Descartes encontra essa razão numa simples propriedade: a imensidão de Deus, sua superabundância ou sua infinidade. Mas tal propriedade só pode desempenhar o papel de uma regra de proporcionalidade num juízo analógico. Como essa propriedade nada designa da natureza de Deus, Descartes se atém a uma determinação indireta da causa de si: esta é dita num sentido distinto da causa eficiente, mas dita também por analogia a ela. O que falta em Descartes é, portanto, uma razão sob a qual a causa de si possa ser alcançada nela mesma, e diretamente fundada no conceito ou na natureza de Deus.” (DELEUZE, 2017, p. 181-182),

conceito ou na natureza de Deus” (DELEUZE, 2017, p. 182), razão essa que, em Espinosa, se dá pela distinção entre “a natureza divina e os próprios, o absoluto e o infinito” (DELEUZE, 2017, p. 182). É nessa perspectiva que se insere a importância dos atributos.

Enquanto eles constituem a essência de Deus, constituem também a sua existência, isto é, *co-incidem*, de maneira que a substância tenha a capacidade de causar a si mesma. Com isso, exsurge uma significação positiva de causa de si e *não mais uma determinação indireta*²²³, numa causação eficiente²²⁴ que desdobra a univocidade espinosista em univocidade de causa e univocidade dos atributos²²⁵.

O conceito espinosista de imanência não tem outro sentido: ele exprime a dupla univocidade da causa e dos atributos, quer dizer, a unidade da causa eficiente com a causa formal, a identidade do atributo tal como ele constitui a essência da substância e tal como ele é implicado pelas essências das criaturas. (DELEUZE, 2017, p. 182-183).

Deleuze (2017) explica que essa univocidade de causa (de si e eficiente) não representa “um único e mesmo sentido, mas que ambas se digam no mesmo sentido do que é causa” (DELEUZE, 2017, p. 183). Denota-se, assim, que o ser da substância não é o mesmo dos modos, porque é em si, enquanto os modos estão implicados nessa substância²²⁶, constituindo a figura da imanência da teoria da

²²³ “A causa de si é primeiramente alcançada nela mesma; é nessa condição que “em si” e “por si” toma uma significação perfeitamente positiva. Daí decorre a seguinte consequência: a causa de si não é mais dita *em um outro sentido* que a causa eficiente, mas é a causa eficiente, ao contrário, que é dita no mesmo sentido que a causa de si.” (DELEUZE, 2017, p. 182).

²²⁴ “Os atributos são os elementos formais imanentes que constituem a natureza absoluta de Deus. Esses atributos não constituem a essência de Deus sem constituir sua existência; eles não exprimem a essência sem exprimir a existência que dela decorre necessariamente; eis por que a existência coincide com a essência. Assim, os atributos constituem a razão formal que faz da substância nela mesma uma causa de si, diretamente, não mais por analogia.” (DELEUZE, 2017, 182).

²²⁵ “Deus produz, portanto, tal como existe: de uma parte, ele produz necessariamente, de outra parte, ele produz necessariamente, nesses mesmos atributos que constituem sua essência. Reencontram-se aqui os dois aspectos da univocidade espinosista, *univocidade da causa e univocidade dos atributos*.” (DELEUZE, 2017, p. 182, grifo nosso).

²²⁶ “O que está em outra coisa e o que é em si não se dizem *no mesmo sentido* do que é em si e do que está em outra coisa, mas *o ser se diz formalmente no mesmo sentido do que é em si e do que está em outra coisa*: os mesmos atributos, tomados no mesmo sentido, constituem a essência de um e são implicados pela essência do outro.” (DELEUZE, 2017, p. 183, grifo nosso).

univocidade em Espinosa²²⁷. É pela teoria da imanência e com o emprego do método sintético que ele interpretará os axiomas da filosofia de Descartes²²⁸.

Espinosa entende que Descartes não compreendeu o axioma de que o nada não tem propriedades, porque é impossível que haja uma pluralidade de substâncias, sejam desiguais, limitadas e ilimitadas, de modo que elas precisassem retirar alguma coisa do nada. Além disso, entende que, para além de se compreender como perfeito o que há na realidade, é preciso considerar que tudo o que há na realidade é realidade e, considerando isso, tudo é perfeição. “Há de se evitar, portanto, acreditar que uma substância sofra uma limitação da natureza em virtude de sua própria possibilidade” (DELEUZE, 2017, p. 184)²²⁹.

Deleuze (2017) explica a impossibilidade, para Espinosa, de uma substância em função de seu atributo, assim como inexistência de contingência de modos em relação à substância. Assim sendo, considerar tão somente que os acidentes não são reais implica entendê-los dependentes de “uma causalidade externa que, de alguma forma, os ‘coloque’ nessa substância” (DELEUZE, 2017, p. 184). Essa configuração não serve para Espinosa, pois, em seu entendimento, “a necessidade é a única afecção do ser, sua única modalidade: Deus é causa de todas as coisas no mesmo sentido que é causa de si; logo, tudo é necessário, por sua essência ou por sua causa” (DELEUZE, 2017, p. 184). Assim, não ocorre em Espinosa que a causa tenha mais realidade que o seu efeito sob outra forma, nem de maneira que

²²⁷ “Ao contrário, é o Ser qualificado da substância, no qual a substância permanece em si, mas também no qual os modos permanecem como em outra coisa. A imanência é, portanto, a nova figura que a teoria da univocidade ganha em Espinosa.” (DELEUZE, 2017, p. 183).

²²⁸ “Na filosofia de Descartes, certos axiomas voltam constantemente. O principal é que o nada não tem propriedades. Decorre daí, do ponto de vista da quantidade, que toda propriedade é propriedade de um ser: portanto, tudo é ser ou propriedade, substância ou modo. Além disso, do ponto de vista da qualidade, toda realidade é perfeição. Do ponto de vista da causalidade, deve haver pelo menos tanta realidade na causa quanto no efeito; senão alguma coisa seria produzida pelo nada. Finalmente, do ponto de vista da modalidade, não pode haver acidente propriamente falando, sendo o acidente uma propriedade que não implicaria necessariamente o ser ao qual a conectamos. Cabe a Espinosa dar de todos esses axiomas uma nova interpretação, de acordo com a teoria da imanência e as exigências do método sintético.” (DELEUZE, 2017, p. 183).

²²⁹ “E para Espinosa parece mesmo que Descartes não compreendeu o sentido e as consequências da proposição: o nada não tem propriedades. Por um lado, toda pluralidade de substâncias torna-se impossível: nem há substâncias desiguais e limitadas, nem substâncias ilimitadas iguais, pois “elas deveriam tirar alguma coisa do nada”. Por outro lado, não basta dizer que toda realidade é perfeição. Deve-se também reconhecer que tudo na natureza de uma coisa é realidade, ou seja, perfeição; “dizer a esse respeito que a natureza de uma coisa exigia (a limitação) e, em seguida, dizer que não poderia ser de outra maneira, é o mesmo que dizer nada, pois a natureza de uma coisa nada pode exigir enquanto ela não é”. Há de se evitar, portanto, acreditar que uma substância sofra uma limitação de natureza em virtude de sua própria possibilidade.” (DELEUZE, 2017, p. 183.184).

dela o efeito dependa. Isso considerando que, em Descartes, seria possível a equivocidade ou a analogia do real pela superioridade de causa à superioridade de outras formas de ser. Essa passagem funda o conceito de eminência, mas é entendida como ilegítima (DELEUZE, 2017). Em Espinosa, por outro lado, contra essa reflexão de Descartes, têm-se a mesma condição e a igualdade de todas as formas e, por consequência, a univocidade do real, uma filosofia, em síntese, da imanência e da plena positividade²³⁰.

Demonstrados esses aspectos relacionados “ao infinito por uma consequência de sua natureza ou em virtude da sua definição” (ESPINOSA, 2015, p. 157, tradução nossa) e, conseqüentemente, ao conceito de Substância, especialmente o que Espinosa pede que se considere a propósito dela na carta XII ou Sobre o Infinito, passa-se à compreensão do seu “par”, o infinito que “não tem de modo algum limite não pela virtude da sua essência, mas por aquela da sua causa” (ESPINOSA, 1966, p. 157, tradução nossa), que, segundo a análise de Gueroult (1966), é o caso do modo, conforme será explicado a seguir.

3.2.1.2 *O infinito que não tem de modo algum limite, não em virtude da sua essência, mas em virtude da sua causa (modo – o indefinido)*

Seguida e correlatamente ao caso da substância, Espinosa trará a Meyer, na Carta Sobre o Infinito ou número XII, o caso do Modo ou, em outras palavras, das afecções da Substância. É sobre elas que Espinosa explica o seguinte nos Pensamentos Metafísicos.

Por afecções entendemos aqui o que diferentemente designou Descartes atributos na parte I dos *Princípios da Filosofia*, art. 52; pois

²³⁰ “Enfim, é verdade que a causa é mais perfeita que o efeito, a substância é mais perfeita que os modos; porém, se bem que a causa tenha mais realidade, ela jamais contém a realidade de seu efeito sob outra forma, nem de outra maneira do que aquela da qual depende o próprio efeito. Com Descartes, passa-se da superioridade da causa à superioridade de certas formas de ser sobre outras, logo, à equivocidade ou à analogia do real (já que Deus contém a realidade sob uma forma superior àquela que se acha implicada nas criaturas). É essa passagem que funda o conceito de eminência; mas essa passagem é radicalmente ilegítima. Contra Descartes, Espinosa põe a igualdade de todas as formas de ser e a univocidade do real que decorre dessa igualdade. De todos os pontos de vista, a filosofia da imanência aparece como sendo teoria do Ser-uno, do Ser-igual, do Ser unívoco e comum. Ela busca as condições de uma verdadeira afirmação, denunciando todos os tratamentos que retiram do ser a plena positividade, ou seja, sua comunidade formal.” (DELEUZE, 2017, p. 184-185).

o ente, enquanto é ente, não nos afeta por si só como substância; por isso cabe explicá-lo por algum atributo, do qual todavia não se distingue a não ser por razão. (ESPINOSA, 2015, p. 207).

Espinosa afirma nos Pensamentos Metafísicos que as afecções a que se refere são o que, diferentemente, Descartes designou por atributos. Esse filósofo os afirma, no artigo 52²³¹, como sendo as substâncias criadas, imateriais ou corpóreas. Essas, no entender dele, enquanto substâncias, podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada, o que, porém, não assegura o conhecimento verdadeiro das suas existências. Assim, Descartes afirma, nesse princípio, que, para se chegar ao conhecimento verdadeiro da existência da coisa criada, é necessário que se perceba ou se note algum atributo, qualidade ou propriedade. Com isso, o principal influenciador de Espinosa afirma que, uma vez identificado esse atributo ou qualidade, pode-se concluir que esse o é de alguma substância e, assim o sendo, essa substância – que não sendo o atributo, por ele assim chamado, nem o modo, segundo Espinosa – existe. Espinosa entende que esses ditos atributos por Descartes são, na verdade, modos e que a substância que a cada um deles se vincula é o seu atributo infinito oriundo de uma única e verdadeira Substância. Isso, aliás, pode ser compreendido da fala de Moreau (1982, p.31):

Espinosa reserva o nome de atributo para aquilo que Descartes considera como o atributo principal; *os outros atributos ou maneiras de ser, qualidades ou afecções diversas, são, por ele, denominados de modos*. Mas, enquanto que, para Descartes, a extensão e o pensamento eram os respectivos atributos de duas espécies de substâncias, as substâncias pensantes ou espíritos, as substâncias extensas ou os corpos, Espinosa considera a extensão e o pensamento como dois atributos da única substância. (MOREAU, 1982, p. 31, grifo nosso).

Considerando esse tema dos Modos, Espinosa ressalta, nos Pensamentos Metafísicos, que a distinção possível de se fazer em relação aos

²³¹ “A noção que assim temos da substância criada refere-se a todas da mesma maneira, isto é, tanto às que são imateriais como às corpóreas, porque para compreender as substâncias basta verificar que podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada. Mas quando trata de saber se alguma dessas substâncias existe verdadeiramente, isto é, se está presente no mundo, digo que não é suficiente que exista dessa maneira para a apercebermos, pois por si só não nos faz descobrir nada que desperte algum conhecimento particular no nosso pensamento. *É necessário, portanto, que possua alguns atributos que possamos notar; e qualquer um é suficiente para esse efeito, porque uma das noções comuns é que o nada não pode ter nenhum atributo, propriedade ou qualidade*. Por essa razão, logo que encontramos algum atributo podemos concluir que é o atributo de alguma substância, e que tal substância existe.” (DESCARTES, 2006, p. 45-46, grifo nosso).

modos, ditos atributos ou qualidades ou propriedades, por Descartes, e os atributos desses, ditos substâncias, por Descartes, é de razão, ou seja, como já afirmado nesta pesquisa, aquela “concebida apenas pela razão, *como se ocorresse*, a fim de com isso entender-se mais facilmente uma coisa” (ESPINOSA, 2015, p. 233). Nota-se que as coisas continuam sendo como *realmente* são, tendo-se apenas a variação dos nomes a elas dados, o que corrobora a afirmação de Espinosa. Referindo-se aos modos na Carta Sobre o Infinito, enquanto parte do primeiro par de distinções necessárias afirmadas por Espinosa, Gueroult (1966, p. 387) afirma e esclarece inicialmente o seguinte:

Esse é o caso do modo²³². – O modo não é infinito por essência, porque sua essência não envolve necessariamente a sua existência. Ele não pode então ser pensado segundo o conceito de eternidade (Ética, I, Def. 8). Sendo concebível sem contradição como não existente, podendo começar e deixar de ser, sua existência é compatível com a finitude. Ele aparece, dessa forma, como divisível, e não pode ser pensado senão sob o conceito de duração (GUEROULT, 1966, p. 387, tradução nossa)²³³.

²³² O modo apontado na carta XII por Espinosa é o modo dito finito, correspondente às coisas criadas. Delbos (2002, p.64-65 – grifo nosso), contudo, nos ensina a distinção entre esses modos entendidos como finitos; os modos infinitos mediatos; e aqueles ditos infinitos. Desta maneira, ele explica que os *modos finitos* são os que “são modos que, em vez de resultar da natureza de um atributo tomado absolutamente, resultam do atributo enquanto ele se exprime de tal forma que seja, ela própria, uma forma determinada; e esses modos finitos *são realidades particulares*”; os *modos infinitos imediatos* são os que “*seguem da natureza absoluta de algum atributo de Deus*; esses modos são necessariamente infinitos, porque, se não o fossem, suporiam que a potência da produção ou explicação própria ao atributo é, quanto ao que depende dele, limitada, e isso contradiz a noção do atributo infinito em seu gênero; pela mesma razão, o que segue imediatamente da natureza absoluta de um atributo infinito possui existência desde toda a eternidade, sem o que o advento desse efeito levaria a uma alteração no atributo suposto imutável”; e *modos infinitos*, isto é, *que resultam mediatamente da natureza de um atributo de Deus*, isto é, que resultam desse atributo enquanto é afetado por uma modificação infinita; e isso, em virtude do mesmo argumento, porque um atributo afetado por uma modificação infinita deve produzir por isso e não pode produzir por isso mesmo senão uma modificação infinita.

Com outras palavras, a respeito da natureza dos modos Deleuze (2017, p. 114, grifo nosso) ensina que “há uma *ordem na qual Deus produz necessariamente*. Essa ordem é da expressão dos atributos. Primeiro, cada atributo se exprime na sua natureza absoluta: *um modo infinito imediato é, portanto, a primeira expressão do atributo*. A seguir, *o atributo modificado se exprime em um modo infinito mediato [movimento e repouso]*. Finalmente, *o atributo se exprime “de uma maneira certa e determinada”, ou antes de uma infinidade de maneiras que constituem os modos existentes finitos*).

²³³ “Ce cas est celui du mode. - Le mode n'est pas infini par essence, puisque son essence n'enveloppe pas nécessairement l'existence. Il ne peut donc être pensé sous le concept d'éternité (Éth.I / Déf. 8). Étant concevable sans contradiction comme non existant, pouvant commencer et cesser d'être, son existence est compatible avec la finitude, apparaît, de ce chef, comme divisible, et ne peut être pensée que sous le concept de durée.” (GUEROULT, 1966, p. 387).

Dessa forma, Gueroult (1966) expõe as diferenças intrínsecas ao modo, as quais diferem das especificidades da Substância. Nota-se, neste viés, que enquanto esta “existe necessariamente por sua essência e pode, sem contradição, ser concebida como infinita” (GUEROULT, 1966, p. 387, tradução nossa), a essência daquele não envolve a sua existência, o que impede que ele possa ser considerado infinito e, portanto, ele não pode ser pensado sob o conceito da eternidade (Ética I, Definição VIII)²³⁴. A forma de se pensar o modo, nessa perspectiva, é a da duração, de tal maneira que ele individualmente ou divisivelmente pode começar e deixar de ser, “sendo concebível, sem contradição, como não existente”²³⁵ (GUEROULT, 1966, p. 387-388, tradução nossa). Espinosa, na carta XII ou Sobre o Infinito, descreve o modo semelhantemente, quanto às suas características, pelo uso das seguintes palavras:

Chamo Modos, por outro lado, as afecções de uma substância, e uma vez que sua definição não é aquela de uma substância, não pode envolver a existência. Por isso, ainda que os Modos existam, podemos concebê-los como não existentes, segue que, se considerarmos apenas a essência dos modos e não a ordem de toda a natureza, nós não podemos concluir disso que presentemente eles existam, que eles existirão em seguida ou que não existirão, que eles existiram anteriormente ou não existiram. Por isso, vemos claramente que concebemos a existência dos modos como inteiramente diferente daquela da Substância. (ESPINOSA, 1966, p. 158, tradução nossa).

Os modos são apresentados por Espinosa na carta XII como afecções de uma substância que, por possuírem definição distinta dessa, não envolvem a existência. A existência afirmada neste ponto é a da Substância. Essa produz os modos por meio dos seus infinitos atributos-qualitativos-modais, os quais se explicam ou exteriorizam extrinsecamente no plano da existência. Ocorre que, se se considerar a essência do modo individualmente ou abstraidamente, fora da ordem de toda a natureza, ela poderá ser entendida como não existente, porque sua existência é necessariamente oriunda da Substância, e expressa qualitativamente pelo atributo a que corresponde e não dela mesma. Sua existência, em verdade, é

²³⁴ “Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna.” (ESPINOSA, 2015, p. 47).

²³⁵ “Étant concevable sans contradiction comme non existant [...]”. (GUEROULT, 1966, p. 386-387).

uma exteriorização da Substância infinita e absolutamente potente²³⁶ através de seus atributos, conhecidamente, a extensão e o pensamento. É por esse motivo, conforme afirmou Espinosa na carta XII, que o modo, considerado apenas quanto à sua essência, presentemente não existe, existirá ou não existirá, existiu ou não existiu, isto é, é inteiramente distinta da existência da Substância. Deleuze (2017) explica o seguinte a esse respeito:

Os atributos são qualidades eternas e infinitas: é nesse sentido que eles são indivisíveis. A extensão é indivisível, enquanto qualidade substancial ou atributo. Cada atributo é indivisível, enquanto qualidade. Mas cada atributo-qualidade tem também uma quantidade infinita que é divisível sob certas condições. *Essa quantidade infinita do atributo forma uma matéria, mas uma matéria somente modal.* Portanto, um atributo se divide somente modalmente, e não realmente. Ele tem partes que se distinguem modalmente: partes modais, e não reais ou substanciais. (DELEUZE, 2017, p. 209, grifo nosso).

Para explicar a característica de divisibilidade dos modos, a citação acima reforça a natureza dos atributos, tanto para Descartes, quanto para Espinosa, que, numa perspectiva mais abrangente e conforme já foi demonstrado, as entende inseridas na absolutidade da Substância. Sucede que, em que pese eles serem indivisíveis do ponto de visto qualitativo, cada um deles possui uma *quantidade infinita divisível*, a depender das condições em que se encontre. Os modos resultam da matéria dessa quantidade infinita divisível. Assim ocorrendo, tem-se que essa expressão extrínseca nada mais é do que manifestações modais do atributo a que ela corresponde.

Essa quantidade infinita divisível modal produzida pelos atributos comporta a essência a que Espinosa se refere na Carta Sobre o Infinito.

²³⁶ “A *substância* é como que a identidade ontológica absoluta de todas as qualidades, a potência absolutamente infinita, potência de existir sob todas as formas e de pensar todas as formas; os *atributos* são formas e qualidades infinitas e, como tais, indivisíveis. O finito não é, portanto, nem substancial nem qualitativo. Mas também não é aparência: ele é modal, isto é quantitativo. Cada qualidade substancial tem uma quantidade modal-intensiva, ela mesma infinita, que se divide atualmente numa infinidade de modos intrínsecos. Esses *modos* intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, são as partes intensivas do próprio atributo. E com isso, eles são as partes da potência de Deus, sob o atributo que os contém. Já foi nesse sentido que vimos os modos de um atributo divino participam necessariamente da potência de Deus: *sua própria essência é uma parte da potência de Deus, isto é, um grau de potência ou parte intensiva.* Ainda nesse ponto, a redução das criaturas ao estado de modo aparece como a condição sob a qual sua *essência é potência, isto é, parte irreduzível da potência de Deus.* Assim, em sua essência, os modos são expressivos: eles exprimem a essência de Deus, *cada um segundo o grau de potência que constitui sua essência.*” (DELEUZE, 2017, p. 219, grifo nosso).

Diferentemente dos modos, essa essência não pode ser entendida divisivelmente e, uma vez assim considerada, é afirmada absolutamente como inexistente, fora da ordem de toda a natureza. Deleuze (2017, p. 211) explica, nesta perspectiva, que a(s) essência(s) do modo, para Espinosa, nada mais é (são) que “realidades físicas” (*res physicae*):

Espinosa quer dizer que a essência, enquanto essência tem uma existência. *Uma essência de modo tem uma existência que não se confunde com a existência do modo correspondente.* Uma essência de modo existe, é real e atual, mesmo se não existe atualmente o modo do qual ela é a essência. Donde a concepção que Espinosa tem do modo não-existente: este nunca é alguma coisa de possível, mas sim um objeto, cuja ideia está necessariamente compreendida na ideia de Deus, assim como sua essência está necessariamente contida num atributo. A ideia de um modo inexistente é, portanto, o correlato necessário de uma essência de modo. Toda essência é essência de alguma coisa; uma essência de modo é a essência de alguma coisa que deve ser concebida no entendimento infinito. (DELEUZE, 2017, p. 211).

A explicação de Deleuze (2017) acerca da condição das essências dos modos é muito esclarecedora. A essência do modo independe desse para existir, isto é, existe por si mesma. Já o modo, diferentemente da sua essência, não é um possível e é tão somente entendido enquanto um objeto cuja ideia está compreendida na ideia de Deus, podendo ou não corresponder a ele uma essência. Essa essência encontra-se contida no atributo a que ela corresponde ou que a contém²³⁷ e, por esse motivo, é concebida no entendimento infinito.

A essência de modo, então, resulta da produção divina e deve ser considerada infinita em razão de sua causa²³⁸. Como consequência, sucede que a

²³⁷ “[...] enquanto os próprios modos não existirem, suas essências não se distinguirão do atributo que as contém, nem tampouco se distinguirão umas das outras; elas não terão, portanto, nelas mesmas, princípio algum de individualidade. A individuação se faria apenas pela existência do modo, não por sua essência. [...] Assim também [...]: enquanto um modo não existe a ideia da sua essência não pode envolver uma existência distinta; enquanto a muralha for toda branca, não podemos aprender nada que se distinga dela ou que nela se distinga.” (DELEUZE, 2017, p. 215).

²³⁸ Deleuze (2017, p. 214) corrobora essa afirmação no seguinte sentido: “Se todas as essências *convêm*, é precisamente porque elas não são causas umas das outras, mas todas têm Deus como causa. Quando as consideramos concretamente, conectando-as à causa da qual dependem, estamos colocando-as todas juntas, coexistentes e convenientes. Todas as existências convêm pela existência ou realidade que resulta da sua causa. Uma essência só pode ser separada das outras de maneira abstrata, quando consideradas independentemente do princípio de produção que compreende todas. Eis porque as essências formam um sistema total, um conjunto atualmente infinito. Dir-se-á desse conjunto, como na *Carta a Meyer*, que ele é infinito pela sua causa.”.

potência de Deus se explica pela essência singular do modo²³⁹, de tal maneira que afirma, produz e conserva esse modo, quanto à sua existência, sem a menor restrição interna (I Prop. 24²⁴⁰ e Corol. das Prop. 24²⁴¹ e 25²⁴²). Com isso, o modo, em tais circunstâncias, encontra-se envolvido na infinitude e é definido como “a afirmação absoluta da existência de uma natureza qualquer”²⁴³ (*Ética I*, Escólio [I] da Proposição 8). Consequentemente, deduz-se que todo modo é remetido à causa divina “sem limite”²⁴⁴ (GUEROULT, 1966, p. 388, tradução nossa) de que decorre e, dessa forma, é tido como infinito quanto a essa força interna que o afirma²⁴⁵.

Porém, considerando que a essência do modo não envolve a existência dele, ela não é necessariamente uma afirmação absoluta. Assim, ela não envolve em ato a sua infinitude, deixando aberta a possibilidade de uma afirmação apenas parcial. Essa infinitude de uma força interna tem por consequência, então, “uma simples tendência indefinida a existir e a perseverar em seu ser”²⁴⁶ (GUEROULT, 1966, p. 388, tradução nossa).

²³⁹ Deleuze (2017, p. 100), a esse respeito, explica que “Se a potência ou essência de Deus pode ser ‘explicada’ por uma essência finita, é porque os atributos são formas comuns a Deus, do qual constituem a essência, e às coisas finitas, das quais contém as essências. A potência de Deus se divide ou se explica em cada atributo, segundo as essências compreendidas nesse atributo. É nesse sentido que a conexão todo-parte tende a se confundir com a conexão atributo-modo, substância-modificação”.

²⁴⁰ “A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência.” (ESPINOSA, 2015, p. 89).

²⁴¹ “Daí segue que Deus é causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir, ou seja (para usar um termo Escolástico), Deus é a causa do ser das coisas. Pois, quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que prestamos atenção a sua essência, descobrimos que ela não envolve nem existência nem duração; por isso, a essência delas não pode ser causa nem de sua existência nem de sua duração, mas apenas Deus, a cuja só natureza pertence existir (*pelo Corol. I da Prop. 14*.)” (ESPINOSA, 2015, p. 89).

²⁴² “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada. A Demonstração é patente pela Proposição 15 e Definição 5.” (ESPINOSA, 2015, p. 91).

²⁴³ Na versão consultada, lê-se a tradução: “[...] a afirmação absoluta da existência de alguma natureza [...]”. (ESPINOSA, 2015, p. 53).

²⁴⁴ “[...] sans limite [...]” (GUEROULT, 1966, p. 366).

²⁴⁵ Deleuze, (2017, p. 100) comenta que “a redução das ‘criaturas’ ao estado de modos, longe de retirar delas toda potência própria, mostra, ao contrário, como uma parte de potência volta a elas como sendo própria, em conformidade com sua essência.”.

²⁴⁶ “[...] une simple tendance indéfinie à exister et à persévérer dans l'être” (GUEROULT, 1966, p. 388) (III, Prop. 7 et 8).

3.2.2 O infinito, porque sem limites, e uma grandeza cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número, embora conheçamos o valor maior e menor (ilimitado e não enumerável)

A segunda distinção necessária para se pensar o infinito, segundo Espinosa (1966, p. 157), é a do “infinito, porque sem limites, e uma grandeza cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número, embora conheçamos o valor maior e menor”. Gueroult (1966, p. 390) comenta que essa segunda dificuldade corresponde à segunda dupla de casos, ou seja, da “coisa infinita enquanto sem limites”²⁴⁷ (GUEROULT, 1966, p. 390) e da “coisa infinita como se suas partes, embora compreendidas entre um máximo e um mínimo, não podem ser expressas por nenhum número”²⁴⁸ (GUEROULT, 1966, p. 391, tradução nossa), ou, nas palavras de Espinosa (1966, p. 157), “do que é dito infinito porque sem limites, e uma grandeza cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número”. Essa dupla de casos será abordada a seguir, a começar por aquele entendido como não tendo limites.

3.2.2.1 O infinito, porque sem limites (ilimitado)

Gueroult (1966) explica que o infinito assim entendido pela ausência de limites pode ser pensado em relação à substância “infinita[,] porque sua essência exclui absolutamente todo limite” (GUEROULT, 1966, p. 390) e mesmo em relação ao modo, “porque a sua causa, enquanto infinita, sem o excluir, não o inclui de forma alguma”²⁴⁹, mas não se tratando desses dois tipos reais de infinito. O infinito

²⁴⁷ “[...] la chose infinie en tant que sans limites” (GUEROULT, 1966, p. 390).

²⁴⁸ “[...] la chose infinie en tant que ses parties, quoique comprises entre un maximum et un minimum, ne peuvent être exprimées par aucun nombre[...]” (GUEROULT, 1966, p. 391).

²⁴⁹ “Na realidade, a coisa é sem limites porque é infinita; e ela é infinita porque sua essência exclui absolutamente todo limite (substância), ou porque sua causa, como infinita, sem o excluir, não o inclui de forma alguma (modo).” (GUEROULT, 1966, p. 390, tradução nossa).

“Dans la réalité, la chose est sans limites parce qu'elle est infinie, et elle est infinie parce que son essence exclut absolument toute limite (substance), ou parce que sa cause, en tant qu'infinie, sans l'exclure, ne l'inclut de soi aucunement (mode).” (GUEROULT, 1966, p. 390).

entendido simplesmente como “sem limites” e, assim sendo, como sua razão²⁵⁰ é o que pode assim ser imaginado. Esse infinito não pode ser alcançado ou compreendido pela subjetividade e, nessas circunstâncias, não pode ser conhecido quanto à existência de algum limite.

Este infinito percebido do exterior, fora da sua verdadeira razão, é o infinito tal qual o percebe a imaginação. A imaginação, na verdade, considera como infinito aquilo que ela nunca alcança ou percebe de fato os limites. Este é o *indefinido propriamente dito, que resulta somente da nossa incapacidade subjetiva de descobrir um limite*. Também este conceito é apropriado ao infinito de grandeza abstrata, que é para a imaginação um dado cujo limite não é jamais atingido, mas que não se veja alguma razão de afirmar que um tal limite seja impossível.²⁵¹ (GUEROULT, 1966, p. 390-391, tradução e grifo nossos).

O infinito dito “porque sem limites” (ESPINOSA, 1966, p. 390) não é realmente um infinito. É mais um produto da imaginação que preenche a lacuna da ausência de um dado com a noção de infinito. Gueroult (1966) ressalta que esse infinito é assim pensado em razão da sua indefinição, própria da incapacidade humana de lhe atribuir um limite, o que também se aplica às grandezas abstratas. Isso porque essas podem ter um limite que não seja conhecido pelo intelecto e, por essa razão, são também imaginadas como infinitas.

Relacionando-se ao comentário de Gueroult (1966, p. 391) sobre o infinito, porque sem limites, enquanto o “indefinido propriamente dito, que resulta tão somente da nossa capacidade subjetiva de descobrir um limite”, Ramond (2019, p. 47) comenta que é “uma das formas da expressão mais geral da natureza

²⁵⁰ “O infinito é aqui concebido, independentemente da sua causa ou razão, no que o exprime exteriormente como infinito, e por um revés da ordem das coisas sua manifestação: o ‘sem limites’, é apresentado como sua razão (quia, etc).” (GUEROULT, 1966, p. 390, tradução nossa).

“L'infini est ici conçu, indépendamment de sa cause ou raison, dans ce qui l'exprime extérieurement comme infini, et, par un renversement de l'ordre des choses, sa manifestation : le « sans limites », est présentée comme sa raison (quia, etc).” (GUEROULT, 1966, p. 390).

²⁵¹ “Cet infini, aperçu de l'extérieur hors de sa véritable raison, est l'infini tel que le perçoit l'imagination. L'imagination, en effet, considérée comme infini ce dont elle ne parvient jamais en fait à apercevoir les limites. C'est là l'indefini proprement dit, qui résulte seulement de notre incapacité subjective de découvrir une limite. Aussi ce concept convient-il à l'infini de la grandeur abstraite, qui est pour l'imagination un donné dont la limite n'est jamais atteinte, mais dont on ne voit aucune raison d'affirmer qu'une telle limite soit impossible.” (GUEROULT, 1966, p. 390-391).

naturante²⁵² (infinidade não numérica, qualitativa, dos atributos) na natureza naturada (indefinidade quantitativa e composta de modos) [...]”.

3.2.2.2 *O infinito cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número, embora conheçamos o valor maior e menor (não enumerável)*²⁵³

O infinito pensado como algo sem limites e que integra a segunda distinção apontada como necessária por Espinosa (1966, p. 157) é o de “uma grandeza cujas partes não podemos determinar ou representar por nenhum número, embora conheçamos o valor maior e menor”. Gueroult (1966, p. 391), neste sentido, o chama de a “coisa infinita como se suas partes, embora compreendidas entre um máximo e um mínimo, não podem ser exprimidas por nenhum número”²⁵⁴.

Espinosa quer abordar aqui a infinitude relacionada à extensão, no interior do modo, o que Deleuze (2017) denomina segundo infinito modal. Gueroult (1966) comenta que este caso se trata de um desdobramento do terceiro, isto é, do infinito entendido como sem limites. E, com isso, afirma que, do fato de não se poder mensurar o infinito internamente, pelo número das suas partes, o que se tem é um número muito grande (*trop grand*)²⁵⁵, que não implica necessariamente a sua própria infinitude. O pensador propõe que, qualquer que seja a numerosidade possível de ser atribuída ao que se entende por infinito, não seria possível concluir pela infinitude em si mesma. Ou seja, por mais numerosas que sejam as partes de um dado infinito, esse tem, em si, um número. Esse número representaria, na verdade, a *multitude* dessa coisa muito grande e não uma verdadeira infinitude, a qual não poderia ser conhecida. A totalização, segundo esse raciocínio, sempre será numérica e, portanto, finita. Ora, o que se ultrapassa, então, é a capacidade de se

²⁵² Na tradução para o Português, lê-se “natureza naturada” a referência aos atributos e “natureza naturante” a referência aos modos. Acredita-se que esse equívoco decorra de uma falha durante essa tradução.

²⁵³ “Esse infinito não é infinito por ser inumerável e não é inumerável por causa da multiplicidade de partes. Esse infinito é inumerável porque o maior ou menor de todos os números possíveis é finito e não pode exprimir aquilo que é infinito.” (CHAUÍ, 1999, p. 715).

²⁵⁴ “[...] la chose infinie en tant que ses parties, quoique comprises entre un maximum et un minimum, ne peuvent être exprimées par aucun nombre[...].” (GUEROULT, 1966, p. 391).

²⁵⁵ Deleuze (2017, p. 222, grifo do autor) comenta, a esse respeito, que “existir é ter atualmente um número muito grande de partes (*plurimae*).”.

determinar essa quantidade pelo número²⁵⁶ e não o número em si, que não é mais do que uma maneira de pensar abstratamente o modo. Gueroult (1966) comenta a respeito do quarto caso:

Mas, em verdade, essa negação do infinito em proveito do número não é senão um erro resultante da imaginação. E esse erro é colocado em evidência pelos espaços que, embora compreendidos entre os limites de um máximo e de um mínimo e podendo assim ser pequenos quanto se deseja, são, portanto, cada um, um infinito, sem o ser pela imensidade da sua grandeza, nem em consequência da pluralidade de suas partes. Desta forma, é demonstrado que nenhum infinito se explica pela multitude de suas partes; que se todo infinito escapa ao número não é porque ele contém demasiadas partes, mas porque, por natureza, é inexprimível por si. (GUEROULT, 1966, p. 391, tradução nossa).²⁵⁷

Gueroult (1966), no texto da citação acima, explica que, nesse caso, a negação do infinito mediante o artifício do número é um erro da imaginação. Acontece, então, que o infinito pensado entre os limites de um máximo e de um mínimo, por menor que seja, em verdade, é infinito. Essa infinitude decorre necessariamente da multitude das suas partes e não pela ou em consequência da sua grandeza. Sua razão ou motivo, por natureza, resulta do fato desse infinito ser inexprimível.

Deleuze (2017) comenta o caso mostrado por Espinosa na carta XII externando como características a inconstância e a desigualdade entre suas partes; a não ausência de limites, por existirem limites máximo e mínimo de distâncias compreendidas entre os dois círculos não concêntricos; e, por fim, a não infinitude pela multidão das suas partes, mas a infinitude pela divisão numa multidão de partes

²⁵⁶ Nesse sentido, Ferreira (2021, p. 375) explica que “o que Espinosa evidencia na Carta 12 é que as grandezas comensuráveis não são suficientes para dar conta de todos os movimentos da matéria que podem ser compreendidos no espaço existente entre dois círculos não concêntricos; e que, entre duas grandezas comensuráveis (ou números), sempre caberá uma grandeza que não é comensurável”.

²⁵⁷ “Mais, en vérité, cette négation de l'infini au profit du nombre n'est qu'une erreur issue de l'imagination. Et cette erreur est mise en évidence par des espaces, qui, quoique compris entre les bornes d'un maximum et d'un minimum et pouvant être aussi petits qu'on veut, sont pourtant chacun un Infini, sans l'être par l'immensité de leur grandeur, ni, en conséquence, par la trop grande multitude de leurs parties. Par là il est attesté qu'aucun Infini ne s'explique par la multitude de ses parties; que si tout Infini échappe au nombre, ce n'est pas pour ce qu'il comporte trop de parties, mais pour ce que, par nature, il est inexprimable par lui.” (GUEROULT, 1966, p. 391).

que ultrapassa qualquer número²⁵⁸. Assim sendo, é inadequado se conceber o infinito por meio do número²⁵⁹.

Essa discussão é aprofundada por Deleuze (2017). A ela, à condição do corpo extenso ou modo existente, está relacionada a potência da essência²⁶⁰ que, numa dada conexão²⁶¹, liga-se a ele e à infinidade de corpos simples, partes extensivas, que correspondem a essa essência e que são determinados ao movimento e ao repouso²⁶² e que, numa dinâmica de composição e decomposição, possibilitam que ele exista e deixe de existir²⁶³, o que não altera em nada a existência dessa essência. Essa dinâmica ocasionada por leis puramente mecânicas se dá no plano da existência; numa perspectiva mais abrangente, se dá em Todo o

²⁵⁸ Em respeito à dignidade do tema, vale citar os trechos literais da escrita de Deleuze (2017, p. 233). “Reconhecemos aqui o segundo infinito modal-quantitativo, do qual fala a carta a Meyer: trata-se de um infinito propriamente extensivo. Espinosa dá um exemplo geométrico: a soma das desigualdades de distâncias compreendidas entre dois círculos não concêntricos ultrapassa qualquer número consiguinável. Essa quantidade infinita tem três características originais, é verdade que mais negativas que positivas. Em primeiro lugar, ela não é constante nem igual a si mesma: pode-se concebê-la como maior ou menor [...]. O infinito extensivo é portanto concebido como maior ou menor. Em segundo lugar, porém, propriamente falando, ele não é ‘ilimitado’: com efeito, ele se conecta a alguma coisa de limitado; há um máximo e um mínimo das distâncias compreendidas entre os dois círculos não concêntricos, elas distâncias são conectadas a um espaço perfeitamente limitado e determinado. Finalmente, em terceiro lugar, essa quantidade não é infinita pela multidão de suas partes; pois, ‘se a infinidade fosse concluída da multidão das partes, não poderíamos conceber uma multidão maior, sendo que sua multidão deveria ser maior do que toda multidão dada’. Não é pelo número de suas partes que essa quantidade é infinita; ao contrário, é por ser infinita que ela se divide numa multidão de partes que ultrapassam qualquer número.”

²⁵⁹ “[...] Espinosa oferece o exemplo dos dois círculos não concêntricos e de diâmetros diferentes, o menor inscrito noutro maior. Esse exemplo é apresentado a Meijer para ilustrar os equívocos provocados pelo emprego do número para tratar do infinito.” (CHAUÍ, 1999, p. 713).

²⁶⁰ “Uma essência de modo é um grau determinado de intensidade, um grau de potência irreduzível; o modo existe, quando ele possui atualmente um número muito grande de partes extensivas que correspondem a sua essência ou grau de potência.” (DELEUZE, 2017, p. 222).

²⁶¹ “A cada grau de intensidade, por menor que seja, corresponde uma infinidade de partes extensivas, tendo e devendo ter entre elas conexões unicamente extrínsecas.” (DELEUZE, 2017, p. 229).

²⁶² “Os corpos simples são determinados de fora ao movimento e ao repouso, ao infinito, e se distinguem pelo movimento ou pelo repouso ao qual são determinados. Eles sempre se agrupam por conjuntos infinitos, sendo que *cada conjunto é definido por uma certa conexão de movimento e de repouso*”. (DELEUZE, 2017, p. 227, grifo nosso).

²⁶³ Deleuze (2017, p. 232) comenta que “um modo passa à existência, não em virtude de sua essência, mas em virtude de leis puramente mecânicas, que determinam uma infinidade de partes extensivas quaisquer a entrar sob tal conexão precisa, na qual sua essência se exprime. Um modo deixa de existir desde que suas partes sejam determinadas a entrar em outra conexão, correspondendo a outras essências. Os modos passam à existência, e deixam de existir, em virtude de leis exteriores às suas essências.”

corpo, constituindo um “universo infinitamente mutável, correspondente à onipotência de Deus” (DELEUZE, 2017, p. 227)²⁶⁴.

Assim, encerra-se a explicação das duas primeiras distinções necessárias para Espinosa, com vista a se explicar o infinito. Essas duas distinções possibilitam saber que o infinito que não é divisível em partes e é sem partes é o da Substância, cuja existência pertence à essência e, nessa dinâmica, opera sempre em ato; que o infinito divisível sem contradição é o do modo, cuja existência não pertence à sua essência; que o infinito que não pode ser concebido sem dificuldades como maior que um outro é o compreendido no modo, o que não exclui a sua divisibilidade; e que aquele que ao contrário não pode ser também é o da Substância, que exclui absolutamente toda divisibilidade. É com base nessa constatação, aliás, que Gueroult (1966) afirma que não existe nada na natureza que não seja a substância eterna e na duração que não sejam modos²⁶⁵.

Com isso, se passará à última distinção necessária afirmada por Espinosa na carta XII ou Sobre o Infinito, isto é, das coisas concebidas pelo intelecto e não pela imaginação e das coisas que podem ser concebidas pelo intelecto e representadas pela imaginação, inclusive relacionando-a com os conceitos de Eternidade e Duração, e as noções relacionadas à imaginação.

²⁶⁴ “Devemos pensar que um atributo não tem apenas uma quantidade intensiva, mas uma quantidade extensiva finita. É essa quantidade extensiva que é atualmente dividida numa infinidade de partes extensivas. Essas partes são partes extrínsecas que agem do exterior umas sobre as outras e se distinguem de fora. *Todas em conjunto e sob todas as conexões elas formam um universo infinitamente mutável, correspondente à onipotência de Deus. Porém, sob tal ou qual conexão determinada, elas formam conjuntos infinitos maiores ou menores que correspondem a tal ou qual grau de potência, isto é, a tal ou qual essência de modo.* Elas operam sempre por infinidades: uma infinidade de partes corresponde sempre a um grau de potência, por menor que seja, o conjunto do universo corresponde à Potência que compreende todos os graus.” (DELEUZE, 2017, p. 227, grifo nosso).

²⁶⁵ “Para sair da confusão, a condição preliminar é ter presente ao espírito esta verdade elementar que não existe nada de outro na natureza que a substância na eternidade, e os modos na duração.” (GUEROULT, 1966, p. 387).

“Pour sortir de la confusion, la condition préliminaire, c'est d'avoir présent à l'esprit cette vérité élémentaire qu'il n'existe rien d'autre dans la Nature que la substance, dans l'éternité, et les modes, dans la durée.” (GUEROULT, 1966, p. 387).

3.2.3 O infinito que somente podemos conceber pelo intelecto, mas não imaginar, e o que também podemos representar pela imaginação (intelecto e imaginação)

A partir deste item trabalha-se a última e mais importante distinção necessária para se compreender o infinito, segundo Espinosa. Como o título já diz, esse é o “infinito que somente podemos conceber pelo intelecto, mas não imaginar, e o que também podemos representar pela imaginação” (ESPINOSA, 1966, p. 157). A ele estão relacionados dois outros assuntos muito importantes mencionados e explicados na Carta XII por Espinosa: a Eternidade, isto é, “o atributo sob o qual concebemos a infinita existência de Deus” (ESPINOSA, 2015, p. 213), e a Duração, “o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas, conforme perseveram em sua atualidade” (ESPINOSA, 2015, p. 213)²⁶⁶. A perspectiva entre um e outro, desses dois assuntos, é notadamente diversa. Enquanto a eternidade é da ordem da infinitude, uma “fruição infinita de existir ou de ser” (ESPINOSA, 1966, p. 157), a duração é concebida como uma característica da “existência dos modos” (ESPINOSA, 1966, p. 157), à qual se relacionam as noções ligadas à imaginação. Busca-se trabalhar este subcapítulo com clareza e sucintez suficientes, considerando os aspectos extrínsecos da pesquisa.

Eis que, para compreender o infinito que só pode ser concebido pelo intelecto, é necessária a compreensão do primeiro caso das distinções até aqui apresentadas concernente ao que é “infinito por uma consequência da sua natureza, ou pela virtude de sua definição” (ESPINOSA, 1966, p.157), isto é, a Substância. Nesse mesmo sentido, para se entender o que condiz ao infinito, que “também podemos representar pela imaginação” (ESPINOSA, 1966, p.157), é necessário ter em mente as distinções relacionadas ao modo, cuja ausência de limites decorre da sua causa, isto é, o modo finito²⁶⁷.

²⁶⁶ “O principal atributo, a ser considerado antes de todos, é a *eternidade* de Deus, pela qual explicamos a sua duração; ou antes, para não atribuímos nenhuma duração a Deus, dizemos que ele é eterno. Pois, como notamos na primeira parte, a duração é uma afecção da existência, mas não da essência das coisas; a Deus, porém, cuja existência pertence à sua essência, não podemos atribuir nenhuma duração.” (ESPINOSA, 2015, p. 221).

²⁶⁷ Ao explicar a divisão do ente, Espinosa (2015, p. 201) expõe que “cabe dividir o ente em ente que por sua natureza existe necessariamente, ou seja, cuja essência envolve a existência, e ente cuja essência não envolve a existência senão possível”.

Espinosa explica, na carta XII, que é da substância e do modo que se origina a diferença entre a Eternidade e a Duração. A Substância concerne ao ente que existe por sua própria natureza e o modo ao ente cuja essência não envolve a existência. Tem-se, então, o criador e a criatura que por aquele é conservada. Em tais circunstâncias, convém trazer uma explicação de Espinosa a respeito.

Mas, para entender melhor o que é a *eternidade* e de que maneira não pode ser concebida sem a essência divina, cumpre considerar o que já dissemos antes, a saber, *as coisas criadas, ou seja, todas exceto Deus, existem sempre só pela força ou essência de Deus, e não por sua própria força*; do que se segue que a existência presente das coisas não é causa da existência futura, mas apenas o é a imutabilidade de Deus, em vista da qual somos forçados a dizer que, *desde que Deus primeiro criou uma coisa, ele a conservará continuamente depois, ou continuará a mesma ação de criá-la*. Disso concluímos: 1.º *que se pode dizer que uma coisa criada frui da existência; pudera, já que a existência não pertence à sua essência*; Deus, em troca, não se pode dizer que frui da existência, pois a *existência de Deus é o próprio Deus, assim como também a sua essência; donde segue-se que as coisas criadas fruem da duração, mas de modo algum de Deus*; 2.º) *que todas as coisas criadas, enquanto fruem da presente duração e existência, carecem totalmente da futura, porque esta deve ser-lhes continuamente atribuída; mas da essência delas nada de semelhante pode ser dito. A Deus, porém, porque a existência pertence à sua essência, não podemos atribuir a existência futura; com efeito, a mesma que então teria, cumpre atribuir-lhe desde já em ato ou, para falar mais propriamente, a existência infinita em ato compete a Deus do mesmo modo que lhe compete um intelecto infinito em ato. E essa existência infinita chamo de eternidade, a qual deve ser atribuída só a Deus, mas não a nenhuma coisa criada; não reitero, ainda que a duração delas careça de ambos os términos.* (ESPINOSA, 2015, p. 223-225, grifos nossos).

Espinosa demonstra como pode se dar a existência das coisas criadas. Essas se originam pela força da essência de Deus que as conserva ou continuamente realiza a mesma ação de criá-las. Daí se conclui que a coisa criada frui da existência, porque a essa existência não pertence a sua essência. Por outro lado, a essência e a existência de Deus convêm absolutamente e, porque a sua existência pertence à sua essência, ela ocorre em ato, por quaisquer dos seus atributos, o que se entende pela Eternidade. Então, a duração das coisas criadas está ao acesso dos sentidos e, tal como é percebida, é entendida como verdadeira, sendo, na verdade, imaginada, porque não é concebida pelo intelecto. Essa via,

aliás, possibilitaria a compreensão adequada das coisas pela força da existência de uma única substância que possui a Eternidade como característica principal²⁶⁸.

Considerando isso, pode-se afirmar que o ponto é que o conhecimento que se dá apenas pelo intelecto parte da compreensão da natureza da substância, infinita, una e indivisível, cuja existência pertence à sua essência e do que podemos representar pela imaginação do modo, cuja essência não envolve a da sua existência, comportando, assim, a divisibilidade²⁶⁹. Por conseguinte, podendo ser entendido como divisível, o modo existente pode ser manejado distintamente, com o auxílio da imaginação e das noções a ele relacionadas, operando sob o emprego do uso do tempo, que serve para delimitar a duração; da medida, que serve para delimitar a quantidade; e do número, que possibilita determinações precisas sobre as afecções separadas da Substância²⁷⁰, os quais são entes de razão²⁷¹ que servem

²⁶⁸ É nessa perspectiva que Chauí (2016, p. 49-50) também explica que “se reunirmos à Carta 32 o que Espinosa apresentara na Emenda do intelecto e no Breve tratado, podemos determinar a diferença entre a percepção da parte pela imaginação e pelo intelecto: a primeira, voltada para a existência singular da parte, a percebe como independente e separada de outras, tomando-a por isso como substância singular; em contrapartida, o intelecto a alcança em sua essência íntima porque conhece sua causa e a concebe como uma coisa singular conectada a todas as outras na ordem necessária da Natureza. (CHAUÍ, 2016, p. 49-50).

²⁶⁹ “Se, entretanto, vós perguntardes por que somos tão naturalmente propensos a dividir a Substância extensa, responderei: porque a quantidade é concebida por nós de duas maneiras: abstratamente ou superficialmente, assim como a imaginação no-la representa com o concurso dos sentidos, ou como uma substância, que não é possível senão unicamente pelo intelecto. Por isso, se considerarmos a quantidade tal como ela é para a imaginação, o que é o caso o mais frequente e o mais fácil, a encontraremos divisível, finita, composta de partes e múltipla. Se, ao contrário, a considerarmos tal como ela é no intelecto, e se a coisa é percebida como ela é nela mesma, o que é muito difícil então, assim como vos demonstrei suficientemente anteriormente, a descubro infinita, indivisível e única.”. (ESPINOSA, 1966, p. 158-159).

Espinosa (2015, p. 213) explica, nos *Pensamentos Metafísicos*, que a noção de tempo resulta da comparação da duração de uma coisa com outras, que têm um movimento certo e determinado.

Descartes (2006, p. 47-48), nos *Princípios da Filosofia*, explica o estatuto ontológico do tempo: “Destas qualidades ou atributos, alguns estão nas próprias coisas e outros só existem no nosso pensamento. O tempo, por exemplo, que distinguimos da duração em geral e que dizemos ser o número do movimento, não passa de uma certa maneira de pensarmos esta duração, visto não concebermos que a duração das coisas que se movem seja diferente das coisas que não se movem: tal como não consta mais tempo num do que noutro quando dois corpos se movem durante uma hora, um depressa e o outro lentamente, embora suponhamos mais movimento num desses corpos [Hércules e a tartaruga]. Todavia, para compreendermos a duração das coisas subordinadas a uma mesma medida geralmente servimo-nos da duração de certos movimentos regulares que são os dias e os anos, e chamamos-lhes tempo depois de termos comparado essa duração desse modo [o modo do movimento de Hércules é menor, considerado mais rápido, que o da tartaruga]; se bem que, de facto, fora da duração das coisas o que assim chamamos é apenas uma maneira de pensar mui cuidadosamente; donde também lhes terem imposto nomes como se para significar entes que existem fora de nossa mente, e chamado tais entes, ou antes, não entes, de entes de razão.”.

o lentamente, embora suponhamos mais movimento num desses corpos [Hércules e a tartaruga]. Todavia, para compreendermos a duração das coisas subordinadas a uma mesma medida

de auxiliares da imaginação que, efetuando afirmações confusas²⁷², impedem o correto conhecimento dos modos da Substância²⁷³. Gueroult (1966), aliás, comenta que o intelecto é capaz de conhecer as essências e, à vista disso, as coisas como são em si (*ut in se sunt*), a imaginação conhece as existências dos modos e as afecções por eles determinadas em nossos corpos.

Neste viés, se por um lado o intelecto é capaz de conhecer a Substância, inclusive enquanto causa de si (*causa sui*), eterna, infinita e indivisível, a imaginação, por outro lado, se limita a perceber as afecções do corpo e seus modos²⁷⁴. Esses, então, são tomados confusamente pela imaginação²⁷⁵, ao perceber as afecções que lhe são causadas por eles, contudo, sem conhecê-los verdadeiramente, porque ela não conhece a Substância, que precisaria ser conhecida de forma clara e distinta para que os modos também o fossem.²⁷⁶ Essa clareza e essa distinção possibilitariam compreender, inclusive, a forma pela qual a duração resulta das coisas eternas, entendendo-a, enquanto vivenciada, como algo que compartilha da infinitude e da indivisibilidade da Substância, assim como a

geralmente servimo-nos da duração de certos movimentos regulares que são os dias e os anos, e chamamos-lhes tempo depois de termos comparado essa duração desse modo [o modo do movimento de Hércules é menor, considerado mais rápido, que o da tartaruga]; se bem que, de facto, fora da duração das coisas o que assim chamamos é apenas uma maneira de pensar mui cuidadosamente; donde também lhes terem imposto nomes como se para significar entes que existem fora de nossa mente, e chamado tais entes, ou antes, não entes, de entes de razão.”

²⁷² Espinosa (2015, p. 199) expõe que “a mente, em si só considerada, como é coisa pensante, não tem maior potência para afirmar do que para negar; mas como imaginar nada mais é que sentir os vestígios que se encontram no cérebro devido ao movimento dos espíritos, movimento que é excitado nos sentidos pelos objetos, tal sensação não pode ser senão uma afirmação confusa.”

²⁷³ Espinosa (1966, p.159) comenta que “os próprios modos da Substância nunca poderão ser conhecidos corretamente se os confundirmos com os Entes de razão, que são os auxiliares da imaginação.”

²⁷⁴ “Como há muitas coisas que, com efeito, só podemos captar pelo intelecto, e de modo algum pela imaginação, e tais são, entre outras, a Substância e a Eternidade, se empenhamos em subsumi-las sob noções como aquelas que enumeramos, que não são senão auxiliares da imaginação, fazemos tudo como se nos aplicássemos a desarraoar com nossa imaginação.” (ESPINOSA, 1966, p. 159).

²⁷⁵ Moreau (1982, p. 82) comenta que “com efeito, só quando considerada em relação a um tempo e a um lugar as coisas singulares se opõem em natureza e entram em conflito (V 37, escólio). Este conflito não é interior a Deus considerado na sua natureza absoluta, nem mesmo ao universo das criaturas consideradas na sua essência e unidas entre si na unidade eterna da natureza ou do entendimento divino; ele existe entre os indivíduos, desde que estes romperam a referida unidade, e caíram na exterioridade e existência temporal.” (MOREAU, 1982, p. 82).

²⁷⁶ “Os próprios modos da Substância nunca poderão ser conhecidos corretamente se os confundirmos com os Entes de razão, que são os auxiliares da imaginação. Quando cometemos essa confusão, de fato, separamos os modos da Substância e fazemos abstração da maneira pela qual resultam da eternidade, isto é, perdemos de vista as condições sem as quais eles não podem ser corretamente conhecidos.” (ESPINOSA, 1966, p. 159-160).

natureza dos corpos, suas modificações e variações, a qual é alcançada tão somente pelo intelecto (GUEROULT, 1966).

Acontece que, da confusão entre o que possa ser conhecido e o que é imaginado, resultam problemas que prejudicam totalmente o conhecimento da natureza, especificamente dois, sendo o segundo composto por outros três problemas, os quais caracterizam as dificuldades inextrincáveis apontadas por Espinosa e relacionadas ao infinito e ao indivisível (GUEROULT, 1966).

1. Os modos são percebidos pela imaginação como independentes uns dos outros, porque eles não são unidos na e pela substância que ela [a imaginação] ignora. A imaginação os concebe então necessariamente como realmente separados, isto é, como substâncias. Assim ela introduz neles a divisibilidade do descontínuo (baseada na distinção real), em vez da divisibilidade do contínuo (baseada na distinção modal) que é a deles. [...]
2. Ao transformar em substâncias realmente separadas os modos da substância infinita, a imaginação quebra a substância em tantas substâncias finitas percebidas como modos. Este é o segundo erro. Esse segundo erro é triplo.
 - a) A divisibilidade, que pertence apenas aos modos, é conferida à substância, que a exclui absolutamente.
 - b) Além disso, essa divisibilidade é a divisibilidade do descontínuo, abusivamente emprestada aos modos.
 - c) Enfim, toda substância é colocada como finita, o que é absurdo, quanto propor um círculo quadrado. (GUEROULT, 1966, p. 393, tradução nossa)²⁷⁷.

Percebe-se, desta citação, que os erros inextrincáveis aos quais Espinosa se refere são aqueles que, pela imaginação, tomam a Substância como sendo divisível. Os corpos, assim percebidos, ao invés de serem considerados modos de uma única substância, ocasionando uma “divisibilidade do contínuo” (GUEROULT, 1966, p. 393, tradução nossa), são percebidos como substâncias separadas umas das outras e descontínuas; em outras palavras, uma “divisibilidade do descontínuo”

²⁷⁷ “1. Les modes sont aperçus par l'imagination comme indépendants les uns des autres, puisqu'ils ne sont unis que dans et par la substance, que précisément elle ignore. L'imagination les conçoit alors nécessairement comme *réellement séparés*, c'est-à-dire comme des substances. Ainsi, elle introduit en eux la divisibilité du discontinu (fondée sur la distinction réelle), au lieu de la divisibilité du continu (fondée sur la distinction modale), qui est la leur. [...]

2. En transformant en substances réellement séparées les modes de la substance infinie, l'imagination brise la substance en autant de substances finies qu'elle perçoit de modes.

C'est la seconde erreur. Et cette erreur est triple:

a. La divisibilité, qui n'appartient qu'aux modes, est conférée à la substance, qui l'exclut absolument.

b. De plus, cette divisibilité là, c'est la divisibilité du discontinu, abusivement prêtée aux modes.

c. Enfin, toute substance est posée comme finie, ce qui est aussi absurde que de poser un cercle carré.” (GUEROULT, 1966, p. 393).

(GUEROULT, 1966, p. 393) e, desta maneira, finitos. Desse problema resulta que a Substância é tomada distintamente e inadequadamente, fora dos limites do seu conceito,²⁷⁸ e confundida como os modos que, apesar de serem percebidos, pela imaginação, como divisíveis são necessariamente produzidos a partir dessa única substância.

Gueroult (1966) comenta, a esse respeito, que os modos só podem ser conhecidos verdadeiramente pelo intelecto, uma vez que “a substância, devido à sua infinitude necessária, exclui radicalmente toda divisibilidade e a rejeita para além de si na infinidade dos seus modos”²⁷⁹ (GUEROULT, 1966, p. 395, tradução nossa). Segundo expõe, só o intelecto pela continuidade dos modos “negaria toda partição real e toda partição finita”²⁸⁰ (GUEROULT, 1966, p. 395, tradução nossa). Essa noção pela continuidade dos modos possibilitaria compreendê-los “como constituindo um infinito”²⁸¹, sendo assim “o segundo aspecto ou expressão imediata da indivisibilidade absoluta do infinito por natureza”²⁸² (GUEROULT, 1966, p. 395, tradução nossa).

A Substância, neste sentido, é entendida “quanto à sua natureza, inteiramente em cada modo” (GUEROULT, 1966, p. 396, tradução nossa)²⁸³. A essência dela, nesta perspectiva, deriva da infinidade de atributos que a constitui, dos quais conhecemos a extensão e o pensamento. Com isso, do atributo extensão, por exemplo, tem-se “que constitui a essência da substância corporal é em seu conjunto em todos os corpos, assim como em cada um deles, de modo que ela [a

²⁷⁸ "Sobre a Eternidade, ao contrário, e sobre a Substância, uma vez que elas não podem ser concebidas de outra maneira que como infinitas, nenhuma dessas operações poderia ser executada sem que o conceito mesmo que delas temos fosse destruído." (ESPINOSA, 1966, p. 159).

²⁷⁹ "La substance, de par son infinitude nécessaire, exclut radicalement toute divisibilité et la rejette hors d'elle dans l'infinité de ses modes." (GUEROULT, 1966, p. 395).

²⁸⁰ "Mais c'est pour être conçus sous la forme de l'indivisible et de l'infini, puisque le continu nie toute partition réelle et toute partition finie." (GUEROULT, 1966, p. 395).

²⁸¹ "Désormais, les choses finies étant conçues, chacune, comme intérieurement infinies, et, toutes ensemble, comme constituant un infini, elles ne sont que l'aspect second ou l'expression immédiate de l'indivisibilité absolue de l'Infini par nature." (GUEROULT, 1966, p. 395).

²⁸² Conforme o texto original da nota anterior.

²⁸³ "Dire que l'infinie divisibilité de tout mode enveloppe l'absolue indivisibilité de la substance (§ 11), c'est dire que cette substance est, quant à sa nature, tout entière dans chaque mode." (GUEROULT, 1966, p. 396).

extensão] é a propriedade comum pela qual eles [os modos] são idênticos entre eles e idênticos a ela [a Substância]”²⁸⁴ (GUEROULT, 1966, p. 396, tradução nossa).

Assim, todo modo, quer seja pequeno ou grande, envolve no interior de si a indivisibilidade [essência] da substância infinita, a qual é toda inteiramente investida nele, tanto que, em virtude da sua definição como ser finito, ele deve comportar a divisibilidade. Entretanto, essa divisibilidade é infinita porque a duração jamais o poderia *separar realmente*, nem dos outros modos, nem da substância indivisível que nele é imanente. Também, em cada parte (ou modo) por menor que seja, encontra-se, na sua totalidade, o mesmo infinito indivisível que comporta para ela uma divisibilidade infinita em ato. No mais, essa divisibilidade infinita estando com o infinito indivisível que a fundamenta, limita-se à esfera de cada um deles, existindo tantos infinitos infinitamente divisíveis diferentes que existem como modos diferentes.²⁸⁵ (GUEROULT, 1966, p. 396, tradução nossa).

A Substância, que é causa de si, é o infinito para Espinosa. Pelo aspecto emanção, sua essência contempla todas as coisas, inclusive as finitas. Nessas, tem-se que a essência dita do modo é a mesma da substância eterna. Por esse motivo, a finitude do modo não contempla a essência que nele se expressa; ocorre, assim, como que na finitude do modo existisse a infinitude da Substância. É por esse motivo que só abstratamente ou de forma abstraída da Substância ele pode ser compreendido como divisível, finito, composto de partes e múltiplo, tal como afirma Espinosa quando se refere ao erro de se considerar apenas a essência dos modos e não a ordem da natureza. Paradoxalmente, esse mesmo modo cuja essência, numa fruição infinita, é indivisível, é quanto a sua existência, finito, infinitamente divisível, o que Espinosa, em resposta a Meyer busca demonstrar.

²⁸⁴ "Par l'attribut qui définit son essence. Par exemple, l'étendue qui constitue l'essence de la substance corporelle est tout entière dans tous les corps comme en chacun d'eux, en tant qu'elle est la propriété commune par quoi ils sont identiques entre eux et identiques à elle." (GUEROULT, 1966, p. 396).

²⁸⁵ "Ainsi, tout mode, qu'il soit petit ou grand, enveloppe à l'intérieur de lui l'indivisibilité de la substance infinie, laquelle est tout entière investie en lui, tandis qu'en vertu de sa définition comme être fini, il doit comporter la divisibilité. Toutefois, cette divisibilité est infinie, puisque jamais la division ne pourra le séparer réellement, ni des autres modes, ni de la substance indivisible qui lui est immanente. Aussi, dans chaque partie (ou mode), si petite qu'elle soit, retrouve-t-on, dans son intégralité, le même infini indivisible qui comporte pour elle une divisibilité infinie en acte. De plus, cette divisibilité infinie étant, avec l'infini indivisible qui la sous-tend, circonscrite dans la sphère de chacun deux, il y a autant d'infinis infiniment divisibles différents qu'il y a de modes différents qu'il y a de modes différents." (GUEROULT, 1966, p. 396).

4 A REPERCUSSÃO DA CARTA SOBRE O INFINITO (OU NÚMERO XII) NA ÉTICA

O escopo deste capítulo é analisar brevemente a relação e a diferença entre os conteúdos da Carta Sobre o Infinito (ou número XII) e da primeira parte da Ética. Isso é importante porque possibilitará verificar qual abordagem foi dada por Espinosa na Ética sobre o conteúdo da carta XII e como é possível considerar esses conteúdos no interior da filosofia desse pensador, identificando, assim, em alguma medida, suas diferenças e especificidades.

4.1 Análise da Ética (Proposições 12 e 13 e corolário e escólio da Proposição 15, especialmente)

Considerando esse objetivo, vale lembrar que Espinosa parte das distinções necessárias para se pensar o problema do infinito na carta XII e chega a três infinitos: (a) o infinito, *por natureza*, ilimitado em cada gênero *ou atributo* que o constitui ou absolutamente infinito, tratando-se da *Substância*; (b) o infinito dos *modos infinitos imediatos*, ilimitados *por sua causa* e que, apesar de serem indivisíveis *nos atributos* que os exprimem, podendo assim ser entendidos como uma infinidade atual de partes intensivas, cujas *essências* (graus de potência), consideradas separadamente da Substância que as produz, podem ser percebidas como limitadas, divisíveis e exteriores umas às outras, dotadas de uma duração maior ou menor; (c) o infinito dos *modos existentes* e dos *modos infinitos mediatos* compostos, em certas relações, por esses modos finitos existentes. Nesse último caso, *cada modo existente* possui uma essência que corresponde a um grau de potência, com limites entre um mínimo e um máximo, a que se vincula uma infinidade de partes extensivas, não correspondendo a qualquer número, exceto se concebido abstratamente, o que lhe implica a *imposição* de um número; e que “o conjunto infinito de todos esses conjuntos, juntamente com todas as relações características, constitui o modo infinito mediato” (DELEUZE, 2002, p. 88).

Partindo dessa compreensão, verifica-se a existência na natureza da Substância, constituída por infinitos atributos, especialmente a extensão e o pensamento e os modos, neste caso, imediatamente infinitos, isto é, também os

atributos que, *por outro lado*, contêm as essências de modos indivisíveis, porém, dotadas individualmente de um grau de potência; os modos mediatamente infinitos, correspondentes ao conjunto infinito de modos finitos; e os próprios modos finitos que, conforme já afirmado, possuem individualmente determinado grau de potência correspondente à sua essência, ao qual vinculam infinitas partes extensivas.

Neste sentido, tem-se, de um lado, a Substância e, de outro, os modos. Aquela é entendida como Eterna, porque à sua essência pertence a existência, enquanto a essência dos modos finitos não pertence à sua existência, razão pela qual eles são conservados por Deus e assim dotados de uma duração.

Essa essência dos modos contém dois aspectos, um de natureza substancial e outro, dito modal, que, na verdade, corresponde individualmente a um determinado grau de potência. Os problemas levantados por Espinosa geradores de dificuldades inextrincáveis e a admissão dos piores absurdos estão relacionados a se tomar estritamente esse grau de potência próprio aos modos finitos e produzidos durante a existência e abstrai-lo da essência da Substância, de maneira a entendê-lo separadamente e *equivocamente* como substância separada da unívoca substância, o que se dá pela imaginação e, assim sendo, impossibilita a compreensão do infinito. É esse problema que Espinosa busca demonstrar na Carta XII. Para se chegar à compreensão do infinito é preciso considerar os modos no interior da ordem de toda a natureza, o que só é possível pela compreensão de uma única Substância e não várias, atividade essa que se dá necessariamente pelo intelecto.

Neste momento da pesquisa, o que se busca é identificar na *Ética* esses pontos abordados por Espinosa na Carta Sobre o Infinito. Um bom começo é o sinal dado por Gueroult (1966, p. 385, tradução nossa) ao afirmar que “a Proposição 12 demonstra a infinitude, a Proposição 13, seu Corolário e seu Escólio e, enfim, o Escólio da Proposição 15 demonstram a indivisibilidade”.²⁸⁶ É de posse dessa informação que se busca localizar na *Ética* os temas tratados na carta XII e, assim, relacioná-los. Posto isso, é seguindo a pista de Gueroult (1966), que se passa a investigar o conteúdo das Proposições 12 e 13 e o escólio da proposição 15, a fim de compará-los com o conteúdo da carta XII.

²⁸⁶ "La Proposition 12 démontre l'infinitude, la Proposition 13, son Corollaire et son Scolie, enfin le Scolie de la Proposition 15 démontrent l'indivisibilité." (GUEROULT, 1966, p. 385).

Espinosa (2015, p. 65, grifo nosso) afirma, neste sentido, que “*não pode ser verdadeiramente concebido nenhum atributo da substância do qual siga que a substância possa ser dividida*” na Proposição 12. Em outras palavras, entende-se dessa proposição que o(s) atributo(s) que constitui(em) a substância não pode(m) ser dividido(s), formando outras substâncias. Mas, passando-se à demonstração do filósofo, esse afirma que, de tal divisão da substância, suas partes ou conservariam sua natureza ou não. À primeira hipótese, de se conservar a natureza da substância quando ela for dividida, Espinosa opõe que “*toda substância é necessariamente infinita*” (Proposição VIII) e, assim sendo, cada parte da substância, então, deveria ser infinita e que “*uma substância não pode ser produzida por outra substância*” (Proposição VI), sendo causa de si e, ainda, expondo que “*na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou mais substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo*” (Proposição V), careceria de existir tantos atributos quantas partes divididas da substância que se tornariam outras substâncias, caracterizando, assim, um absurdo²⁸⁷.

Além disso, quanto a não se poder considerar que a substância possa ser dividida a partir de algum de seus atributos (proposição 12), Espinosa comenta que “*duas substâncias que têm atributos diversos nada têm em comum entre si*” (Proposição 2) e, considerando isso, essas substâncias, frutos da divisão da substância por seu atributo, ocasionando para cada nova substância um novo atributo, o que seria absurdo, nada teriam em comum com o seu todo, de maneira que esse todo, “*considerando que o atributo é aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela* (Definição 4) e que “*cada atributo da substância deve ser concebido por si*” (Proposição X), não necessitaria mais das suas partes para ser, nem precisaria mais delas para ser concebida, o que também caracterizaria patente absurdo.²⁸⁸

Entende-se, então, a começar da explicação de Espinosa, que, a partir da Proposição VIII, cada atributo da substância resultaria em substâncias e novos

²⁸⁷ “Com efeito, as partes em que se dividiria a substância, assim concebida, ou conservariam a natureza de substância, ou não. Se posto o primeiro caso, então (*pela Prop. 8*) cada parte deveria ser infinita e (*pela Prop. 6*) causa de si e (*pela Prop.5*) deveria constar de um atributo diverso e, por isso, a partir de uma substância poderiam ser constituídas várias, o que (*pela Prop. 6*) é absurdo.” (ESPINOSA, 2015, p. 65).

²⁸⁸ “Acrescente-se que as partes (*pela Prop. 2*) nada teriam em comum com o seu todo, e o todo (*pela Def. 4 e Prop. 10*) poderia ser e ser concebido sem suas partes, o que ninguém duvidará ser absurdo”. (ESPINOSA, 2015, p. 65).

atributos correspondentes a elas, tantas quantas fossem as suas partes divisíveis, o que seria absurdo. Além disso, que cada parte, tendo um atributo diverso, nada teria em comum com as outras partes, já que substâncias de atributos diversos nada têm em comum. Esse ponto resultaria em um segundo problema, neste caso, quanto à noção de todo que necessariamente implicaria uma *comunidade* dos seus componentes. Disso se teria como resultado ou um todo diverso das suas partes ou um todo sem partes, hipóteses essas absurdas, tendo em vista no que consista a natureza do todo.

Além desses argumentos demonstrativos, Espinosa também expõe, na proposição XII, que, da divisibilidade da substância, resultando em substâncias outras, isto é, diversas, não se teria a permanência da natureza da substância que resultou em substâncias diversas, a qual deixaria de ser, o que, no entanto, não é possível visto que a substância existe necessariamente (Proposição VII)²⁸⁹.

Nessa perspectiva, pela análise da proposição XII apontada por Gueroult (1966) como condizente com o teor da carta XII, que a aborda expressamente, constata-se que Espinosa busca demonstrar a impossibilidade lógica de se dividir a substância. Essa, pela sua natureza, é uma, constituída de infinitos atributos e existe necessariamente, isto é, é eterna. Entendê-la como divisível, ainda que por qualquer de seus atributos, resultaria em um conflito ou uma contradição com as noções anteriormente apresentadas e propostas por Espinosa na *Ética*, ao ponto de se destruir o conceito que dela se tem, razão pela qual não se pode considerar que ela possa ser dividida.

Já na proposição 13, Espinosa afirma que “*a substância absolutamente infinita é indivisível*”. Em sua demonstração, ele ressalta que, se a substância absolutamente infinita fosse divisível, suas partes ou conservariam sua natureza ou não. Se fosse conservada a sua natureza, nessas partes, haveria várias substâncias de mesma natureza. Porém, isso não seria possível, segundo a lógica espinosana, uma vez que *não podem existir duas ou várias substâncias de mesma natureza ou atributo* (Proposição 5), resultando, segundo a hipótese de se ter várias substâncias ou partes originadas da divisibilidade de outra que as precedeu, absurda. Ainda, Espinosa demonstra *que caso não fosse conservada a natureza da substância*

²⁸⁹ “Agora, se posto o segundo, a saber, que as partes não conservariam a natureza da substância; então, quando a substância inteira fosse dividida em partes iguais, perderia a natureza de substância e cessaria de ser, o que (*pela Prop. 7*) é absurdo.” (ESPINOSA, 2015, p. 65).

absolutamente nas partes decorrentes de sua divisão, ela poderia cessar de ser, o que também é absurdo, pois, possuindo uma essência eterna e infinita, ela necessariamente existe (Proposição XI)²⁹⁰. O corolário, então, apresentado por Espinosa, em decorrência do que foi demonstrado, é que “*nenhuma substância corpórea, enquanto é substância, é divisível*” (ESPINOSA, 2015, p. 65). O escólio, neste sentido, preconiza que mais facilmente pode-se compreender a indivisibilidade da substância se se compreender que ela é infinita. Além disso, o que não é a substância é substância finita, o que leva à contradição, visto que “*toda substância é necessariamente infinita*” pela Proposição VIII²⁹¹.

No escólio da Proposição XV, Espinosa fala do erro de se considerar Deus à imagem e semelhança do homem²⁹², ressaltando que Deus não é corpóreo, mas absolutamente infinito²⁹³. Expõe também que se entender a substância corpórea ou extensa como criada por Deus é o mesmo que abstraí-la ou removê-la da natureza divina²⁹⁴. Após fazer esses apontamentos, Espinosa propõe apresentar uma explicação mais completa, reduzindo, assim, os argumentos dos outros pensadores a dois argumentos principais: (1) que do fato da substância extensa ser composta de partes, ela não pode ser infinita, nem, por consequência, pertencer à essência de Deus²⁹⁵; (2) que a substância corpórea não pode pertencer à essência

²⁹⁰ “Com efeito, se fosse divisível, as partes em que se dividiria, ou conservariam a natureza da substância absolutamente infinita, ou não. Se posto o primeiro caso, então seriam dadas várias substâncias de mesma natureza, o que (*pela Prop. 5*) é absurdo. Se posto o segundo, então (*como acima*) a substância absolutamente infinita poderia cessar de ser, o que (*pela Prop. 11*) é também absurdo.” (ESPINOSA, 2015, p. 65).

²⁹¹ “Que a substância seja indivisível é mais simplesmente entendido a partir disto apenas: a natureza da substância não pode ser concebida senão infinita, e por parte da substância nada outro pode ser entendido senão substância finita, o que (*pela Prop. 8*) implica contradição manifesta.” (ESPINOSA, 2015, p. 65-67).

²⁹² “Há os que forjam Deus à parecença do homem, constando de corpo e mente, e submetido às paixões; mas quão longe estão do verdadeiro conhecimento de Deus [...]” (ESPINOSA, 2015, p. 69).

²⁹³ “[...] todos aqueles que de alguma maneira contemplaram a natureza divina negam que Deus seja corpóreo. O que também provam muito bem pelo fato de entendermos por corpo uma quantidade qualquer com comprimento, largura e profundidade, delimitada por uma certa figura; e nada mais absurdo que isso pode ser dito de Deus, o ente absolutamente infinito.” (ESPINOSA, 2015, p. 69).

²⁹⁴ “[...] mostram claramente que removem por inteiro da natureza divina a própria substância corpórea, ou seja, extensa, e sustentam que ela é criada por Deus.” (ESPINOSA, 2015, p. 69).

²⁹⁵ “Primeiro, que a substância corpórea, enquanto substância, consta de partes, pensam eles, e por isso negam que possa ser infinita e que possa conseqüentemente pertencer a Deus; e explicam-no com muitos exemplos, dentre os quais mencionarei um ou outro.” (ESPINOSA, 2015, p. 69).

de Deus porque, sendo divisível, ela pode padecer, enquanto Deus não pode padecer²⁹⁶.

O argumento dos adversários de que a substância corpórea não pode ser infinita porque consta de partes, não podendo assim pertencer a Deus, é enfrentado por Espinosa, no sentido de demonstrar que, na verdade, a substância corpórea não pode ser dividida. Assim, ele explica que, uma vez dividida, eles pensam que poderá ser ou finita ou infinita quanto a essas partes. Daí se incorre em dois absurdos que, *a contrario sensu*, demonstram que essa divisibilidade é impossível. Tomar a substância corpórea como infinita, sendo que ela realmente não é, e dividi-la em duas partes seria querer transformá-la em duas partes finitas.²⁹⁷ Já entendê-la como infinita e considerá-la repartida incorreria em supor um infinito duas vezes maior que o outro, tratando-se esse do segundo absurdo. Isso porque o que é infinito, por natureza, não pode ser dividido²⁹⁸.

É nesse sentido que Espinosa propõe o exemplo do “pé” e da polegada como meios de se tentar mensurar o que é infinito. Partindo de uma métrica ou outra, o resultado sempre será infinito.²⁹⁹ O mesmo resultado também é demonstrado no caso de duas linhas que partem de um ponto (A), de modo que elas (AB e AC) distanciam-se cada vez mais, passando-se de determinada a indeterminada essa distância entre elas.³⁰⁰ Aceitar esses absurdos como verdades se segue de, à vista disso, se considerar a substância corpórea enquanto finita e conseqüentemente não pertencente à essência de Deus, segundo o filósofo.

²⁹⁶ “O segundo argumento também é tomado à suma perfeição de Deus. Com efeito, dizem, como Deus é um ente sumamente perfeito, não pode padecer; ora, a substância corpórea, visto ser divisível, pode padecer; logo, segue que ela não pertence à essência de Deus.” (ESPINOSA, 2015, p. 71).

²⁹⁷ “Se a substância corpórea, acrescentam, é infinita, que se conceba ser dividida em duas partes; cada uma das partes será ou finita ou infinita. Se finita, então o infinito será composto de duas partes finitas, o que é absurdo.” (ESPINOSA, 2015, p. 69).

²⁹⁸ “Se infinita, então dar-se-á um infinito duas vezes maior que outro infinito, o que também é absurdo.” (ESPINOSA, 2015, p. 69).

²⁹⁹ “Além disso, se uma quantidade infinita for medida em partes iguais a um pé, deverá constar de infinitas partes como essas, bem como se medida em partes iguais a uma polegada; e com isso um número infinito será doze vezes maior que outro número infinito.” (ESPINOSA, 2015, p. 69).

³⁰⁰ “Enfim, que se concebam a partir de um ponto em uma quantidade infinita quaisquer duas linhas, como AB e AC, no início com uma distância certa e determinada e estendidas ao infinito; é certo que a distância entre B e C é aumentada continuamente e, por fim, de determinada se torna indeterminável,” (ESPINOSA, 2015, p. 69-71).

Espinosa também enfrenta o segundo argumento contra a substância corpórea de que, sendo divisível e por esse motivo podendo padecer, não pode pertencer à essência divina, que não pode padecer por ser sumamente perfeita. O problema para Espinosa, nesse caso, remonta à solução já demonstrada na Proposição 12, com o corolário, e na Proposição 13, isto é, de não se entender a substância corpórea como sendo composta de partes, por não ser possível.³⁰¹ Espinosa esclarece, então, que o erro de se julgar a substância extensa como sendo finita decorre de se considerar a “quantidade infinita mensurável e formada de partes finitas” (ESPINOSA, 2015, p. 71), visto que “a quantidade infinita não é mensurável e não pode ser formada de partes finitas.” (ESPINOSA, 2015, p. 71).

Portanto, se apesar disso querem concluir a partir desse absurdo que a substância extensa deve ser finita, nada mais fazem, por Hércules, senão como alguém que, de forjar um círculo que tenha as propriedades do quadrado, conclui que o círculo não tem um centro a partir do qual todas as linhas traçadas até a circunferência sejam iguais.

Pois para concluir que é finita a substância corpórea, a qual não pode ser concebida senão infinita, senão única e senão indivisível (*ver Prop. 8, 5 e 12*), eles a concebem formada de partes finitas, múltipla e divisível. Assim também outros, após fingirem que a linha é composta de pontos, sabem inventar muitos argumentos pelos quais mostram que a linha não pode ser dividida ao infinito. (ESPINOSA, 2015, p. 71-73).

Espinosa enfatiza o erro de se considerar a substância corpórea finita. Essa ideia mostra-se inadequada, não havendo congruência entre ela e a realidade da substância corpórea. Não haveria, então, a possibilidade de se deduzir dela a finitude; de tal modo que, ao se proceder dessa forma, age-se confusamente buscando “forjar um círculo que tenha as propriedades do quadrado” (ESPINOSA, 2015, p. 71), de maneira que não se chegue a uma relação de conveniência entre esses conceitos, não se podendo deduzir daí uma noção central, donde se encontra certa equivalência entre as partes. O erro está em se conceber a substância corpórea enquanto formada de partes finitas, múltipla e divisível, enquanto ela é infinita, única e indivisível, segundo foi respectivamente demonstrado nas

³⁰¹ “Ademais, se alguém quiser ponderar corretamente o assunto, verá que todos aqueles absurdos (*pois são todos absurdos, o que já não disputo*), pelos quais querem concluir que a substância extensa é finita, de maneira alguma seguem de que seja suposta a quantidade infinita, mas de que suponham a quantidade infinita mensurável e formada de partes finitas [...]” (ESPINOSA, 2015, p. 71).

Proposições 8, 5 e 12 da *Ética*. Os pensadores que afirmam a divisibilidade e, por consequência, a finitude da substância corpórea o fazem entendendo essa divisibilidade conquanto separada das reais características dessa substância demonstradas por Espinosa, a univocidade, a infinitude e a indivisibilidade, de maneira que, desvinculando-a, consideram-na fora da ordem de toda a natureza. Pensá-la dessa forma equivale ao mesmo que considerar a linha não podendo ser dividida ao infinito. Espinosa, então, expõe ser igualmente absurdo entender a substância corpórea como sendo composta de corpos.³⁰² Pelo que seu discurso demonstra, toma-se a substância corpórea tal qual se apresenta aos sentidos e não realmente. Daí a se confundi-la como composta de partes, equívoco esse semelhante a se pensar o corpo enquanto composto de superfícies e essas de linhas e essas de pontos.

Para reforçar seu argumento, Espinosa expõe a questão da inexistência do vácuo.³⁰³ Assim como o vácuo não existe, a substância corpórea não pode ser dividida e, ainda que *modificada*, não pode ser *realmente alterada* por meio das afecções que recebe. O raciocínio, então, é o mesmo, assim como os corpos concorrem de maneira que não existe o vácuo, a substância corpórea pode variar modalmente e não realmente³⁰⁴.

Sucedo que, assim como se supõe a existência do vácuo em função da natureza dos corpos, variando quanto às suas densidades, operando segundo a imaginação, percebe-se a substância corpórea. Essa percepção não considera a ordem de toda a natureza. Desse modo, ela credita aos corpos uma distinção real não verdadeira. Isso ocorre porque a afetação dos corpos sobre os sentidos faz com que esses sejam concebidos como individuados e divisíveis, isto é, abstratamente, e não segundo o intelecto, como a expressão de uma única substância³⁰⁵.

³⁰² “E seguramente não é menos absurdo afirmar que a substância corpórea é composta de corpos, ou seja, de partes, do que afirmar que o corpo é composto de superfícies, de linhas, as linhas, enfim, de pontos.” (ESPINOSA, 2015, p. 73).

³⁰³ “Portanto, como não é dado o vácuo na natureza (do que falei alhures), mas todas as partes devem concorrer de tal maneira que não seja dado o vácuo, daí segue também que elas não podem distinguir-se realmente, isto é, a substância corpórea, enquanto é substância, não pode ser dividida.” (ESPINOSA, 2015, p. 73).

³⁰⁴ “[...] a matéria é em todo lugar a mesma e que nela não se distinguem partes senão enquanto a concebermos afetada de diversos modos, *donde suas partes se distinguem apenas modalmente, mas não realmente.*” (ESPINOSA, 2015, p. 73, grifo nosso).

³⁰⁵ “E assim, se prestarmos atenção à quantidade conforme ela é na imaginação, o que é feito amiúde e mais facilmente por nós, será encontrada finita, divisível e formada de partes; já se prestarmos

Essa noção é demonstrada por Espinosa também pelo exemplo da água, que, “se dividida, e suas partes separam-se umas das outras; mas não enquanto é substância corpórea, pois, como tal, nem se separa, nem se divide” (ESPINOSA, 2015, p. 75). Por meio desse exemplo, Espinosa reitera que a matéria, enquanto substância, não é divisível, nem composta de partes, não podendo igualmente ser gerada, nem corrompida.³⁰⁶ Assim, Espinosa explica por que é errado se considerar que a substância corpórea não pertence à essência de Deus, não sendo realmente divisível, nem formada de partes. Eis que todas as coisas são em Deus, e se seguem da natureza da sua essência, segundo Espinosa. Por esse motivo, elas não são indignas da natureza divina, nem podem padecer estando em Deus, ainda que possam ser percebidas como divisíveis, contudo, segundo a única substância eterna e infinita³⁰⁷.

Em resumo, verifica-se que Espinosa apresenta a tese da indivisibilidade da substância pelas proposições 12 e 13 e corolário e o escólio da proposição 15, todas da primeira parte de *Ética*. Dessa maneira, ele afirma e demonstra por que a substância não pode ser dividida a partir dos seus atributos na proposição 12. Também que a substância absolutamente infinita, constituída por infinitos atributos, sendo conhecidos a extensão e o pensamento, é indivisível, inclusive a substância corpórea, na medida em que, juntamente com os demais infinitos atributos, consiste na única substância, não podendo ser divisível, o que consta na proposição 13 e seu corolário. Ao final, no escólio da proposição 15, Espinosa expõe por que a substância corpórea pertence à essência divina, não podendo ser considerada finita. Nesse exercício, Espinosa desconstrói dois argumentos dos filósofos opositores, os quais se reduzem às teses de que (1) por constar a substância corpórea de partes, não pode ser infinita e, com isso, pertencer a Deus; (2) sendo Deus sumamente

atenção a ela conforme é no intelecto, e a concebermos enquanto é substância, o que é difícilíssimo fazer, então será encontrada infinita, única e indivisível, como já demonstramos suficientemente.” (ESPINOSA, 2015, p. 73).

³⁰⁶ “Ademais, a água, enquanto água, é gerada e corrompida; mas, enquanto substância, nem é gerada nem corrompida.” (ESPINOSA, 2015, p. 75).

³⁰⁷ “Tudo, insisto, é em Deus, e tudo que é feito, somente é feito pelas leis infinitas da natureza de Deus e segue da necessidade de sua essência (como há pouco mostramos); pois por nenhuma razão podemos dizer que Deus padeça por outro ou que a substância extensa seja indigna da natureza divina, ainda que se a suponha divisível, contanto que se conceda que é eterna e infinita.” (ESPINOSA, 2015, p. 73).

perfeito, ele não pode padecer, razão pela qual, diferentemente, a substância corpórea, por ser divisível e, assim, poder padecer, não pertence à essência dele.

No primeiro caso, Espinosa ensina, por redução ao absurdo, por que a substância corpórea, tida como finita ou infinita, não pode ser entendida como divisível. A esse caso, Espinosa relaciona as unidades de medida “pé” e polegada, que também são entes de razão auxiliares da imaginação, para demonstrar que, sob uma métrica ou outra, o infinito será sempre uma realidade. Com o mesmo propósito, ele usa o exemplo das retas AB e AC que saem do ponto A e cuja distância uma da outra passa de determinada a indeterminada, na medida em que avançam, se estendendo ao infinito.

Já no segundo caso, Espinosa esclarece ter previamente demonstrado, na proposição 12 e no corolário da proposição 13, o absurdo em se considerar a substância composta de partes, erro esse que leva à ideia de uma substância formada de partes, múltipla e divisível, como quem forja um círculo com propriedades de um quadrado e conclui que o círculo não possui um centro, isto é, destruindo o conceito a que se possa chegar da substância corpórea, ao invés de entendê-la como única, infinita e indivisível. Nesse segundo caso, o erro, assim como quem considera a existência do vácuo, é imaginar a substância corpórea composta de partes, tal como é percebida pelos sentidos. O acerto, pelo contrário, é entendê-la como que constituindo essa única substância, distinguível apenas modalmente e não realmente, o que só se pode alcançar pelo intelecto, que a concebe como que segundo a necessidade da essência de Deus.

4.2 Aspectos teóricos sobre a demonstração da indivisibilidade da Substância na Ética (especialmente as proposições 12, 13 e corolário e escólio da proposição 15)

A indivisibilidade é um dos *próprios* de Deus. A esse respeito, Gueroult (1997) explica que, na Ética, após se alcançar a definição genética de Deus, passa-se à abordagem daqueles que são os seus próprios, especialmente a indivisibilidade, a unicidade e a imanência, acrescentando-se assim essas propriedades ao conceito genético de Deus.

Outro efeito, segundo Gueroult (1997), é o progresso na sua gênese, isto é, enquanto causa de si (*causa sui*), do conhecimento de Deus. Essa causa, aliás, consiste nas mesmas características que os outros próprios, sendo, cada um deles, como a eternidade, a infinitude, a indivisibilidade, a unicidade, a própria *causa sui*, considerada sob um determinado ponto de vista. Com isso, Gueroult (1997) busca deixar clara a estrita e inseparável correlação entre a existência de Deus e seus próprios.

Não se deve então separar radicalmente a demonstração da existência de Deus e a dedução dos seus próprios, de modo que com a primeira acabaria a construção do princípio, enquanto que com a segunda começaria a dedução das consequências. Pelo contrário, a dedução dos princípios de Deus já intervém ao menos com a prova da sua existência, que não é nada mais que a demonstração do seu próprio fundamental: a *causa sui*. E ela continua até o fim do Livro I.³⁰⁸ (GUEROULT, 1997, p. 206).

O trecho acima corrobora a afirmação de que a existência de Deus e seus próprios são inseparáveis. Assim sendo, fica claro que, da existência de Deus, chega-se ao seu próprio fundamental, qual seja, ser causa de si mesmo (*causa sui*). A indivisibilidade é, então, apontada por Gueroult (1997) como um ponto de vista, em perspectiva a esse próprio fundamental.

O tema da indivisibilidade apontado na Ética por Espinosa é também desenvolvido por Macherey (2001), que comenta a relação entre as proposições 12³⁰⁹ e 13³¹⁰. Assim, ele expõe a correlação delas com outras proposições. Isto é, da proposição 13, que define que “*a substância absolutamente infinita é indivisível*” (ESPINOSA, 2015, p. 65), em relação à proposição 11, que afirma *a existência de Deus como sendo uma única substância constituída por infinitos atributos*³¹¹, e da

³⁰⁸ “On ne doit donc pas séparer radicalement la démonstration de l’existence de Dieu et la déduction de ses propres pour ce que, avec la première, s’achèverait la construction du principe, tandis qu’avec la seconde commencerait la déduction des conséquences. Au contraire, la déduction des propres de Dieu intervient déjà au moins avec la preuve de son existence, qui n’est rien d’autre que la démonstration de son propre fondamental: la *causa sui*. Et elle se poursuivra jusqu’à la fin du Livre I.” (GUEROULT, 1997, p. 206).

³⁰⁹ “*Não pode verdadeiramente ser concebido nenhum atributo da substância do qual siga que a substância possa ser dividida.*” (ESPINOSA, 2015, p. 65).

³¹⁰ “*A substância absolutamente infinita é indivisível.*” (ESPINOSA, 2015, p. 65).

³¹¹ “Deus, ou seja, a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.” (ESPINOSA, 2015, p. 58).

proposição 14, que *demonstra a existência de uma única substância*³¹², ao passo que, conforme também afirmou Gueroult (1997), a existência necessária e a indivisibilidade são próprias (*propres*) dela. Essa indivisibilidade, apontada por Gueroult (1997, p. 206) como “a primeira das propriedades a ser deduzida depois da *causa sui*”³¹³ é, a princípio, tratada nessas proposições 12 e 13, a respeito das quais Macherey (2001) expõe o seguinte.

As proposições 12 e 13, que tratam da questão da indivisibilidade, se respondem harmonicamente. A primeira [12] é um enunciado negativo, onde esse tema é desenvolvido acerca da maneira pela qual os atributos da substância devem ser apreendidos pelo intelecto (“nenhum atributo da substância pode verdadeiramente ser concebido de tal maneira que a substância possa ser dividida”, “*nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur substantiam posse dividi*”). A segunda [13] é um enunciado afirmativo retomado em seguida no corolário sob uma forma, novamente negativa, que conduz à substância absolutamente infinita dentro dela mesma, que compreende como tal todos os atributos de substância, segundo o conceito no escólio da proposição 10³¹⁴. (MACHEREY, 2001, p. 115-116, tradução e grifos nossos).³¹⁵

A proposição 12 afirma que “*não pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância da qual se siga que tal substância pode ser dividida*” (ESPINOSA, 2015, p. 65). Já a proposição 13 afirma que “*a substância*

³¹² “Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem ser concebida.” (ESPINOSA, 2015, p. 67).

³¹³ Na versão original, lê-se: “Le premier des propres à être déduit après la *causa sui*, c’est l’indivisibilité.” (GUEROULT, 1997, p. 206).

³¹⁴ Espinosa (2015, p. 59) comenta, no escólio da proposição 10, que “com efeito, é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si, visto que todos os atributos que ela tem sempre foram simultaneamente nela, e nenhum pôde ser produzido por outro, mas cada um exprime a realidade, ou seja, o ser da substância.” Na sequência, ele indica a leitura das proposições seguintes para se esclarecer a questão sobre a divisibilidade das substâncias: “Agora, se alguém perguntar a partir de que sinal poderemos reconhecer a divisibilidade das substâncias, leia as proposições seguintes, que mostram que não existe na natureza das coisas senão uma única substância e que ela é absolutamente infinita, razão pela qual este sinal será procurado em vão.” (ESPINOSA, 2015, p. 59).

³¹⁵ “Les propositions 12 et 13, qui traitent ensemble la question de l’indivisibilité, se répondent harmoniquement. La première est un énoncé négatif, où ce thème est développé au sujet de la manière dont des attributs de substance doivent être appréhendés par l’intellect (<<nul attribut de substance ne peut véritablement être conçu de telle manière qu’il s’ensuive que la substance puisse être divisée>>, *nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur substantiam posse dividi*). La seconde est un énoncé affirmatif, repris ensuite dans le corollaire sous une forme à nouveau négative, qui porte sur ce qu’est en elle-même la substance absolument infinie, comprenant comme telle tous les attributs de substance, selon le concept de celle-ci introduit dans le scolie de la proposition 10.” (MACHEREY, 2001, P. 115-116).

absolutamente infinita é indivisível” (ESPINOSA, 2015, p. 65). Com isso, a substância não pode ser dividida, mesmo que por qualquer dos atributos que a constituem, sendo assim absolutamente indivisível. Há, portanto, uma consonância ou harmonia³¹⁶, segundo Macherey (2001), quanto à indivisibilidade da substância nas proposições 12 e 13 da *Ética*. A palavra “conceber”, da proposição 12, faz intuir que é à maneira da operação do intelecto que Espinosa propõe a compreensão dos atributos e não outra, como a do acesso imediato a elas pelos sentidos. Dessa compreensão se segue a afirmação ou prova de que a substância é indivisível na proposição 13 e, nessa perspectiva, tudo que a *constitui* por meio desses atributos, especialmente o que é corpóreo, já que é captado pelos sentidos de forma individuada ou divisível, é também indivisível ou não divisível, conforme consta da proposição 13. Aliás, “se, de fato, a substância extensa fosse divisível, ela deveria existir fora (*hors*) de Deus e a *Proposição 14* seria impossível”³¹⁷ (GUEROULT, 1997, p. 209). Existindo nela ou constituindo-a, cada um dos atributos concebe também a si mesmo “um sem a ajuda do outro” (ESPINOSA, 2015, p. 59), exprimindo assim “a realidade, ou seja, o ser da substância” (ESPINOSA, 2015, p. 59), conforme é ensinado no escólio da proposição 10.

Macherey (2001), então, comenta a *simetria* entre as demonstrações das proposições 12 e 13. Pela redução ao absurdo³¹⁸, em ambas, tem-se que, de um lado, a partir da proposição 12, segundo Gueroult (1997, p. 209), “fundada na proposição 6³¹⁹ 320”, que exclui a produção de uma substância por qualquer outra de

³¹⁶ Dessa correlação, Gueroult (1997, p. 207), aliás, comenta que “em demonstrando a indivisibilidade de Deus (*Proposição 13*), depois de ter demonstrado a da substância a um atributo (*Proposição 12*), Espinosa permanece fiel ao processo que consiste não só a estabelecer os próprios da substância constituída de um atributo antes desses da substância constituída de uma infinidade de atributos, mas a copiar a demonstração desses últimos sobre uma tela fornecida por aquela dos primeiros.”

“Em démontrant l’indivisibilité de Dieu (*Proposition 13*) après avoir démontré celle de la substance à un attribut (*Proposition 12*), Spinoza reste fidèle au procédé qui consiste, non seulement à établir les propres de la substance constituée d’un attribut avant ceux de la substance constituée d’une infinité d’attributs, mais à calquer la démonstration de ces derniers sur un canevas fourni par celle des premiers.” (GUEROULT, 1997, p. 207).

³¹⁷ “Si, en effet, la substance étendue était divisible, elle devrait exister hors de Dieu et la *Proposition 14* serait impossible.” (GUEROULT, 1997, p. 209).

³¹⁸ Gueroult (1997, p. 209) comenta a esse respeito que “um simples relance permite perceber que as demonstrações 12 e 13 tem uma estrutura comum, a saber, o dilema: ou na divisão as partes permanecem sendo substâncias, ou elas cessam de ser, sendo absurdo a conclusão nas duas hipóteses.”

³¹⁹ “Proposição VI *Uma substância não pode ser produzida por outra substância.*” (ESPINOSA, 2015, p. 51).

outro atributo”, “a substância não pode ser dividida ou decomposta, ao nível de cada um dos seus atributos”³²¹ (MACHEREY, 2001, p.116). Isso é notado, seja pela impossibilidade da divisão e da subsistência dessas como substâncias autônomas ou independentes, seja pela privação da autonomia característica das totalidades substanciais. Em outras palavras, no caso da proposição 12, “as partes [de uma dada substância] não teriam nada em comum com o todo (porque seu atributo seria incomensurável com esse todo) e o todo poderia ser concebido sem as partes [...]”³²² (GUEROULT, 1997, p. 209). Assim sendo, por outro lado, a partir da proposição 13, “fundada sobre a proposição 5”³²³ (GUEROULT, 1997, p. 209), a substância absolutamente infinita não pode ser decomposta ou dividida, não podendo resultar em “muitas substâncias absolutamente infinitas”³²⁴ (MACHEREY, 2001, p.116), nem em “coisas de uma outra natureza”³²⁵ (MACHEREY, 2001, p. 116), desaparecendo com isso enquanto substância.

Desses argumentos emerge a ideia seguinte: na substância, qualquer que seja o ponto de vista sob qual a se considere, há uma totalidade que, como tal, não pode ser feita, nem desfeita e não é então redutível a um conjunto de elementos que poderiam “eles mesmos” “subsistir” sem ela ou fora dela; mas ela é, por definição, dada em bloco, integralmente, nas condições que são de uma completa coerência ou aderência em si, impossibilitando que ela seja, de uma maneira ou de outra, dividida. (MACHEREY, 2001, p.116)³²⁶.

³²⁰ “Ainsi dans le premier cas (proposition 12), la démonstration doit se fonder sur la Proposition 6.” (GUEROULT, 1997, p. 209).

³²¹ “[...] la substance ne peut être divisée, ou décomposée, au niveau de chacun de ses attributs [...]” (MACHEREY, 2001, p. 116).

³²² “[...] les parties n’auraient rien de commun avec le tout (puisque leur attribut est incommensurable avec celui du tout), et ce tout pourrait être conçu sans les parties.” (GUEROULT, 1997, p. 209).

³²³ Proposição V *Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo.*” (ESPINOSA, 2015, p. 51).

³²⁴ “[...] plusieurs substances absolument infinies [...]” (MACHEREY, 2001, p. 116).

³²⁵ “[...] choses d’une autre nature [...]” (MACHEREY, 2001, p. 116).

³²⁶ “De ces arguments ressort l’idée suivante: la substance, quel que soit le point de vue sous lequel on la considère, est une totalité qui, comme telle, ne peut être ni faite ni défaite, et n’est donc pas réductible à un assemblage d’éléments qui pourraient eux-mêmes <<subsister>>, sans elle ou en dehors d’elle; mais elle est par définition donnée en bloc, intégralement, dans des conditions qui sont celles d’une complète cohérence ou adhérence à soi interdisant qu’elle soit d’une manière ou d’une autre partagée”. (MACHEREY, 2001, p.116)

A citação acima ressalta a principal característica da substância, que é ser única. Sendo tal, ela é formada por todas as coisas, modos ou afecções *continuas* provenientes dos atributos que a constituem. Por isso, Macherey (2001) ressalta a impossibilidade de se fazer ou de se desfazer a substância, de se reduzi-la a um conjunto de elementos independentes ou exteriores a ela. Eis que a substância é toda inteira (*tout entière*) em tudo o que existe³²⁷ e cada elemento ou modo expressa a própria natureza dela.

Mas, sendo a substância inteira ou imanente³²⁸ em todas as coisas ou modos, como explicá-la quanto à sua individuação, como explicar que os corpos são, verdadeiramente, nela mesma? Esse é o conteúdo do corolário da proposição 13³²⁹ e do escólio da proposição 15, ambos relacionados à proposição 14, sendo que o primeiro “evidencia a tese [da indivisibilidade] pela natureza de toda substância”³³⁰ e o segundo “a confirmando pela refutação da tese adversa”³³¹, ou seja da divisibilidade” (GUEROULT, 1997, p. 212), a respeito do qual Macherey (2001) expõe que se trata de “uma lição muito particular concernente à ‘substância corporal’ [...]” (MACHEREY, 2001, p. 117)³³².

³²⁷ Gueroult (1966, p. 396, tradução nossa), aliás, comenta que “dizer que a infinita divisibilidade de todo modo envolve a absoluta indivisibilidade da substância [...] é dizer que essa substância é, quanto à sua natureza, toda inteira em cada modo”.

Dire que l'infinie divisibilité de tout mode enveloppe l'absolue indivisibilité de la substance [...], c'est dire que cette substance est, quant à sa nature, tout entière dans chaque mode.” (Gueroult (1966, p. 396).

³²⁸ Macherey (2001) ressalta que a única ocorrência da palavra ou termo “imanente” em toda a *Ética* se encontra na proposição 18 da primeira parte. “Rappelons que l'unique occurrence dans toute l'*Éthique* du terme ‘immanent’ (immanens) se trouve dans la proposition 18 du de Deo, dont la portée est particulière.” (MACHEREY, 2001, p. 123). Essa proposição afirma que “*Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva*” (ESPINOSA, 2015, p. 81).

³²⁹ “Disto segue que nenhuma substância e conseqüentemente nenhuma substância corpórea, enquanto é substância, é divisível.” (ESPINOSA, 2015, p. 65).

³³⁰ “[...] mettant la thèse en évidence comme imposée directement par la nature de toute substance [...]” (GUEROULT, 1997, p. 213).

³³¹ “[...] la confirmant par la réfutation de la thèse adverse.” (GUEROULT, 1997, p. 213).

³³² “A ceci s'ajoute une leçon particulière, concernant la ‘substance corporelle’ (*substantia corporea*), à laquelle il est fait allusion au passage dans le corollaire de la proposition 13, et donc le cas sera à nouveau envisagé dans le scolie de la proposition 15.” (MACHEREY, 2001, p. 117).

“A este se soma uma lição muito particular concernente à ‘substância corporal’ (*substantia corporea*), à qual é feita alusão de passagem no corolário da proposição 13, e cujo caso será novamente considerado no escólio da proposição 15.” (MACHEREY, 2001, p. 117, tradução nossa).

Sucedo que não se pode reduzir a substância infinita aos atributos, isto é, fazendo com que esses possam existir sem aquela e, assim sendo, não é possível entender ou atribuir uma existência diferenciada (*désignation spécifique*) a qualquer um deles, especialmente à extensão³³³, pois sua condição é igual à dos demais atributos. Isso se dá de maneira que todos os gêneros de ser encontram-se, sem exceção, em Deus, apesar de a substância corporal ou extensa representar um obstáculo particular à compreensão da indivisibilidade da substância.³³⁴ Espinosa, neste sentido, seguindo o pensamento de Descartes, considera a extensão dotada de um *caráter substancial*, ou seja, em si, enquanto um conjunto que antecede suas modificações ou modos (MACHEREY, 2001). Contudo, Descartes propôs uma distinção entre a substância extensa e a substância pensante, sendo aquela divisível e esta não, dualismo esse que é rejeitado³³⁵ por Espinosa³³⁶, que considera o ser

³³³ Macherey (2001, p. 117) comenta a esse respeito que “Spinoza a traité le problème des genres d’être, c’est-à-dire des attributs substantiels, en général, de manière à faire ressortir ce qui, en dépit de leur irréductibilité, vaut également pour tous ces attributs, dont nous savons par la définition de Dieu qu’ils doivent être une infinité, sans qu’il y ait à faire à tel ou tel d’entre eux un sort particulier: c’est ‘pourquoi ils n’ont fait l’objet d’aucune désignation spécifique.’”.

Entendemos sua fala da seguinte maneira: “Espinosa tratou o problema dos gêneros de ser, isto é, dos atributos substanciais, em geral, de maneira a fazer reaparecer o que, a despeito da sua irreduzibilidade, vale igualmente por todos os seus atributos, dos quais nós sabemos, pela definição de Deus, que eles devem ser uma infinidade, sem que tenha feito a este ou aquele dentre eles um tipo particular: porque eles não fizeram objeto de nenhuma designação específica.” (MACHEREY, 2001, p. 117).

³³⁴ “Mais il ne peut non plus faire complètement abstraction du fait que, au point de vue de la pensée ordinaire, certains de ces genres d’être précisément la substance corporelle, c’est-à-dire l’étendue, posent des problèmes spécifiques, qui font en particulier obstacle à la compréhension de l’indivisibilité substantielle.” (MACHEREY, 2001, p. 117).

“Mas não se pode mais fazer completa abstração do fato de que, ao ponto de vista do pensamento ordinário, alguns desses gêneros de ser, precisamente a substância corporal, isto é, a extensão, possuem problemas específicos que fazem, em particular, obstáculo à compreensão da indivisibilidade substancial.” (MACHEREY, 2001, p. 117, tradução nossa).

³³⁵ Delbos (2002, p. 28-29) comenta, a esse respeito, que “É uma doutrina cartesiana, a doutrina da heterogeneidade e distinção das substâncias, que ele põe na boca da Concupiscência. O que lhe é oposto de entrada, não sem alguma altivez, é a ideia da unidade do Ser. Ele parece não suspeitar do partido que poderia tirar da doutrina cartesiana para concentrar em Deus toda potência causal, como farão os ocasionalistas, e assegurar assim uma espécie de direito lógico de concentrar em Deus todo ser.”.

³³⁶ Macherey (2001, p. 117, tradução nossa) comenta que “é também que espontaneamente o tema da divisibilidade é reportado ao domínio da extensão: Descartes, de quem Espinosa retomou a ideia de que a extensão deve ser pensada enquanto tal, em si, então, substancialmente, como um conjunto dado prioritariamente às suas modificações particulares, havia se embasado nisso para estabelecer uma distinção, ver uma oposição radical entre duas substâncias: uma extensa, caracterizada por sua divisibilidade; a outra, o pensamento, sendo, ao contrário, indivisível.”.

Na versão original, lê-se: “C’est ainsi, que, spontanément, le thème de la divisibilité est rapporté au domaine de l’étendue: Descartes, à qui Spinoza a repris l’idée que l’étendue doit être pensée en tant

absolutamente infinito uma totalidade indivisível, inclusive sem distinção ou privilégio em relação à extensão³³⁷.

A proposição 15, neste sentido, está aliada à proposição 12 e ao escólio da proposição 13, quanto ao tema da indivisibilidade, a qual expõe que “tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser”³³⁸ (ESPINOSA, 2015, p. 67) e que, especialmente em seu escólio, “apresenta um ensinamento sintético³³⁹ de tudo o que foi ensinado depois da proposição 1 do *De Deo*, contribuindo, dessa maneira, para o conjunto do desenvolvimento chegar a uma conclusão”³⁴⁰ (MACHEREY, 2001, p. 122). Com isso, na medida em que ela expõe a absolutidade de Deus e a necessidade de tudo o que existe em relação a ele, demonstra que “tudo ou retorna a Deus ou está em Deus”³⁴¹ (MACHEREY, 2001, p. 122), sendo ele a única substância, conforme se depreende da proposição 14 e, nesse sentido, o ente³⁴² “absolutamente real” (*absolument réel*) (MACHEREY, 2001, p. 122).

que telle, en soi, donc substantiellement, comme un ensemble donné prioritairement à ses modifications particulières, avait même tiré argument de cela pour établir une distinction, voire une opposition, radicale entre deux substances: l’une, l’étendue, caractérisée par sa divisibilité; l’autre, la pensée, étant au contraire indivisible. (MACHEREY, 2001, p. 117).

³³⁷ Macherey (2001, p. 117-118, tradução nossa) assim explica que “ ou Espinosa rejeita esse dualismo; [...] tendo de se fazer reconhecer que o Ser absolutamente infinito é constituído de uma infinidade de atributos, dentre os quais pensamento e extensão não dispõem de algum privilégio particular, que os distingue de outros gêneros de ser ou mesmo dentre eles.”.

Em francês, lê se: “Or Spinoza rejete ce dualisme; et [...] il tient à faire reconnaître que l’Être absolument infini est constitué d’une infinité d’attributs, parmi lesquels pensée et étendue ne disposent d’aucun privilège particulier, que celui-ci les distingue d’autres genres d’être, ou qu’il les distingue entre elles. (MACHEREY, 2001, p. 117-118).

³³⁸ Macherey (2001) também comenta a relação da proposição 15 com as proposições 18 e 30 da Ética. Segundo ele, na proposição 18, é dada uma nova apresentação (*nouvelle présentation*) do conteúdo da proposição 15 e, na demonstração da proposição 30, há referência à proposição 15: “il n’y a pas d’autres affections que celles qui sont en Dieu et ne peuvent sans Dieu ni être ni être conçues” (MACHEREY, 2001, p. 122). Em Português: “não existem outras afecções que aquelas que são em Deus e não podem sem Deus nem ser, nem ser concebidas” (MACHEREY, 2001, p. 122, tradução nossa).

³³⁹ Para Gueroult (1997, p. 213), o escólio da proposição 15 é uma espécie de apêndice e de conclusão da primeira parte de Livro I.

³⁴⁰ “La proposition 15 [...] tire un enseignement synthétique de tout ce qui a été explicité depuis de la proposition 1 du *De Deo*, apportant ainsi à l’ensemble de ce développement une sorte de conclusion.” (MACHEREY, 2001, p. 122).

³⁴¹ “[...] tout revient à Dieu, ou tout rentre en Dieu [...]” (MACHEREY, 2001, p. 122).

³⁴² Aqui se aliam dois sentidos importantes, pois, sendo *ente* aquilo que é (ABBAGNANO, 2007, p. 334) e existindo para Espinosa uma única substância em si (pela definição III) que é Deus (pela definição VI), esse, portanto, ente é Deus.

Macherey (2001), nessa perspectiva, explica que a ideia de Deus contempla toda a realidade de maneira que “nada além possa ser dado, nem pensado, nem por excesso, nem por nenhum outro padrão”³⁴³ (MACHEREY, 2001, p. 122, tradução nossa). Neste sentido, ele comenta que o enunciado da proposição 15 faz eco ao enunciado da definição 3³⁴⁴, que aborda a noção de substância, sendo que, enquanto a substância é completamente em si, todas as coisas são em Deus e, assim sendo, “a relação de Deus a tudo o que é dado na realidade não pode, ela mesma, ser pensada como modelo de relação entre o todo e suas partes, tal qual uma relação de inclusão”³⁴⁵ (MACHEREY, 2001, p. 123, tradução nossa).

Poder-se-ia, então, considerar que Deus, isto é, a substância tomada na totalidade do seu ser, que, por definição, reúne todos os gêneros de ser, constitui uma ordem da absoluta interioridade, tal que ela é diretamente expressa pela fórmula “em Deus” (*in Deo*). Mas aqui é necessário ter muita atenção quanto ao sentido de uma interioridade, que seria ela mesma pensada, em referência a uma outra ordem potencial colocada externamente, por relação à qual ela seria então limitada. A interioridade da substância que é Deus é a paradoxal interioridade de um dentro sem fora, de um dentro cuja potência de assimilação ou absorção é tal que ela atrai para o seu interior não somente todas as coisas que poderiam ser exteriores a ela, mas a possibilidade mesmo de uma exterioridade considerada em geral. Essa interioridade é de tamanha plenitude que elimina a possibilidade de algum espaço vazio, alguma falha ou negatividade, nem nela, nem fora dela; é uma interioridade infinita, devendo ser pensada independentemente de qualquer relação com um limite; é ainda a própria realidade ou natureza das coisas, estando ela completamente em si e não sendo mais uma realidade somente dada, apenas dada, projetada e abandonada então na ordem de uma facticidade que alteraria a necessidade.³⁴⁶ (MACHEREY, 2001, p. 123-124, tradução nossa).

³⁴³ “[...] ni par excès, ni non plus par default [...]” (MACHEREY, 2001, p. 122).

³⁴⁴ “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deve ser formado.” (ESPINOSA, 2015, p. 45).

³⁴⁵ “[...] le rapport de Dieu à tout ce qui est donné dans la réalité ne peut lui-même être pensée que sur le modèle du rapport entre le tout e ses parties, donc comme un rapport d’inclusion.” (MACHEREY, 2001, p. 123).

³⁴⁶ “On pourrait donc considérer que Dieu, c’est-à-dire la substance prise dans la totalité de son être, qui par définition rassemble tous les genres d’être, constitue un ordre de l’absolue intériorité, tel qu’il est directement exprimé par la formule ‘en Dieu’ (*in Deo*). Mais ici il faut prendre bien garde au sens des mots: ‘en Dieu’, cela ne signifie pas du tout ‘au-dedans de Dieu’, au sens d’une intériorité qui serait elle-même pensée en référence à un autre ordre potentiel pose en extériorité, pour rapport auquel elle serait donc limitée. L’intériorité de la substance qu’est Dieu est la paradoxale intériorité d’un dedans sans dehors, d’un dedans dont la puissance d’assimilation et d’absorption est telle qu’elle tire vers ce dedans non seulement toutes les choses qui pourraient lui être extérieures, mais la possibilité même d’une extériorité considérée en général. Cette intériorité est celle d’une plénitude ne laissant place à aucun vide, aucune absence ou négativité, ni en elle ni en dehors d’elle; c’est une

Macherey (2001) explica que, pela proposição 15, a condição dos gêneros de ser é a mesma condição de Deus, numa ordem de absoluta interioridade e não numa relação em que se tivesse a ordem de Deus e uma outra ordem própria de cada gênero de ser. No caso da extensão, por exemplo, ela é completamente em Deus, no sentido dessa proposição. Com isso, essa interioridade sem limite, de maneira que todas as coisas estão em Deus, seria uma espécie de “dentro sem fora” (*dedans sans dehors*), uma plenitude em que não se encontraria qualquer vazio ou limite e que constitui a natureza das coisas, sendo assim completamente em si e continuamente necessária, não havendo qualquer desconexão nesse sentido.

Deus, nesta perspectiva, é a própria realidade que, numa relação consigo mesmo, no sentido de uma causa de si (*causa sui*), é a positividade infinita, cuja atividade e intensidade, por sua própria necessidade, produzem a completude do real (MACHEREY, 2001).

Todas as coisas estão em Deus, porque a realidade de Deus cria absolutamente todas as coisas: ele não é, em si, nada mais que essa ativa e intensa completude do real, que não é senão que sua própria necessidade. É a essa tese fundamental que é conduzido todo o movimento demonstrativo das quinze primeiras proposições do *de Deo*.³⁴⁷ (MACHEREY, 2001, p. 124, tradução nossa).

Assim, a proposição 15 consiste em um remate do ensinamento do conteúdo anterior a ela na Ética. Com isso, é notável sua importância no interior do primeiro livro dessa Ética. Macherey (2001) expõe, inclusive, na sequência deste capítulo que destinou à indivisibilidade da substância, que o conteúdo até aqui demonstrado “sustentará o desenvolvimento dedutivo das 21 proposições seguintes”³⁴⁸ (MACHEREY, 2001, p.124). E é nesse sentido que, no escólio da

intériorité infinie devant être pensée indépendamment de toute relation à un limite; c’est encore la réalité elle-même ou la nature même des choses en tant qu’elle est complètement en soi, et n’est plus une réalité seulement donnée, donnée comme ça, donc projetée et abandonnée dans l’ordre d’une facticité qui en altérerait la nécessité.” (MACHEREY, 2001, p. 123-124).

³⁴⁷ “Toutes choses sont en Dieu, parce que la réalité de Dieu est ce qui fait être absolument toutes les choses: il n’est lui-même rien d’autre que cette active et intense complétude du réel, qui n’est que par sa propre nécessité. C’est à cette thèse fondamentale qu’a conduit tout le mouvement démonstratif des quinze premières propositions du *de Deo*.” (MACHEREY, 2001, p. 124).

³⁴⁸ “[...] va soutenir le développement déductif des 21 propositions suivantes.” (MACHEREY, 2001, p. 124).

proposição 15, Espinosa se opõe aos adversários, “defensores do senso comum”³⁴⁹ (MACHEREY, 2001, p. 125), adeptos à “representação de um deus pessoal”³⁵⁰, não se tratando ela de algo semelhante à condição humana, isto é, dotado de corpo, alma e, por consequência, paixões³⁵¹, ou então que seja ele “absolutamente intangível” (*absolument intangible*) (MACHEREY, 2001, p.125), decorrente de “uma concepção estritamente quantitativa da extensão, pressupondo que ela é por natureza divisível, cuja constituição de partes justapostas que, determinadas em função de suas dimensões respectivas, se limitam umas às outras”³⁵² (MACHEREY, 2001, p.126).

Espinosa, então, depois de expor esse tema da indivisibilidade da substância no corolário da proposição 13³⁵³, o coloca em discussão no escólio da proposição 15 a fim de demonstrar que tais interpretações recusam à extensão um caráter verdadeiramente substancial, fazendo assim com que ela seja considerada indigna de fazer parte da constituição do divino, sendo essas interpretações, inclusive, insustentáveis do ponto de vista da razão, por não ser possível separar a extensão da natureza real das coisas. (MACHEREY, 2001).

Espinosa faz então voltar sobre o tema da infinitude da extensão e explicar que essa infinitude é a mesma que constitui todos os gêneros de seu ser sem exceção, ou o Ser absolutamente infinito que Deus é, é ele mesmo constituído, sem que algum desses gêneros de ser, nem *a fortiori* a extensão não possa ser subtraída da sua natureza global, que a todos eles compreende. Esta suposição que a extensão seja pensada como um gênero de ser ou atributo de substância à parte inteira e não somente como um efeito particular

³⁴⁹ “[...] tenants du sens commun [...]”. (MACHEREY, 2001, p. 125).

³⁵⁰ “[...] la représentation d’un Dieu personnel” [...]”. (MACHEREY, 2001, p. 125).

³⁵¹ “[...] composé d’un corps (même immatériel) et d’une âme, et comme tel sujet aux passions [...]”. (MACHEREY, 2001, p. 125).

³⁵² “Pour soutenir cette position radicale, ces philosophes s’appuient sur une conception strictement quantitative de l’étendue, présupposant que celle-ci est par nature divisible, donc constituée de parties juxtaposées qui, déterminées en fonction de leurs dimensions respectives, se limitent les unes les autres.” (MACHEREY, 2001, p. 126).

³⁵³ “Que a substância seja indivisível é mais simplesmente entendido a partir disto apenas: a natureza da substância não pode ser concebida senão infinita, e por parte da substância não outro pode ser entendido senão substância finita, o que (*pela Prop. 8*) implica contradição manifesta.” (ESPINOSA, 2015, p. 65-67).

da ação divina, que a teria criado rejeitando-a para fora de sua ordem própria³⁵⁴. (MACHEREY, 2001, p. 126).

Depreende-se, com essa citação, certa ilogicidade em se entender a extensão diversamente ou separadamente em relação aos demais gêneros ou atributos. Assim como o pensamento e a infinidade de outros atributos que constituem a substância, ela compartilha da infinitude absoluta de Deus, de maneira que, para pensá-lo suficientemente, é necessário reconhecê-la de maneira não excepcional, incomum ou exterior à natureza divina, o que Espinosa busca demonstrar em sua filosofia.

Esse tema da corporeidade do divino, aliás, é objeto da segunda proposição da Ética, conforme ressalta Macherey (2001), na qual se assevera que nenhuma substância pode ser concebida além de Deus³⁵⁵. A extensão, portanto, necessita ser situada em Deus. Com isso, não se pode negar a corporeidade de Deus, no sentido do corolário 2³⁵⁶ da proposição 14, em que se afirma que a substância extensa é um dos infinitos atributos de Deus.

Tomá-la, inclusive, noutra perspectiva, isto é, enquanto efeito de uma criação, colocaria o problema de pensá-la em relação à sua própria causa, de maneira que não se poderia comprovar como ela seria pensada anteriormente em relação a essa causa e como ela subsistiria com independência após esse ato da sua criação, o que não convém com a proposição 15, ou seja, com a informação de que “as coisas não podem ser, nem ser concebidas, senão em Deus e a partir de Deus” (MACHEREY, 2001, p. 127).

Considerando isso, o problema ao se pensar a extensão, conforme explica Macherey (2001), é abordado por Espinosa no escólio da proposição 15,

³⁵⁴ “Il faut donc revenir sur le thème de l’infinité de l’étendue, et expliquer que cette infinité est la même que celle que constitue tous les genres d’être sans exception dont la substance, ou l’Être absolument infini que Dieu est, est elle-même constituée, sans qu’aucun de ces genres d’être, ni *a fortiori* l’étendue, ne puisse être soustrait de sa nature globale qui les comprend tous. Ceci suppose que l’étendue soit pensée comme un genre d’être ou attribut de substance à part entière, et non seulement comme un effet particulier de l’action divine, qui aurait créé celle-ci en la rejetant en dehors de son ordre propre.” (MACHEREY, 2001, p. 126).

³⁵⁵ “Daí, muito claramente segue: 1º Deus é único, isto é (*pela Def. 6*), na natureza das coisas não é dada senão uma substância, e ela é absolutamente infinita, como já indicamos no *Escólio da Proposição 10*.” (ESPINOSA, 2015, p. 67 – Corolário I da proposição 14).

³⁵⁶ “Corolário II Segue IIº que a coisa extensa e a coisa pensante são ou atributos de Deus ou (*pelo Ax. I*) afecções dos atributos de Deus.” (ESPINOSA, 2015, p. 67).

sendo, então, resolvidos os paradoxos do contínuo e do descontínuo e respondida a tentativa equivocada de se conciliar divisibilidade e infinitude.

Conceber a extensão como constituída de partes distintas é, de fato, somente negar sua infinitude e a devolver sobre o estrito plano do finito, seja pensando sua infinitude de maneira somente negativa, como ilimitação ou como indeterminação, o que corresponde a uma completa desnaturação do seu conceito: é então, em todos os casos da figura, que se retira seu caráter de substância, o que *é a condição para apresentar se como exterior e estranha ao ser absolutamente divino*. (MACHEREY, 2001, p. 127-128, grifos nossos).³⁵⁷

A extensão entendida como divisível ou sendo composta de partes distintas permite que ela seja também pensada como finita. Da mesma maneira, não se alcança a noção de infinitude da extensão quando ela é pensada de forma negativa, ilimitada ou mesmo indeterminada. O conceito de extensão deve corresponder ao de substância, o que se dá pela compreensão da sua indivisibilidade³⁵⁸. Entendê-la desses jeitos diferentes não possibilita a compreensão que se precisa ter dela, ocasionando o erro de entendê-la exterior e estranha a Deus, alheia à substância, o que Espinosa busca demonstrar.

Com esse objetivo, Espinosa se posiciona semelhantemente a Descartes sobre a tese da inexistência do vácuo desenvolvida no livro II da proposição três e seguintes da obra *Princípios da filosofia cartesiana*. Sua posição, nesse sentido, é a mesma de Descartes no que se refere à opinião dos materialistas antigos e modernos. A matéria, para Descartes e Espinosa, é, no seu princípio substancial, a mesma, ainda que modificada pelas afecções que venha a receber e, contrariando a opinião daqueles pensadores, não por átomos, situados em relação a eles mesmos no vácuo (MACHEREY, 2001, p.128). Ainda sobre a condição da matéria, segundo a opinião desses dois pensadores, Gueroult (1997) comenta que, conforme se

³⁵⁷ “Concevoir l’étendue comme constituée de parties distinctes, c’est en effet, soit nier son infinité, et la ramener sur le strict plan du fini, soit penser son infinité de manière seulement négative, comme illimitation ou comme indétermination, ce qui correspond à une complète dénaturação de son concept: c’est donc, dans tous les cas de figure, lui retirer son caractère de substance, ce qui est la condition pour la présenter comme extérieures et étrangère à l’Être absolu divin.” (MACHEREY, 2001, p. 127-128).

³⁵⁸ “Sendo indivisível, a substância extensa é sem defeito e se torna digna de Deus.” (GUEROULT, 1997, p. 218).

Em francês: “Étant indivisible, la substance étendue est sans défaut et devient digne de Dieu [...]” (GUEROULT, 1997, p. 218).

depreende da proposição XVI³⁵⁹ da obra *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Espinosa concorda com Descartes sobre a impossibilidade de Deus ser entendido como substância extensa,³⁶⁰ na medida em que ele continuar sendo considerado como divisível³⁶¹ e, assim, dependente, corruptível e passivo³⁶².

Considerando isso, Espinosa propõe que a natureza da substância extensa no interior da totalidade da Natureza pode ser pensada a partir da imaginação ou do intelecto. Macherey (2001) expõe, sobre essa distinção, que, enquanto a imaginação opera em sentido inverso à da natureza das coisas, isto é, pensada da parte para o todo, contraria o princípio constitutivo da substância extensa e que, por outro lado, só o intelecto possibilita o entendimento dessa substância do ponto de vista da sua totalidade. Isso em consonância com a afirmação de que a substância é primeira por natureza em relação às suas afecções, da proposição 1³⁶³ da *Ética*.

³⁵⁹ “Proposição XVI *Deus é incorpóreo. Demonstração* O corpo é sujeito imediato do movimento local (pela def. 7); por isso, se Deus fosse corpóreo, dividir-se-ia em partes; o que, como claramente envolve imperfeição, é absurdo afirmar de Deus (pela def. 8).” (ESPINOSA, 2015, p. 113).

³⁶⁰ “Sendo indivisível, a substância extensa é sem defeito e se torna digna de Deus. ‘Porque o que é extenso pode ser dividido em muitas partes, escreveu Descartes, e que desta marca do defeito, se conclui que Deus não é um corpo’. Daí a proposição 16 da primeira parte dos *Principia Philosophiae Cartesianae*. ‘Se Deus fosse corporal, ele seria dividido em partes, imperfeição que não saberia ser absurda de ser afirmada de Deus.’” (GUEROULT, 1997, p. 218).

“Étant indivisible, la substance étendue est sans défaut et devient digne de Dieu: ‘Parce ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, écrivait Descartes, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n’est pas un corps’. D’où la *Proposition 16* de la première partie des *Principia Philosophiae Cartesianae*: ‘Si Dieu était corporel, il serait divisé en parties, imperfection qui ne saurait sans absurdité être affirmée de Dieu.’” (GUEROULT, 1997, p. 218).

³⁶¹ “[...] para excluir de Deus a extensão então considerada como divisível [...]” (GUEROULT, 1997, p. 219).

Em francês, lê-se: “pour exclure de Dieu l’étendue alors considérée comme divisible [...]” (GUEROULT, 1997, p. 219).

³⁶² “Com efeito, o que é composto de partes: 1.º é dependente, para isso, segue-se delas, que Deus, existindo por si, é independente; 2.º é corruptível, porque pode desaparecer pela sua desagregação; ou Deus, existindo necessariamente, é eterno, então incorruptível; 3.º é passivo, por estar dividido, é sofrer, ou todo ser perfeito exclui a paixão”. (GUEROULT, 1997, p. 218).

“En effet, ce qui est composé de parties: 1.º est *dépendant*, car il résulte d’elles, or Dieu, existant par soi, est indépendant; 2.º est *corruptible*, car il peut s’évanouir par leur désagrégation; or Dieu, existant nécessairement, est éternel, donc incorruptible; 3.º est *passif*, car être divisé, c’est pâtir; or, tout être parfait exclut la passion.” (GUEROULT, 1997, p. 218).

³⁶³ “Proposição I *A substância é anterior por natureza a suas afecções.*” (ESPINOSA, 2015, p. 49).

Só o intelecto é, portanto, capaz de compreender que a materialidade da substância extensa é, desde o início, dada como uma totalidade indivisível, na qual entram todas as afecções corporais, que não são mais que determinações particulares, as quais não se distinguem umas das outras no interior do gênero comum do qual todas elas são pertencentes e não podem ser separadas, isoladas ou extraídas: resultando em duas maneiras de se compreender a quantidade, que é o próprio do gênero de ser extensão: extensivamente, partes entre partes, ou intensivamente, na sua globalidade³⁶⁴. (MACHEREY, 2001, p. 128).

A citação acima ressalta a extensão pensada do ponto de vista da sua totalidade indivisível, isto é, pela via do intelecto. Os modos, neste sentido, são as afecções corporais ou determinações particulares relativas ao gênero ou atributo extensão decorrentes de uma *necessidade interna* da substância.³⁶⁵ Pelo intelecto, elas são entendidas a partir da consideração da existência de uma única substância, não sendo essas afecções realmente distintas. Com isso, o que se têm, segundo Macherey (2001), ou é a extensão pensada quantitativamente, partes por partes, ou globalmente. A primeira perspectiva ou maneira de entendê-la é a *extensiva* e a segunda é a *intensiva*. Assim, cada modo é composto por uma infinidade de partes extensivas, corpos simples existentes na extensão,³⁶⁶ às quais corresponde a sua essência, que consiste em um determinado grau de potência³⁶⁷. Cada modo extenso constitui um conjunto infinito³⁶⁸ que implica um determinado grau de potência e,

³⁶⁴ “Seu l’intellect est donc en mesure de comprendre que la matérialité de la substance étendue est d’emblée donnée comme une totalité indivisible dans laquelle rentrent toutes les affections corporelles qui n’en sont que des déterminations particulières, ces déterminations ne se distinguant les unes des autres qu’à l’intérieur du genre commun auquel elles appartiennent toutes et donc elles ne peuvent être séparées, isolées ou extraites: de là cette conséquence qu’il y a deux manières de comprendre la quantité qui est le propre du genre d’être qu’est l’étendue: extensivement, partes extra partes, ou intensivement, dans sa globalité.” (MACHEREY, 2001, p. 128).

³⁶⁵ “Em efeito, pertencendo a essa substância única, a divisão que ela produziria resultaria da necessidade interna dessa substância e não de uma ação exercida sobre ela por uma coisa exterior.” (GUEROULT, 1997, p. 219).

Em francês, lê-se: “Em effet, appartenant de ce chef à la substance unique, la division qu’elle y produirait résulterait de la nécessité interne de cette substance et non d’une action exercée sur elle par une chose extérieure.” (GUEROULT, 1997, p. 219).

³⁶⁶ Deleuze (2017, p. 230) comenta a esse respeito que “[...] um modo existe na extensão quando uma infinidade de corpos simples, que correspondem à sua essência, atualmente lhe pertence”.

³⁶⁷ Segundo Deleuze (2017, p. 230) “[...] é sob conexões graduadas que as partes extensivas se agrupam em conjuntos variados, correspondendo a diferentes graus de potência”.

³⁶⁸ “O modo existente está, portanto, sujeito a variações consideráveis e contínuas: pouco importa também que a repartição do movimento e do repouso, da velocidade e da lentidão, mude entre as partes. Tal modo continua a existir enquanto a mesma conexão subsiste no conjunto infinito de suas partes.” (DELEUZE, 2017, p. 230).

numa perspectiva global do atributo extensão, tem-se a substância extensa infinita e simples³⁶⁹.

Sobre essa questão, Macherey (2001) salienta o fato de, no escólio da proposição 15, Espinosa se limitar ao exemplo da água para demonstrar a distinção de abordagem quanto à extensão e à quantidade. Segundo esse comentador, o filósofo retoma a discussão sobre a distinção entre a imaginação e o intelecto nas proposições 37³⁷⁰, 38³⁷¹ e 39³⁷² do *De Mente*, da *Ética*, e, no escólio da proposição 15, ele se vale da *diferença adquirida* por alguns pensadores quanto ao que decorre da imaginação e ao que decorre do intelecto. A água é, então, descrita como algo cuja fluidez representa a continuidade indivisível da extensão. Assim sendo, uma vez inteligida ou observada à luz do intelecto, a água possibilita a noção de substância corporal inteiramente em seu princípio e não quanto a uma parte qualquer que contenha certa quantidade, como se observa em uma gota. Isso, segundo comenta Macherey (2001), só é possível para Espinosa por meio do intelecto³⁷³, ou seja, quando não se empresta à substância infinita extensa as propriedades do finito³⁷⁴.

³⁶⁹ Gueroult (1997, p. 219) comenta que “Sendo indivisível, a extensão é simples e não contradiz a absoluta simplicidade de Deus”. Ele ainda expõe que “Espinosa entende por simplicidade a indivisibilidade e não o nada de toda diferença ou a homogeneidade.”.

Na versão original, lê-se: “Étant indivisible, l’étendue est simple et ne contredit plus à l’absolue simplicité de Dieu. “Spinoza entend par simplicité l’indivisibilité, et non le néant de toute différence, ou l’homogénéité. (GUEROUT, 1997, p. 219).

³⁷⁰ Esta proposição diz que “o que é comum a todas as coisas (sobre isso ver acima o Lema 2) e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular.” (ESPINOSA, 2015, p. 193).

Já o lema (2) mencionado nesta proposição diz que “todos os corpos convém em alguma coisa.” (ESPINOSA, 2015, p. 153). Sua demonstração é muito clara em expor que Espinosa está a se referir às conexões de movimento e repouso relacionadas às essências dos modos e essa dinâmica como que localizada no atributo a que esse modo corresponde: “com efeito, todos os corpos convém em que envolvem o conceito de um só e mesmo atributo (*pela Def. I desta parte*). Além disso, [convém] em que podem mover-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente e, em termos absolutos, ora mover-se, ora repousar.” (ESPINOSA, 2015, p. 153).

³⁷¹ Nesta proposição, Espinosa (2015, p. 193), referindo-se à ideia adequada, em nosso entender, afirma que “o que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente”.

³⁷² “A ideia do que é comum e próprio ao Corpo humano e a alguns corpos externos, pelos quais o Corpo humano costuma ser afetado, e está igualmente na parte de qualquer um deles e no todo, será adequada na Mente.” (ESPINOSA, 2015, p. 195).

³⁷³ “E supondo essa diferença adquirida, ele se contenta em dar um exemplo: aquele da água, material cuja fluidez ilustra diretamente a continuidade indivisível da extensão; sem dúvida o fluxo ou o escoamento dessa pode se fazer gota a gota, então parte por parte: mas ela deve ser clara para aqueles que dominam pelo intelecto a noção de substância corporal que é a extensão toda inteira no seu princípio e não somente a uma de suas partes, que seja contida em alguma de suas gotas;

Nesse viés, só pelo intelecto se pode entender a matéria ou a corporeidade enquanto constituindo o Ser de Deus, sendo a sua “infinidade primeira, nela mesma, irreduzível a uma acumulação de partes finitas [...]”³⁷⁵ (MACHEREY, 2001, p. 130). A extensão consiste, neste sentido, toda inteira³⁷⁶ (*tout entière*), a um dos gêneros de ser ou atributos e é, no interior da perspectiva filosófica de Espinosa, *explicável* pelos seus critérios internos de organização, não podendo, dessa maneira, ser compreendida ou desenvolvida abstrata ou separadamente do Ser da Natureza, que é Deus. Macherey (2001) comenta a esse respeito que Deus, se tratando da realidade total, se exprime pelos princípios constitutivos que são *próprios*³⁷⁷ a todos os gêneros de ser, inclusive a extensão, que não pode ser entendida à parte como uma substância separada do ser de Deus³⁷⁸. Isso, aliás,

igualmente deve estar claro que, se as determinações aquosas da extensão são sujeitas à geração e à corrupção, essas não alteram em nada a constituição da extensão como tal, sendo ela inalterável.” (MACHEREY, 2001, p. 129-130, tradução nossa).

“Et, supposant cette différence acquise, il se contente de donner un exemple: celui de l’eau, matériau dont la fluidité illustre directement la continuité indivisible de l’étendue; sans doute l’écoulement de celle-ci peut-il s’effectuer goutte à goutte, donc parties par parties: mais il doit être clair pour celui qui maîtrise par l’intellect la notion de substance corporelle que c’est l’étendue tout entière dans son principe, et non seulement l’une de ses parties, qui est contenue dans chacune de ces gouttes; de même il doit être clair que si les déterminations aqueuses de l’étendue sont sujettes à la génération e à la corruption, celles-ci n’altèrent en rien la constitution de l’étendue en tant que telle qui, elle, est inaltérable.” (MACHEREY, 2001, p. 129-130).

³⁷⁴ “Em outros termos, as absurdidades a partir das quais concluem a finitude da substância extensa provém do fato de que, em a supondo mensurável, isto é, composta de partes, eles a emprestam (*prétend*) as propriedades de uma coisa finita; é então impossível de a ter por finita. Mais precisamente, a absurdidade consiste em emprestar ao infinito propriedades do finito [...]. (GUEROULT, 1997, p. 215).

“En d’autres termes, les absurdités d’où ils concluent à la finitude de la substance étendue viennent de ce que, en la supposant mesurable, c’est-à-dire composée de parties, ils lui prétend les propriétés d’une chose finie; il est alors impossible de la tenir pour infinie. Mais, précisément, l’absurdité consiste à prêter à l’infini les propriétés du fini [...]. (GUEROULT, 1997, p. 215).

³⁷⁵ “[...] infinité première, en elle-même irréductible à une accumulation de quantités finies[...].” (MACHEREY, 2001, p. 130).

³⁷⁶ “[...] é evidente que, se a substância envolve por definição sua existência, ela o exige necessariamente toda inteira e seria radicalmente aniquilada se a menor parte lhe fosse retirada [...].” (GUEROULT, 1997, p. 215).

“[...] il est évident que, si la substance enveloppe par définition son existence, elle l’exige nécessairement tout entière et serai radicalement anéantie si la moindre partie em était ôtée [...].” (GUEROULT, 1997, p. 215).

³⁷⁷ O sentido da palavra próprio referindo-se a todos os gêneros de ser aliado à perspectiva da existência de uma única substância elucida o sentido de globalidade do ser divino a que Macherey (2001) se refere.

³⁷⁸ “Dieu étant la réalité conçue dans la totalité de son envergure et dans sa nature essentielle, qui s’exprime identiquement à travers les principes constitutifs propres à tous les genres d’être, on ne voit

consistiria em contradição de Deus enquanto absolutamente infinito. Assim sendo, a extensão é marcadamente indivisível e, com isso, compartilha dos próprios que compõem a substância e que, sendo assim, se encontra em todos os atributos.

A Materialidade da extensão é, em consequência, aquela de uma substância ou de um atributo da substância existente pela necessidade de sua única natureza, infinita, irreduzível e eterna: ela é completamente em si, e determinada em si de maneira completamente independente da duração, ela não pode começar a ser e ela tampouco pode cessar de ser; enfim, ela não é susceptível de ser apreendida negativamente, assim como não ser, que essa seja na sua globalidade ou em tal ou tal das suas partes³⁷⁹. (MACHEREY, 2001, p. 130-131, tradução nossa).

A citação acima encerra o tema da materialidade da extensão, ou seja, dela enquanto um dos atributos que constitui a substância única (MACHEREY, 2001). Assim sendo, a extensão não é entendida como exterior a Deus, mas igualmente resultante da infinita produção³⁸⁰ imanente, e não transitiva³⁸¹, que ele realiza a partir de si próprio³⁸². A duração, neste sentido, é um aspecto exterior a esse princípio que não define o ser da extensão que é o próprio ser de Deus. Ela possibilita a apreensão das relações de conveniência e de composição e

pas comment l'un de ces genres pourrait être posé en dehors de lui à la manière d'une substance indépendant, ce qui serait en contradiction avec tout ce qui vient d'être démontré à propos de l'Être absolument infini que Dieu est nécessairement." (MACHEREY, 2001, p. 130).

³⁷⁹ "La matérialité de l'étendue est en conséquence celle d'une substance ou d'un attribut de substance existant par la nécessité de sa seule nature, infinie, indivisible et éternelle: elle est complètement en soi, et, se déterminant elle-même de manière complètement indépendante de la durée, elle n'a pu commencer à être, et elle ne peut non plus cesser d'être; enfin, elle n'est pas susceptible d'être appréhendée négativement, donc comme n'étant pas, que ce soit dans sa globalité ou dans telle ou telle de ses parties." (MACHEREY, 2001, p. 130-131).

³⁸⁰ "Os atributos são as condições unívocas sob as quais Deus existe, mas também sob as quais ele age. Os atributos são formas unívocas e comuns: sob a mesma forma, eles se dizem das criaturas e do criador, dos produtos e do produtor, constituindo formalmente a essência de um, contendo formalmente a essência dos outros." (DELEUZE, 2017, p. 111).

³⁸¹ Delbos (2002, p. 27), a esse respeito, comenta que "a Razão responde denunciando o equívoco dos termos: se a Concupiscência pode raciocinar assim é porque ela só conhece um tipo de causa, a causa transitiva, cujos efeitos se produzem fora dela, ao passo que há um outro gênero de causa, a causa imanente, cujos efeitos permanecem no interior dela. Uma causa imanente, pois, também pode ser dita um todo, no sentido de que seus efeitos, que estão nela, têm nela sua unidade. Assim, Deus é causa imanente dos seres que ele faz ser e com eles forma um todo, o Todo."

³⁸² Considerando isso, é possível inferir, a partir destas leituras, que a substância divina é constituída também pela substância extensa que é marcada pelo *próprio* indivisibilidade. Assim, sendo Deus ou a substância causa de si, ele o é também quanto à substância extensa, cuja existência resulta, então, da existência dela por si mesma.

decomposição dos corpos em um dado lapso temporal indefinido, mas não a permanência ou impermanência da extensão no plano da existência, a qual, sendo um dos atributos divinos, ainda que modificada conforme as afecções que recebe, compartilha da natureza divina³⁸³, sendo essa necessariamente infinita, irreduzível e eterna.

4.3 A relação entre a Carta Sobre o Infinito ou número XII e a Ética de Espinosa

Uma vez analisado o conteúdo da Carta Sobre o Infinito ou número XII no capítulo 3 e o conteúdo, especialmente, das proposições 12 e 13 e corolário e o escólio da proposição 15, se busca aqui verificar ou definir a relação existente entre essas duas fontes do pensamento de Espinosa. Afinal, são essas fontes ou conteúdos complementares, diferentes ou iguais na filosofia desse pensador? Ainda, considerando isso, existe algo da Carta sobre o Infinito ou número XII que não esteja contido ou demonstrado na Ética? Objetivando concentrar as informações a esse respeito, busca-se, além do que foi até aqui desenvolvido, mesclar a apreensão proveniente desse estudo com a posição científica de importantes comentadores da obra de Espinosa.

A primeira constatação, neste sentido, é que, na carta XII, o filósofo expõe seu entendimento sobre a questão do infinito *expressamente* em resposta a Meyer, enquanto ele, Espinosa, o faz sob o rigor do *more geométrico* na Ética. Assim, tem-se que, de um lado, Espinosa busca *explicar* a esse correspondente o que pensa acerca do infinito, enquanto, de outro, seu pensamento é sistematicamente demonstrado, de maneira que o conteúdo dessa carta, na Ética, depende também da compreensão ou do conhecimento de outros conteúdos, além dos das proposições 12, 13 e corolário e escólio da proposição 15, para ser compreendido, operando de maneira geométrica.

A segunda constatação e, provavelmente, a mais importante é a maior dedicação desse pensador quanto à indivisibilidade, de uma perspectiva que parte da compreensão do modo na Carta XII, enquanto que, na Ética, esse próprio da

³⁸³ Chauí (2016, p. 49) expõe, a esse respeito, que “[...] um corpo é parte e todo: parte da natureza extensa, parte de um outro corpo mais complexo e, em si mesmo, enquanto ratio determinada e constante de movimentos de autoconservação, um todo constituído de partes”.

substância, que é a indivisibilidade, é demonstrado sob o ponto de vista da própria substância, em um movimento em sentido oposto, isto é, inferindo-se a indivisibilidade a partir da substância e não o contrário.

Considerando isso, é possível responder à primeira pergunta sobre a relação entre a Carta XII e a *Ética*, qual seja, de complementaridade³⁸⁴. Ou seja, enquanto a carta XII expõe a questão da indivisibilidade ao nível do modo³⁸⁵ (GUEROULT, 1966, p. 386), a *Ética* o faz sistematicamente a partir da noção de substância, com ênfase na substância corporal ou atributo extensão, o que Espinosa demonstra por redução ao absurdo nas proposições 12 e 13 e pelo corolário dessa proposição 13 e escólio da proposição 15³⁸⁶, quando aborda a inexistência do vácuo e a condição da água, como exemplo de indivisibilidade da substância corpórea.

Essa resposta à primeira pergunta, de certa forma, já contém a resposta da segunda, qual seja, se existe algo na carta XII que não esteja contido ou demonstrado na *Ética*. Ao se posicionar sobre a indivisibilidade, “[...] que tem sua razão imediata na infinitude” (GUEROULT, 1997, p. 207-208), ao nível do modo, Espinosa apresenta uma perspectiva sobre aquele próprio diversa da apresentada na *Ética*. Isto é, estabelecendo uma relação entre a substância e o modo, desdobrando as possibilidades de compreensão do modo.

³⁸⁴ A esse respeito, vale citar Itokazu (2008, p. 138): “Mas é preciso esclarecer que a carta sobre o infinito não se restringe ao ano de 1663, nem à ruptura com o cartesianismo, muito além, ela percorre várias mãos pelo menos até 1676, esclarecendo aos seus leitores o que é próprio de sua filosofia e que permanecerá até o final de sua vida. Eis porque podemos torná-la nossa companheira, assim como o fazemos com a *Ética*, e voltar à carta reforçando o alerta: ‘os modos da substância não podem ser compreendidos por tais auxiliares da imaginação’, como o tempo, o número e a medida. A questão não se restringe apenas à intromissão equívoca do tempo na teoria da conservação, mas porque a relação entre a substância e seus modos não é mais de exterioridade, da intromissão do tempo decorre um duplo problema: ‘primeiro, “ao fazermos tal confusão, nós *separamos os modos da substância* e da maneira como escoam da eternidade’, mas também um segundo, pois, qualquer tentativa de pensar a duração ou a eternidade sob a ordem do tempo seria *‘negar o infinito em ato’*”.

³⁸⁵ “A antinomia que opõe a infinitude e a divisibilidade, resolvida na *Ética* ao nível da substância pela exclusão do divisível, reaparece ao nível do modo, do qual ele precisa afirmar a divisibilidade infinita, isto é, ao mesmo tempo, infinito e divisível.” (GUEROULT, 1966, p. 385-386).

“L'antinomie qui oppose l'infinitude et la divisibilité, résolve dans l'Éthique au niveau de la substance par l'exclusion du divisible, reparaît au niveau du mode dont il faut affirmer la divisibilité infinie, c'est-à-dire à la fois l'infini et le divisible.” (GUEROULT, 1966, p. 385-386).

³⁸⁶ Um ponto interessante que merece ser ressaltado é o fato de trechos do escólio da proposição 15 serem exatamente iguais a trechos da carta XII, o que reforça a ideia da importância das cartas na produção filosófica de Espinosa, confirmando-se o que se afirmou por meio de Moreau (2004, p. 7), isto é, que “[...] algumas das discussões de certas cartas serão incluídas na versão definitiva da *Ética*”. Na versão original, lê-se: “[...] d'ailleurs les discussions de certaines lettres posent ensuite des les scolies de la versión définitive de l'Éthique.” (MOREAU, 2004, p. 7).

Eis que, da forma pela qual os sentidos captam a existência dos modos extensos, causa-se a *impressão* deles serem realmente divisíveis, o que não é verdade para Espinosa e que ele busca confrontar na carta. Isso acontece porque essa apreensão se dá de forma imaginativa e não de maneira intelectual, o que esse pensador procura expressar na correspondência. Com isso, o problema vivenciado à época e que Espinosa busca solucionar é apreender essa divisibilidade como sendo imaginativa, porque ignora ou desconhece a existência de uma única substância absolutamente infinita, “causa eficiente e imanente tanto da essência quanto da existência dos modos” (ITOKAZU, 2008, p. 139).

O filósofo, então, explica na carta XII, assim como na obra *Pensamentos Metafísicos*, como é comum, a partir de um ato de abstração, ou seja, de consideração dos corpos ou modos fora da ordem de toda a natureza, ignorar que essa divisibilidade é, na verdade, a *divisibilidade do contínuo*. Temos, porém, o emprego de certos *artifícios* como o tempo³⁸⁷, a medida e o número, que são *entes de razão*. Ocorre que esses entes têm sua utilidade tão somente no plano da duração dos modos, o que esse pensador busca demonstrar com clareza na carta sobre o infinito.

Para além do plano da duração, existe o *aspecto da eternidade*³⁸⁸ e, considerando-a, é possível compreender a verdadeira dinâmica dos modos, que não corresponde à noção de partes divisíveis. Isto é, substancialmente distintas, mas seres causados, cujas essências não pertencem às suas existências, os quais, no entanto, compartilham da infinitude em si³⁸⁹. Isso, aliás, só pode ser compreendido pela via do intelecto, não se podendo conceber o infinito a partir de partes finitas, conforme Espinosa busca explicar. Ramond (2019, p. 46), a esse respeito, esclarece que:

A nos atermos aos textos efetivamente escritos, o gesto constante de Espinosa não é distinguir ou reconhecer uma multiplicidade de tipos de infinito. Ao contrário, ele sempre distingue entre o *infinito*

³⁸⁷ “[...] se o tempo é um importante conceito para se pensar a física, ele não é contudo relevante para se pensar uma ética” (ITOKAZU, 2008, p. 130).

³⁸⁸ Aqui vale citar o comentário oportuno de Deleuze (2002, p. 79) de que a eternidade é “característica da existência enquanto é envolvida pela essência (*Ética I*, def. 8)”.

³⁸⁹ Deleuze (2002, p. 79), a esse respeito, expõe que “a essência do modo não deixa de gozar de uma forma de eternidade, *species aeternitatis*. É que a essência de um modo tem uma existência necessária que lhe é própria, embora não exista por si, mas pela virtude de Deus como causa”.

único e verdadeiro, concebido pelo entendimento, e seu duplo imaginado ou imaginário, o *indefinido* <*indefinidus*> [...]. (RAMOND, 2019, p. 46).

O comentador, ao referir-se à carta XII, busca, assim, enfatizar que o infinito não resulta da indefinição dos modos finitos ou *natureza naturada* e só pode ser alcançado pelo intelecto, o que corrobora o que até aqui foi afirmado. A distinção que se tem, então, quanto ao modo considerado abstratamente no plano da duração é *de razão* e não real. Deleuze (2002, p. 88) comenta, a esse respeito, que “quando concebemos abstratamente a essência do modo, concebemos também a existência abstratamente, medindo-a, contando-a e fazendo-a depender de um número de partes arbitrariamente determinado [...]”. Esse problema oriundo da imaginação ocorre porque, segundo Chauí (1999, p. 721), “a divisibilidade do descontínuo opera com a imagem de *partes extra partes*, mas continuidade infinita efetua modalmente a divisão como *partes intra partes*”. O núcleo da exposição de Espinosa na carta XII, neste sentido, segundo Chauí (1999, p. 721), é que “o infinito não se deixa definir pelas imagens da ‘divisão ao infinito’, nem da ‘multiplicação ao infinito’, isto é, da medida, do tempo, do número, do *regressus* e do *progressus*”.

Já na *Ética*, o que se observa para além do que está exposto é que Espinosa apresenta a indivisibilidade real da substância a partir de um atributo na proposição 12 e a absoluta indivisibilidade da substância na proposição 13. Assim sendo, mostra-se a contrariedade à natureza de um atributo, infinitamente perfeito e constituinte da substância absolutamente infinita, não se podendo entendê-lo como divisível. Esse raciocínio é possibilitado pela junção dessas duas proposições.

Essa constatação, aliás, incide no caso da substância corpórea, até então, a mais controversa das situações relacionadas à divisibilidade, porque os sentidos a percebem como sendo divisível. Esse é o ponto do corolário da proposição 13, tendo sido demonstrado por redução ao absurdo que nenhuma substância, inclusive corpórea, é divisível.

Espinosa comenta esse sistema ligado à indivisibilidade da substância, corroborando-o com argumentos e explicando-o no escólio da proposição 15. Inclusive, denotam-se trechos³⁹⁰ exatamente iguais a outros existentes na carta XII

³⁹⁰ Um exemplo de trecho idêntico é o em que Espinosa diz que “Assim também outros, após fingirem que a linha é composta de pontos, sabem inventar muitos argumentos pelos quais mostram que a linha não pode ser dividida ao infinito” (ESPINOSA, 2015, p. 73), ressalvadas divergências de tradução da carta XII e da *Ética*.

para demonstrar a indivisibilidade da substância. Isso, aliás, confirma o que Moreau (2004) afirma sobre o aproveitamento, por Espinosa, de trechos de suas correspondências nos escólios da versão final da sua *Ética*. Com isso, Espinosa esclarece a impossibilidade em se considerar a substância e mesmo a substância extensa como sendo divisíveis, referindo-se inclusive à distinção que pode ser feita pela apreensão intelectual que gera a verdadeira compreensão da substância e a imaginativa, que fornece a apreensão abstrata dos corpos extensos como sendo divisíveis.

Ainda sobre a relação entre a Carta XII, datada de 20 de abril de 1663, e a *Ética*, concluída no ano de 1675, o *complementum* proporcionado pela carta também é a mostragem, por Espinosa, de aspectos históricos relevantes, como o emprego da correspondência como forma de disseminação do conhecimento e, de certa forma, em caráter sigiloso, dos debates filosóficos acerca do infinito à época, como o do rabino Chasdai, cuja opinião Espinosa contrapõe à dos “peripatéticos recentes”³⁹¹. Ele “afirma a existência de séries causais infinitas justamente porque há uma causa que existe pela força e necessidade sua natureza” (CHAUÍ, 1999, p. 730), o que, neste ponto, acerta³⁹², segundo Chauí (1999). Ainda, pode-se notar como se davam os costumes da época e o modo dele se relacionar com seus missivistas, especialmente L. Meyer, dentre outros aspectos.

Por fim, também é possível afirmar que o conteúdo da *Ética*, especialmente as proposições 12 e 13 e corolário e o escólio da proposição 15, complementa o ensinamento da carta XII, seja pela forma de sistematização do pensamento de Espinosa pelo *more geométrico*, seja pelos exemplos, como o da inexistência do vácuo e da indivisibilidade da água, enquanto substância extensa, e

³⁹¹ Chauí (1999, p. 726) comenta, a esse respeito, que “a aparição de Crescas tem o ar de inesperado, pois nada, na Carta 12, convidaria a trazê-lo para o interior dos argumentos espinosanos. Todavia, Crescas encontra-se presente desde o início da carta, pois tanto o conteúdo dos problemas tratados como o encaminhamento espinosano das soluções fazem supor que Meijer trouxera a questão do infinito a partir das opiniões daqueles que Espinosa chamará de ‘peripatéticos recentes’, aos quais irá contrapor o rabino Chasdai.”

³⁹² “Crescas acerta porque compreende que o ser que existe pela força e necessidade de sua natureza é a atualidade infinita das causas *in fieri*; porém; rompendo o último dique da separação entre causa infinita e infinitos efeitos que também são causas, Espinosa demonstra que a substância absolutamente infinita é a própria infinitude das séries causais que são modificações suas.” (CHAUÍ, 1999, p. 730-731).

mesmo pelas afirmações diretas como a que demonstra o erro de se forjar “Deus à parecença do homem”³⁹³ (ESPINOSA, 2015, p. 69).

Portanto, é possível considerar que, em que pese a carta XII e a Ética, nas proposições 12 e 13 e corolário e escólio da proposição 15, especialmente, abordarem o mesmo problema, isto é, a indivisibilidade, elas se tratam de registros cujos conteúdos se complementam, harmonizando-se e compondo o sistema de pensamento de Espinosa.

³⁹³ “Há os que forjam Deus à parecença do homem, constando de corpo e mente, e submetido às paixões; mas quão longe estão do verdadeiro conhecimento de Deus, isto consta suficientemente do que já foi demonstrado. Mas deixo-os de lado, pois todos que de alguma maneira contemplaram a natureza divina negam que Deus seja corpóreo.” (ESPINOSA, 2015, p. 69).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa chega às suas considerações finais. Até aqui, foi realizado um longo trajeto de pesquisa que possibilitou a este pesquisador *encontrar* o pensamento de Espinosa. A partir de uma carta, a de número XII, dita por Espinosa e seus correspondentes de Carta Sobre o Infinito.

Por meio dessa carta, descobriu-se a importância da correspondência no século XVII, o chamado Século de Ouro das Correspondências, como forma de disseminação do conhecimento filosófico. Compreendeu-se o contexto histórico dessa época, quando, inclusive, Espinosa foi excluído da comunidade judaica por questionar os ensinamentos da religião, o que lhe possibilitou a ventura de estudar importantes pensadores da época, especialmente Descartes, e desenvolver a sua própria filosofia. Além disso, no segundo capítulo desta dissertação, verificou-se a natureza e da correspondência de Espinosa, sua natureza de resposta ou referencial aos questionamentos que, então, lhe eram levados, o emprego dos esclarecimentos desenvolvidos e apresentados nas cartas na *Ética*, a compreensão de que um dia esses conhecimentos viriam a ser publicados, dentre vários outros aspectos. Ainda, aprofundou-se o conhecimento dos elementos da filosofia de Espinosa imprescindíveis à compreensão da carta em questão, o que serviu de ponte ou fundamentação para o entendimento da filosofia demonstrada nessa carta, analisada em seus pormenores no capítulo terceiro.

No capítulo terceiro enfrentou-se efetivamente o conteúdo da carta número XII ou Sobre o Infinito. O desafio maior foi entender o sentido das três distinções tidas como imprescindíveis por Espinosa para se alcançar a questão do infinito. Acompanhou-se a reflexão desse pensador em busca de demonstrar os equívocos até então cometidos por muitos pensadores. Com isso, verifica-se a explicação desse filósofo sobre a substância e o modo, a eternidade e a duração e a relação necessária entre esses conceitos. Verificou-se, no esforço de Espinosa, que certos *entes de razão*, quais sejam a medida, o tempo e o número, não servem para explicar a questão do infinito ou a eternidade. Esses são, na verdade, *auxiliares da imaginação*, que possibilitam o manejo do que é da ordem da duração do modo. Sendo assim, a distinção de razão operada nesse sentido se dá de maneira exterior à ordem de toda a natureza, isto é, por abstração, o que não convém com a compreensão da existência de uma única substância, inclusive e especialmente

indivisível para Espinosa. Essa substância não é apreensível pelos sentidos que equivocadamente induzem a sua compreensão, especialmente no caso da substância extensa, isto é, como corpos separados uns dos outros, compostos por substâncias distintas. Seu alcance resulta, tão somente, de uma operação do intelecto que é, segundo a lógica de Espinosa, conceber a existência dessa única substância e a diversidade de corpos existentes como sendo modos ou afecções dessa unívoca substância.

Compreendidos esses aspectos, dentre outros abordados no capítulo três, buscou-se, no capítulo quatro, encontrar o conteúdo ensinado na Carta XII na Ética de Espinosa, publicada, aproximadamente, doze anos depois. Assim, seguindo a pista dada por Gueroult (1966), de que o ensinamento da carta estaria contido nas proposições 12 e 13 e corolário e escólio da proposição 15, passou-se à análise, especialmente desses trechos do Livro I da Ética, encontrando-se certas distinções e semelhanças, todas elas alinhadas com o sistema de pensamento de Espinosa.

Uma distinção imediatamente verificável é a forma de exposição ou abordagem do tema da indivisibilidade na Ética. São dadas proposições cujo entendimento requer uma compreensão que relacione o seu conteúdo com os demais até então apresentados, característica essa própria do *more geométrico* com que Espinosa expressa seu pensamento na Ética. Assim, enquanto não se pode conceber a divisibilidade da substância a partir de um atributo, na proposição 12, cuja demonstração requer o estabelecimento de uma relação com os conteúdos da proposição 8, da proposição 6 e da proposição 5 e da definição 4 conjuntamente à proposição 10, tem-se, concomitantemente, que uma substância absolutamente infinita é indivisível na proposição 13, cuja demonstração relaciona-se aos conteúdos das proposições 5 e 11. A dedução, então, necessária no corolário da proposição 13 é de que nenhuma substância, especialmente corpórea, enquanto substância, é divisível.

O escólio da proposição 15, nessa dinâmica, explica, com o emprego de conceitos e referências, como a linha composta de pontos, a qual não pode ser dividida ao infinito – assim como em trechos similares aos contidos na carta XII e de outros exemplos, como a inexistência do vácuo e a água enquanto substância extensa – para *construir* e consolidar o entendimento da indivisibilidade da substância, especialmente a extensa, que, sendo infinita, constitui, enquanto atributo, e juntamente com uma infinidade de outros atributos, a substância

absolutamente infinita. A esse respeito, a propósito, Gueroult (1999) comenta que o escólio da proposição 15 condensa ou contém um resumo de todo o conhecimento anterior a ela demonstrado na *Ética*, o que enfatiza a sua importância.

A conclusão a que se chega quanto à relação possível de se estabelecer entre a carta XII e a *Ética* é que ambas têm por escopo demonstrar a indivisibilidade da substância. A primeira relaciona diretamente essa substância ao modo, abordando assim as confusões e os equívocos ligados a se compreender erroneamente a existência de uma distinção real. A segunda incide no caso da substância propriamente, demonstrando sistematicamente e por absurdo a impossibilidade lógica de se conceber mais que uma substância. Isso é ressaltado, inclusive, quanto à substância extensa e ensinado com o emprego de exemplos na sequência, consolidando um resumo do que, até então, foi apresentado.

Além disso, encontram-se na carta XII elementos importantes relacionados a aspectos históricos do século XVII, como um exemplo da disseminação do conhecimento filosófico provisoriamente reservado ou registrado por meio de cartas, os costumes da época e o pensamento circundante, isto é, as questões então debatidas, especialmente o tema da infinitude e como ela opera no interior da filosofia de Espinosa.

Assim, conclui-se que a natureza da relação entre a carta XII ou sobre o infinito e a *Ética* é de complementaridade, sendo uma a posição expressamente demonstrada em resposta a Meyer sobre a indivisibilidade e a outra, concluída anos depois, a adequação desses ensinamentos na demonstração sistematizada do *more geométrico*, com o emprego de outros exemplos que também servem a uma melhor compreensão do conteúdo da carta número XII ou Sobre o Infinito.

Vale ressaltar, porém, que este é um trabalho sempre aberto a outros pesquisadores. Ele pode ser *re-feito*, podendo-se *re-encontrar* outros aspectos e considerações além das identificadas nesta investigação. É essa a experiência que possibilita a contínua consolidação das ciências e formação de pesquisadores e pensadores que ousarem se aventurar por este caminho.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BELGIOIOSO, Giulia. Le statut de la correspondance dans la première moitié du XVIIe siècle et la correspondance cartésien: *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, Campinas, v. 1, n. 2., jul./dez., 2017.

Disponível em:

<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3260>. Acesso em: 17 set. 2021.

BERLINSK. David. *Os elementos de Euclides*. Tradução de Cláudio Carina, revisão técnica de Marco Moriconi. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BEZERRA, Márcio Roberto Soares. *O conceito de Infinito em Espinosa*. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/5668/1/arquivototal.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2022.

Biblioteca do Spinoza. São Paulo, 28 de out. de 2022. Disponível em:

<https://benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>. Acesso em: 5 jul. 2022.

CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa: Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, v. 1, 941 p.

CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa: Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, v. 2, 709 p.

CHAUI, Marilena. *Espinosa: Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1994-1999, 111 p.

CICERONIS, M. Tvlli. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Tradução e notas de Bruno Fregni Bassetto.

DELBOS, Victor. *O Espinosismo: Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, 274 p.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. São Paulo: Paz e Terra, 2018, 420 p.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017, 432 p.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, 144 p.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza - Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 2003, 176 p.

DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault: O Poder*. Aula 6. Traduzido por Mario A. Marino, Tracy Ferreira dos Santos Júnior – São Paulo: Editora filosófica politeia, 2020, 420 p.

DESCARTES, René (1596-1650). *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp: 2004, 231 p.

DESCARTES, René (1596-1650). *Obra escolhida*. 3.^a ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1994, 444p.

DESCARTES, René (1596-1650). *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006, 279 p.

DIBON, Paul. *Histoire des idées au XVIIe siècle [autre]*. *Annales de l'École pratique des hautes études*, 1982, p. 155-156. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0001_1978_num_1_2_6700. Acesso em: 10 set. 2021.

DIBON, Paul. *La philosophie néerlandaise au siècle d'or. Tome I. L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne (1575-1650)*. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-841_1955_num_53_37_7914_t1_0100_0000_2. Acesso em: 19 mai. 2022.

DOMÍNGUES, Atiliano. *Spinoza: Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, 429 p.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Coordenação Marilena Chaui. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015, 600 p.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Tradução de Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, 221 p.

ESPINOSA, Baruch de. *Opera, vol. IV*. Alemanha (cidade): Editora Universitária Carl Winter: 1972, 447 p.

ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. 3 ed. Traduções de Marilena de Souza Chauí [et al.] São Paulo: Abril Cultural, 1983, 394 p.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2015, 392 p.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da reforma da inteligência*, 2 ed. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FERREIRA, Giorgio Gonçalves. *Infinito e número na filosofia de Espinosa*. KRITERION, Belo Horizonte, n. 149, p. 365-386,; ago.2021, Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/35092/28814>. Acesso em: 18 jun. 2022.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *Biblioteca do Spinoza*. Disponível em: <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>. Acesso em: 13 dez. 2022.

GILSON, Étienne. *O ser e a Essência*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira e outros. São Paulo: Paulus, 2016. Título Original: L'être et l'essence.

GIULIANO, Francesca. *A República das Letras*. In: BELGIOIOSO, Giulia. (Org.). *História da Filosofia Moderna*. Tradução de Regina Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2022, p. 193-199.

GUÉROULT, Martial. Espinosa. *Dieu (Éthique I)*. Paris: Aubier, 1968, 621 p.

GUÉROULT, Martial. Espinosa. *Dieu (Éthique I)*. Paris: Aubier, 1997, 621 p.

GUÉROULT, Martial. *La lettre de Spinoza sur l'infini* (Lettre XII, à Louis Meyer). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71e Année No. 4. Paris: Belin, 1966, p. 385-411.

HOMERO. *Ilíada e Odisseia*. Nova Fronteira: 2015. 914 p.

HOUAISS, Antônio, VILLAR, Mauro de Sales, FRANCO, Francisco Manuel de Mello. *Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 3. ed. revista e aumentada com alterações. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. 923 p.

ITOKAZU, Ericka Marie. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. 2008. 203 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo: 2008.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação Tessa Moura Lacerda. Tradução de Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 163 p.

LEVY, Lia. “*Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo?*” (ATVII, 27; IX-1,21) *O Tempo, o Eu e os Outros Eus*. *Revista Analytica*, vol. 2, n. 2. Rio de Janeiro: p. 161-185, 1997. DOI: <https://doi.org/10.35920/1414-3004.1997vol2iss2pp161-185>

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. 1.^a ed. Paris: Philosophes - Puf, 2001. 359.

MARION, Jean-Luc. *Le Prisme Métaphysique de Descartes: constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*. 1. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1986, p. 384.

MAZURIC, Simone. Le mouvement de la sociabilité savante dans la première moitié du xviiie siècle. In: MAZURIC, Simone. *Savoirs et Philosophie à Paris dans la première moitié du XVIIe siècle*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 1997, chap. 1, p. 15-32. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.15657>. Disponível em: <https://books.openedition.org/psorbonne/15657>. Acesso em: 17 set. 2021.

MENONISTA. In: *DICIONÁRIO Priberam da Língua Portuguesa*, [S. l.] 2008-2021. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/menonista>. Acesso em: 25 out. 2021. p. 15-32

MILLET, Louis. *Premiers Leçons sur L'éthique de Spinoza*. Paris: Bibliothèque Major, 1998, 113 p.

MOREAU, Joseph. *Espinosa e o Espinosismo*. Tradução de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. São Paulo: Edições 70, 1982, 106 p.

MOREAU, Pierre-François. Spinoza: Lire la correspondance. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, n. 1. Paris: p. 3-8, 2004. DOI: <https://doi.org/10.3917/rmm.041.0003>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40903976>. Acesso em: 20 dez. 2022.

QUEIRÓS, Eça de. *A cidade e as Serras*. São Paulo: Ática, 2019, 79 p.

RAMOND, Charles, *Vocabulário de Espinosa*. 2.^a Tiragem. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, 84p.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dário. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990, 355 p.

RENAULT, Laurence. *Causa sui et Substantialité: la Réforme de la Notion de Substance, de Descartes à Spinoza*. Revista Educação e Filosofia Uberlândia. V. 29, n. especial, 2015, p. 123 – 146. DOI: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v29nEspeciala2015-p123a146>. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/30734>. Acesso em: 20 dez. 2022.

REZENDE, Cristiano. *Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado Da Emenda Do Intelecto*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 14, n. 1, p. 59-118, jan.-jun. 2004. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/731> Acesso em: 13 dez. 2022.

SCRUTON, Roger. *Espinosa*. Tradução de Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: Editora UNESP, 2000, 55 p.

SILVEIRA, Nise da. *Cartas a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995, 108 p.

SOARES, Alexandre Guimarães Tadeu de. *O filósofo e o autor: ensaio sobre a Carta-Prefácio aos Princípios da Filosofia de Descartes*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008. 447 p.

SPINOZA Benedictus de, 1632-1677. *Breve tratado de Deus: do homem e do seu bem-estar*. São Paulo: Autêntica, 2012, 208 p.

SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética*. Traduções de Marilena de Souza Chauí, 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 742 p. (Os pensadores).

SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, 317 p.

SPINOZA, Benedictus de. Baruch Spinoza: *tutte le opere*. 2. ed. Milano: Bompiani, 2011. 2836 p.

SPINOZA, Benedictus de. *Oeuvres IV: Traité Politique, Lettres*, p. 156-162. Paris: Appuhn GF-Flammarion, 1966. Versão francesa da original em Latim. 382 p.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora Unesp, 2001, 196 p.

VIOLA, Paulinho da. *Para Ver as Meninas*. Rio de Janeiro: Odeon: 1971. (2'51).

ANEXO A – Carta Sobre o Infinito (ou número XII)

1856

BARUCH SPINOZA [ET ALII]

EPISTOLA XII

Viro Doctissimo, atque Expertissimo,

LUDOVICO MEYER P. M. Q. D.

B. D. S.

*<Van de Natuur van 't Onëindig.>**Amice singularis,*

Duas abs te accepi Epistolas, unam die 11 Januarii <1663.> datam, & ab amico N. N. mihi traditam; alteram vero 26 die Martii <1663.>, & ab amico, nescio quo, Leida missam. Pergratæ mihi ambæ fuerunt; præcipue, ubi ex iis, omnia tua optime se habere, teque mei sæpe memorem intellexi. Porro pro tua erga me humanitate, & honore, quo semper me dignatus es afficere, maximas, quas debeo, ago gratias; simulque precor, ut me tibi non minus addictum credas, quod semper data occasione, quantum mea ferre poterit tenuitas, ostendere conabor. Atque hoc ut incipiam, ad id, quod in tuis Epistolis ex me quæris, respondere curabo. Petis autem, ut, quæ de Infinito excogitata habeam, tibi communicem, quod libentissime faciam. |

53 Quæstio de Infinito omnibus semper difficillima, imo inextricabilis visa fuit, propterea quod non distinxerunt inter id, quod sua natura, sive vi suæ definitionis sequitur esse infinitum; & id, quod nullos fines habet, non quidem vi suæ essentiæ; sed vi suæ causæ. Ac etiam, quia non distinxerunt inter id, quod infinitum dicitur, quia nullos habet fines; & id, cujus partes, quamvis ejus maximum & minimum habeamus, nullo tamen numero adæquare, & explicare possumus. Denique quia non distinxerunt inter id, quod solummodo intelligere, non vero imaginari; & inter id, quod etiam imaginari possumus. Ad hæc, inquam, si attendissent, nunquam tam ingenti difficultatum turba obruti fuissent. Clare enim tum intellexissent, quale Infinitum in nullas partes dividi, seu nullas partes habere potest; quale vero contra, idque sine contradictione. Porro etiam intellexissent, quale Infinitum majus alio Infinito sine ulla implicantia; quale vero non item concipi potest; quod ex mox dicendis clare apparebit.

54 Verum prius hæc quatuor paucis exponam, videlicet Substantiam, Modum, Æternitatem, & Durationem. Quæ circa Substantiam considerari velim, sunt. Primo, Quod ad ejus essentiam pertinet existentia, hoc est, quod ex sola ejus essentia, & definitione sequatur eam existere; quod, nisi me mea fallit memoria, antehac tibi viva voce

APÊNDICE A – Tradução da Carta sobre o Infinito (ou número XII)

Ao homem doutíssimo e de muito conhecimento, Ludovico Meyer

Caro amigo,

Recebi duas cartas de ti, uma, datada no dia 11 de janeiro de 1663 e trazida pelo amigo N.N; a outra, no dia 26 de março de 1664, e despachada por um amigo que desconheço em Leida. As duas me foram muito agradáveis, e, principalmente, a partir delas, percebi que todas as suas coisas acham-se bem e que [tens] uma lembrança de mim e de ti frequentemente. Além disso, faço um agradecimento diante da tua humanidade e honra para comigo, que sempre me julgou digno de realizar as coisas máximas que devo; ao mesmo tempo, peço que não me julgues menos dedicado porque sempre, em dada ocasião, tentarei mostrar o quanto minha tenuidade pode suportar. Assim, preocupar-me-ei em responder isto que começarei em relação àquilo que me perguntas nas tuas epístolas. Pedes que eu discuta contigo sobre aquela reflexão a respeito do infinito, o que farei de muito bom grado.

A questão sobre o infinito sempre foi difícilíssima a todos, e, ao contrário, foi vista como indescritível, porque não distinguiram entre aquilo que, por sua natureza ou força, segue-se que é infinito por definição, e isso que não tem nenhum fim, não certamente pela força de sua essência, mas pela força de sua causa. E também porque não distinguiram entre aquilo que se diz ser infinito – porque não possui nenhum fim – e aquilo cujas partes não podemos explicar e adequar a nenhum número; embora tenhamos o máximo e o mínimo deles, não podemos explicá-los e adequá-los a nenhum número. Finalmente porque não distinguiram entre aquilo que podemos apenas entender, mas não imaginar, e aquilo que também podemos imaginar. Questiono se tivessem se dirigido a essas coisas, nunca teriam sido oprimidos pela confusão das dificuldades tão grandemente. Então, claramente, teriam compreendido qual infinito não pode(ria) se dividir em nenhuma parte ou não ter nenhuma parte; dessa vez, ao contrário, sem contradição. Ademais, também teriam compreendido qual infinito é maior que outro infinito sem nenhuma implicação, e qual não pode ser concebido da mesma forma; o que aparecerá claramente em seguida a partir do que será dito.

Na verdade, farei uma exposição sobre essas quatro coisas aos poucos, a saber: a substância, o modo, a eternidade e a duração. Existem certas coisas que gostaria que fossem consideradas sobre a substância. Primeiramente, porque a existência diz respeito a essência dela, isto é, porque a partir apenas da essência dela, segue-se que ela existe também por definição; porque, se não me falha a memória, anteriormente, demonstrei [isso] a ti

absque ope aliarum Propositionum demonstravi. Secundum, & quod ex hoc primo sequitur, est, quod Substantia non multiplex; sed unica duntaxat ejusdem naturæ existat. Tertium denique, quod omnis Substantia non nisi infinita possit intelligi. Substantiæ vero Affectiones Modos voco, quorum definitio, quatenus non est ipsa Substantiæ definitio, nullam existentiam involvere potest. Quapropter, quamvis existant, eos ut non existentes concipere possumus: ex quo porro sequitur, nos, ubi ad solam modorum essentiam; non vero ad ordinem totius Naturæ attendimus, non posse concludere ex eo, quod jam existant, ipsos postea existituros, aut non existituros, vel antea existitisse, aut non existitisse. Unde clare apparet, nos existentiam Substantiæ toto genere a Modorum existentia diversam concipere. Ex quo oritur differentia inter Æternitatem, & Durationem; per
 55 Durationem enim Modorum tantum existentiam explicare possumus; Substantiæ vero per Æternitatem, hoc est, infinitam existendi, sive, invita latinitate, essendi fruitionem.

Ex quibus omnibus clare constat, nos Modorum existentiam & Durationem, ubi, ut sæpissime fit, ad solam eorum essentiam; non vero ad ordinem Naturæ attendimus, ad libitum, & quidem propterea nullatenus, quem eorum habemus conceptum, destruendo, determinare, majorem minoremque concipere, atque in partes dividere posse: Æternitatem vero, & Substantiam, quandoquidem non nisi infinitæ concipi possunt, nihil eorum pati posse; nisi simul eorum conceptum destruamus. Quare ii prorsus garriunt, ne dicam insanunt, qui Substantiam Extensam ex partibus, sive corporibus ab invicem realiter distinctis conflata esse putant. Perinde enim est, ac si quis ex sola additione, & coacervatione multorum circulorum quadratum, aut triangulum, aut quid aliud, tota essentia diversum, conflare studeat. Quare omnis illa farrago argumentorum, quibus Substantiam Extensam finitam esse ostendere Philosophi vulgo moliuntur, sua sponte ruit: Omnia enim
 36 illa Substantiam corpoream ex partibus conflata supponunt. Ad eundem etiam modum alii, qui postquam sibi persuaserunt, lineam ex punctis componi, multa invenire potuerunt argumenta, quibus ostenderent lineam non esse in infinitum divisibilem.

Si tamen quæras, cur naturæ impulsu adeo propensi simus ad dividendam substantiam extensam: ad id respondeo, quod quantitas duobus modis a nobis concipiatur; abstracte scilicet, sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus; vel ut substantia, quod non nisi a solo intellectu fit. Itaque si ad quantitatem, prout est in imaginatione, attendimus, quod sæpissime, & facilius fit, ea divisibilis, finita, ex partibus composita, & multiplex reperietur.

em bom tom e sem a ajuda de outras proposições. Em segundo lugar, que também se segue a partir do primeiro, há [o fato de] que a substância não é múltíplice; mas, nesta medida, existe uma única [substância] da mesma natureza. Finalmente, em terceiro lugar, que toda substância não pode ser compreendida a não ser como infinita. Chamo verdadeiramente de modos as afecções da substância, cuja definição, na medida em que não é a própria definição de substância, não pode envolver nenhuma existência. Por isso, embora existam, podemos concebê-los como não existentes; segue-se disso, então, que, quando nos dirigimos a essa única essência dos modos e não à ordem de toda a natureza, não se pode concluir: que já existam, que existirão depois, ou que não existirão, ou que tinham existido antes ou que não tinham existido. A partir disso, fica claro que nós concebemos a existência da substância como diversa a partir da existência dos modos em todo gênero. Disso, surge a diferença entre eternidade e duração; pois podemos explicar a existência apenas pela duração dos modos, e a infinita fruição de existir (ou, em latim forçado, de ser) pela eternidade da substância.

De todas essas coisas, consta claramente que nós [somos] a existência e a duração dos modos, a partir do que, como seja muito sábio, nos dirigimos apenas à essência deles e não à ordem da natureza e nem à vontade, e, sem se destruir de maneira alguma, temos que esse conceito deles se delimita, recebe o maior e o menor, e pode se dividir em partes; mas, visto que, se só podem ser concebidas como infinitas a eternidade e a substância, [temos que] nada delas pode sofrer a não ser se destruímos o conceito delas ao mesmo tempo. Dado que aqueles que conversam sem obstáculo – para não dizer que enlouquecem – pensam que a substância extensa foi forjada a partir das partes ou reciprocamente pelos corpos distintos. Pois, assim é do mesmo modo, se aquele que, a partir de uma única adição e acumulação de muitos círculos, esforça-se por formar um quadrado, ou um triângulo, ou qualquer coisa que seja diferente da essência. Porque toda essa mistura de argumentos, pelos quais os Filósofos se empenham em mostrar em público que a Substância Extensa é finita, desaba por si própria: todas essas coisas falseiam que a substância corpórea foi forjada a partir das partes. Desse mesmo modo também, outros que, depois, persuadiram a si mesmos que a linha é composta de pontos, puderam inventar muitos argumentos, pelos quais mostravam que a linha não é divisível ao infinito.

Se, porém, questionas porque somos inclinados ao impulso da natureza até ao ponto de a substância ser dividida, para isso respondo que a quantidade é concebida por nós de dois modos: ora concebemo-la sem dúvida na imaginação, abstrata ou superficialmente, conforme o trabalho dos sentidos, ora como substância porque se faça apenas pelo intelecto. Então, se nos dirigimos para a quantidade segundo o que está na imaginação (o que é muito sábio e mais fácil de fazer), descobre-se que ela é divisível, finita, composta de partes e múltipla.

Sin ad eandem, prout est in intellectu, attendamus, & res, ut in se est, percipiatur, quod difficillime fit, tum, ut *« zo ik my niet vergis »* satis antehac tibi demonstravi, infinita, indivisibilis, & unica reperietur.

Porro ex eo, quod Durationem, & Quantitatem pro libitu determinare possumus, ubi scilicet hanc a Substantia abstractam concipimus, & illam a modo, quo a rebus æternis fluit, separamus, | oritur
57 Tempus, & Mensura; Tempus nempe ad Durationem; Mensura ad Quantitatem tali modo determinandam, ut, quoad fieri potest, eas facile imaginemur. Deinde ex eo, quod Affectiones Substantiæ ab ipsa Substantia separamus, & ad classes, ut eas quoad fieri potest, facile imaginemur, redigimus, oritur Numerus, quo ipsas determinamus. Ex quibus clare videre est, Mensuram, Tempus, & Numerum nihil esse præter cogitandi, seu potius imaginandi Modos. Quare non mirum est, quod omnes, qui similibus Notionibus, & quidem præterea male intellectis, progressum Naturæ intelligere conati sunt, adeo mirifice se intricarint, ut tandem se extricare nequiverint, nisi omnia perrumpendo, & absurda etiam absurdissima admittendo. Nam cum multa sint, quæ nequaquam imaginatione; sed solo intellectu assequi possumus, qualia sunt Substantia, Æternitas, & alia. Si quis talia ejusmodi Notionibus, quæ duntaxat auxilia Imaginationis sunt, explicare conatur: nihilo plus agit, quam si det operam, ut sua imaginatione insaniat. Neque etiam ipsi Substantiæ Modi, si cum ejusmodi
58 Entibus rationis, seu imaginationis auxiliis confundantur, | unquam recte intelligi poterunt. Nam cum id facimus, eos a Substantia, & modo, quo ab æternitate fluunt, separamus; sine quibus tamen recte intelligi nequeunt.

Quod ut adhuc clarius videas, cape hoc exemplum: nempe, ubi quis Durationem abstracte conceperit, eamque cum Tempore confundendo in partes dividere inceperit, nunquam poterit intelligere, qua ratione hora ex. grat. transire possit. Nam ut hora transeat, necesse erit, ejus dimidium prius transire, & postea dimidium reliqui, & deinde dimidium, quod hujus reliqui superest; & si sic porro infinite dimidium a reliquo subtrahas, nunquam ad finem horæ pervenire poteris. Quare multi, qui Entia rationis a realibus distinguere assueti non sunt, Durationem ex momentis componi, ausi sunt asseverare, & sic in Scyllam inciderunt cupientes vitare Charybdim. Idem enim est Durationem ex momentis componere, quam Numerum ex sola nullitatum additione.

Porro cum ex modo dictis satis pateat, nec Numerum, nec Men-

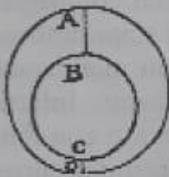
Mas se nos dirigirmos a ela conforme o que está no intelecto, percebe-se também a coisa, conforma seja em si mesma (o que é muito difícil de fazer), então, como demonstrei anteriormente, descobre-se que é ela é infinita, indivisível e única.

Em continuação a isso, porque podemos determinar a duração e a quantidade à vontade, quando concebemos esta [a quantidade] como abstrata a partir da substância e aquela [a duração] pelo modo que flui eterno pelas coisas, surgem, então, o tempo e a medida. Com efeito, o tempo [está] para a duração e a medida deve ser determinada para a quantidade de tal modo que, enquanto possa fazer-se, imaginamo-las facilmente. Então, a partir disso, porque separamos as afecções da substância da própria substância e a reduzimos em classes conforme podemos imaginá-las facilmente enquanto seja possível, surge o número, pelo qual as determinamos. Diante disso, fica claro que a medida, o tempo e o número nada são além de modos de pensar ou, de preferência, imaginar. Porque não é de se admirar que todos que tentaram compreender o progresso das coisas a partir de noções similares e, depois disso, mal entendidas, a tal ponto se confundiram absurdamente que, finalmente, negaram-se a desfazer a confusão, destruindo todas as coisas e admitindo as coisas absurdas como também as absurdíssimas. Pois, como haja muitas coisas que nunca podemos compreender pela imaginação, mas somente pelo intelecto, igualmente há a substância, a eternidade e outras. Se alguém tenta explicar tais coisas da mesma forma que as noções que são somente o auxiliar da imaginação, não faz mais nada a não ser dar-se ao trabalho de enlouquecer com sua imaginação. Se os próprios modos da substância são confundidos com os entes de tal razão, ou com os auxiliares da imaginação, nunca poderiam ser compreendidos retamente. Pois quando fazemos isso, separamo-los da substância e do modo, porque fluem da eternidade; porém, negam ser compreendidos retamente sem esses.

Para que vejas mais claramente até aqui, toma este exemplo: evidentemente, quando alguém concebeu a duração abstratamente, começou a dividi-la em partes ao confundi-la com o tempo; então, nunca poderá compreender por qual motivo as horas passam, por exemplo. Pois, como a hora passa, seria necessário passar antes da metade dela e depois sobrar a metade e, então, ultrapassar a metade que sobrou dela; e se retirar a metade do que sobrou infinitamente, nunca poderá chegar ao final de uma hora. Uma vez que muitos, que não se acostumaram a distinguir os entes das razões reais, ousaram a asseverar que a duração é composta de momentos, acabaram caindo em Cila desejando evitar Caríbdis. Isso é igual a compor a duração com momentos e o número apenas com a adição de zeros.

Além disso, ditas essas coisas do modo, como está patente que nem o número, nem a medida,

59 suram, nec Tempus, quandoquidem non nisi auxilia imaginationis sunt, posse esse infinitos: Nam alias Numerus non esset numerus, nec Mensura mensura, nec Tempus tempus. Hinc clare videre est, cur multi, qui hæc tria cum rebus ipsis confundebant, propterea quod veram rerum naturam ignorabant, Infinitum actu negarunt. Sed quam misere ratiocinati sint, judicent Mathematici, quibus hujus farinae Argumenta nullam moram injicere potuerunt in rebus, ab ipsis clare, distincteque perceptis. Nam præterquam quod multa invenerunt, quæ nullo Numero explicari possunt; quod satis numerorum defectum ad omnia determinandum patefacit: multa etiam habent, quæ nullo numero adæquari possunt; sed omnem, qui dari potest, numerum superant. Nec tamen concludunt, talia omnem numerum superare ex partium multitudine: sed ex eo, quod rei natura non sine manifesta contradictione numerum pati potest, ut *ex. grat.* omnes inæqualitates spatii duobus circulis A B, & C D, interpositi, omnes-



60

que variationes, quas materia, in eo mota, pati debeat, omnem numerum superant. Idque non concluditur, ex nimia spatii interpositi magnitudine: Nam quantumvis parvam ejus portionem capiamus, hujus tamen parvæ portionis inæqualitates omnem numerum superabunt. Neque etiam idcirco concluditur, ut in aliis cuntingit, quod ejus maximum, & minimum non habeamus: utrumque enim in hoc nostro exemplo habemus, maximum nempe A B, minimum vero C D: Sed ex eo tantum concluditur, quod natura spatii inter duos circulos, diversa centra habentes, interpositi nihil tale pati possit. Ideoque si quis omnes illas inæqualitates certo aliquo numero determinare velit, simul efficere debebit, ut circulus non sit circulus.

Sic etiam, ut ad nostrum propositum revertar, si quis omnes materiæ motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque Durationem ad certum numerum, & tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam Substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis Affectionibus privare, &, ut naturam, quam habet, non habeat, efficere. Quæ clare demonstrare hic possem, ut & alia multa, quæ in hac Epistola attigi, nisi id superfluum judicarem.

61 Ex omnibus jam dictis clare videre est, quædam sua natura esse infinita, nec ullo modo finita concipi posse; quædam vero vi causæ,

nem o tempo podem ser infinitos, e visto que apenas os auxiliares da imaginação existem – o número não seria número, nem a medida, medida, nem o tempo, tempo. Daqui é claro ver por que muitos que confundiam essas três coisas com as coisas em si ignoravam a verdadeira natureza das coisas por causa disso e negaram o infinito no ato. Mas julgam os matemáticos o quanto concluíram mal e, por meio dessas coisas, os argumentos sem fundamento não puderam incutir nenhum obstáculo às próprias coisas percebidas clara e distintamente. Pois, além disso, porque inventaram muitas coisas, essas coisas não podem ser explicadas por nenhum número; isso esclarece suficientemente a ausência dos números que deve ser determinada para todas as coisas; também existem muitas coisas que não podem ser comparadas a nenhum número, mas excedem todo número que pode ser dado. Porém, não concluem que tais coisas excedam todo número a partir da grande quantidade de partes: mas, a partir disso, que a natureza da coisa não pode representar o número sem a manifesta contradição, como, por exemplo, todas as desigualdades de espaço interpostas entre dois círculos AB e CD e todas as variações, que a matéria movida nele deve sofrer, excedem todo número. E isso não é concluído a partir da enorme magnitude de espaço interposto. Pois, por menor que seja a porção deles que tomemos, as pequenas desigualdades da porção deles superarão todo número. Por isso, não se conclui também que isso acontece nos outros porque não temos o máximo nem o mínimo deles: de uma parte e de outra, temos, no nosso exemplo, o máximo AB e o mínimo CD. Mas, a partir disso, apenas se conclui que a natureza do espaço entre dois círculos, possuindo centros diferentes, não pode sofrer nada de tal interposição. Por esse motivo, se alguém desejar determinar todas essas desigualdades por um certo número, deverá fazer com que, ao mesmo tempo, o círculo não seja um círculo.

Assim, como isso se voltará ao nosso propósito, se alguém quiser determinar todos os movimentos da matéria apresentados até aqui (certamente ao reduzir a duração deles a certo número e o tempo), este certamente não tentará nada além disso: que podemos conceber a substância corpórea a não ser como existente, que [podemos] privá-la das suas afecções e que [podemos] provar a natureza que tem conforme não tenha. Eu poderia claramente demonstrar essas coisas aqui, assim como muitas outras coisas, de que tratei nesta epístola, se não julgasse isso supérfluo.

De todas essas coisas ditas, é claro ver que certas coisas, por sua natureza, são infinitas e que não podem ser concebidas como finitas de nenhum modo; mas que certas coisas, pela força da causa,

cui inhaerent, quæ tamen, ubi abstracte concipiuntur, in partes possunt dividi, & ut finita spectari; quedam denique infinita, vel, si mavis, indefinita dici, propterea quod nullo numero adæquari queant, quæ tamen majora, & minora possunt concipi; quia non sequitur, illa necessario debere esse æqualia, quæ numero adæquari nequeunt, ut ex allato exemplo, & aliis multis satis est manifestum.

Denique causas errorum, & confusionum, quæ circa Quæstionem de Infinito ortæ sunt, breviter ob oculos posui, easque, ni fallor, ita explicui omnes, ut non putem ullam superesse circa Infinitum Quæstionem, quam hic non attigi, aut quæ ex dictis facillime solvi non queat. Quare in his te detinere diutius, operæ pretium esse non judico.

Verum hic obiter adhuc notari velim, quod Peripatetici recentiores, ut quidem puto, male intellexerunt demonstrationem Veterum, qua ostendere nitebantur Dei existentiam. Nam, ut ipsam apud
62 Judæum quendam Rab Ghasdaj vocatum, reperio, sic sonat. | Si datur progressus causarum in infinitum, erunt omnia, quæ sunt, etiam causata: Atqui nulli, quod causatum est, competit, vi suæ naturæ necessario existere: Ergo nihil est in natura ad cuius essentiam pertinet necessario existere. Sed hoc est absurdum: ergo & illud. Quare vis argumenti non in eo sita est, quod impossibile sit, dari actu Infinitum, aut progressus causarum in infinitum: Sed tantum in eo, quod supponatur, res, quæ sua natura non necessario existunt, non determinari ad existendum a re sua natura necessario existenti <, en die oorzaak | Causa |, geen veroorzaakte | Causata | is>.

Transirem jam, quia tempus me festinare cogit, ad secundam tuam Epistolam: sed ad ea, quæ isthac continentur, commodius, cum dignatus fueris me invisere, respondere potero. Quæso itaque, si fieri potest, ut quamprimum venias; nam tempus migrandi festinanter accedit. Tantum est. Vale, meique memor vive, qui sum, &c.

<Te Rijnsburg, 20. April. 1663.> |

à qual estão ligadas (e, que, porém, quando são concebidas abstratamente, podem ser divididas em partes), são observadas como infinitas; finalmente, certas coisas infinitas, ou se preferes, [certas coisas] que são chamadas de indefinidas – porque não são capazes de se comparar a nenhum número – podem ser concebidas como maiores e menores. Como não se segue que essas coisas devam ser iguais necessariamente, negam que essas coisas se comparam ao número, conforme está manifesto no exemplo dado e em muitos outros.

Finalmente, coloquei diante dos olhos brevemente as causas dos erros e das confusões, que surgiram em torno da questão do infinito e, para não ser enganado, expliquei cada uma delas assim para que eu não pense que nenhuma questão a respeito do infinito (de que não tratei aqui) se sobreponha ou que não seja capaz de ser resolvida facilmente a partir das coisas ditas. Julgo que não vale a pena porque te ocupas disso há muito tempo.

Na verdade, gostaria que fosse notado aqui, de passagem, por que os peripatéticos mais recentes, conforme julgo, entenderam mal a demonstração antiga, pela qual esforçam-se por mostrar a existência de Deus, conforme, pois, encontro-a junto a certo judeu chamado de Rab Ghasdaj, como soa [seu nome]. Se o progresso das causas é dado ao infinito, existirão todas as coisas que também foram causadas. Mas o que foi causado não é capaz de existir por sua própria natureza necessariamente. Portanto, nada está na natureza que não vise a existir necessariamente pela sua essência. Mas tanto isso como aquilo é absurdo. Como a força do argumento não foi colocada nisso, é impossível: que o infinito seja dado em ato e que o progresso das causas [seja dado] ao infinito. Mas apenas nisso, que é falsificado, [diz-se] que as coisas (que existem pela sua natureza necessariamente) não são determinadas para existir só por existirem por sua natureza necessariamente <en die oorzaak Causa, geen veroorzaakte Causata is>.

Já passaria para sua segunda carta, porque o tempo me força a me apressar: mas poderei responder a essas coisas, que estão contidas até aqui, de maneira mais apropriada, quando te julgares digno de me visitar. Assim peço, se for possível, que venha o quanto antes; pois o tempo de eu me mudar se aproxima rapidamente. Assim é. Até mais, com a lembrança viva de mim, que te escrevo.

Rijinsburg, 20 de abril de 1663.

APÊNDICE B – Glossário

“Infinito: Deus (Def. 6): É a afirmação absoluta da existência. Prop. 8, Esc. 1. Não confundir com “indefinido”. Ver modos infinitos.”.³⁹⁴ (MILLET, 1998).

“Natureza: Como para muitos filósofos, esse termo possui dois sentidos principais: o que faz com que um ser seja o que é, o conjunto das propriedades, das quais nenhuma pode estar ausente; sinônimo da palavra “essência”, é expressa pela definição; 2 – o conjunto de todos os Atributos e, neste segundo sentido, de divide em:

Natureza Naturante: A totalidade dos atributos (igual a Substância);

Natureza Naturada: todos os modos, infinitos imediatos e mediatos, assim como os modos finitos / 2, P. 29; Esc.³⁹⁵ (MILLET, 1998).

“Definição: exprime a essência (ou natureza) de um ser tal como o percebe o entendimento; não se pode dizer qual é o número dos seres que possuem essa essência.”³⁹⁶ (MILLET, 1998).

“Essência: natureza de um ser; é expressa por definição; não inclui o número dos existentes. / P. 8, Esc. 21.”³⁹⁷ (MILLET, 1998).

“Causa: Em sentido geral: o que produz – da qual resulta um efeito; ela é inteligível, também esse termo é sinônimo de “razão”; se emprega em diversos sentidos precisos por um determinante:

Causa adequada: “Chamo causa adequada aquela de que se pode perceber, claramente e distintamente, por ela mesma; chamo inadequada ou parcial a causa cujo efeito não pode ser compreendido somente a partir dela” (Ét. III, Def. 1) 12, V /

Causa de si: O que existe somente por si (“cuja essência envolve a existência”) e, portanto, [existe] necessariamente; nós não podemos conceber senão como existente (Def. 1, P. II, 2 III /;

Causa imanente: Causa que produz seu efeito nela mesma, porque nada existe fora dela / 4, I a /; P. 15 /;

Causa livre: o que não é constrangido por um ser exterior a produzir um efeito / Def. 7, P. 17, Cor. 2 /; a causa livre age unicamente em si determinando, absolutamente, ela mesma (igual a pela necessidade da sua própria natureza”);

³⁹⁴ “Infini: Dieu/Déf. 6/; c’est l’affirmation absolue de l’existence/P. 8 Sc. 1/; ne pas confondre avec <<indefini>>, voir <<modes infinis>>.” (MILLET, 1998, P. 111).

³⁹⁵ “Nature: comme chez beaucoup de philosophes, ce terme a deux sens principaux: 1 ce qui fait qu’un être est ce qu’il est, l’ensemble des propriétés dont aucune de peut manquer; synonyme du mot <<essence>>; est exprimée par la définition; 2 – l’ensemble de tous les Attributs et de tous les modes de tous des Attributs, et, en ce sens, se divise en: nature naturante: la totalité des Attributs (= la Substance); nature naturée: tous les modes, infinis immédiats et médiats, ainsi que les modes finis/2 IV/, P. 29 Sc./”. (MILLET, 1998).

³⁹⁶ “Définition: exprime l’essence (ou nature) d’un être telle que la voit l’entendement; ne peut pas dire quel est le nombre des êtres ayant cette essence / P.8 Sc. 2/.”(MILLET, 1998).

³⁹⁷ “Essence: nature d’un être; est exprimée par sa définition; n’inclut pas le nombre des existants /P. 8 Sc. 2/.” (MILLET, 1998).

Causa por acidente: determinada a agir por outra coisa; ver acidente;

Causa por si: se determina ela mesma (pela necessidade de sua própria natureza”);

Causa primeira: em sentido clássico (Deus) a Substância, sendo primeiramente por relação às suas modificações / P. 1, P. 16, Cor. 3;

Causa transitiva: oposta à “causa imanente”, ela age exteriormente a si mesma, sofrendo, ela mesma, a ação de outras coisas (sinônimo de “causa por acidente” ou “inadequada”).³⁹⁸ (MILLET, 1998)..

Razão: segundo gênero de conhecimento / P. 8, Esc. 2 / 2 VI /;

raison: second genre de connaissance / P. 8 Sc 2/ 2 VI/

Entendimento (*intellectus*): ver também *inteligo*, essa não é uma faculdade (potência ou virtualidade) mas, de cada vez, o ato mesmo de compreender / P. 30, P 31 e Esc. /; ele “vê” (inteligivelmente) a Substância (portanto seus atributos) é um modo do pensamento / 3 III, início e a, b, c; distinguir:³⁹⁹ (MILLET, 1998)

“**entendimento finito:** aquele que é em ato no conhecimento verdadeiro (2.º e 3.º gêneros) de um modo finito (um ser humano).”⁴⁰⁰ (MILLET, 1998).

“**entendimento infinito:** Este de Deus, cuja ideia é a de todos os seus próprios modos; o entendimento infinito é também a ordem total das almas na sua existência eterna, sua unidade primordial e produtiva; mas esse não é o Pensamento (Atributo); é um modo infinito imediato do pensamento; ver também ‘cão’.”⁴⁰¹ (MILLET, 1998).

³⁹⁸ “cause: sens général: ce qui produit, ce dont découle un effet; elle est intelligible, aussi ce terme est synonyme de <<raison>>: causa sive ratio (cause, c’est-a-dire raison); se déploie dans divers sens précisés par un déterminant:

cause adéquate: <<J’appelle cause adéquate celle dont on peut percevoir l’effet clairement et distinctement par elle-même; j’appelle inadéquate ou partielle la cause don’t l’effet ne peut pas être compris à partir d’elle seule>> (Éth. III, Déf. 1) / 2, V/

cause de soi: ce qui existe par soi seul (<<don’t l’essence enveloppe l’existence>>) et donc nécessairement; nous ne pouvons pas le concevoir autrement qu’existant / Déf. 1 P. 11/, /2 /III/

cause immanente: cause qui produit son effet en elle-même, parce qu’il n’y a rien hors d’elle / 4, I a/ ; /P. 15/

cause libre: qui n’est pas contrainte par un être extérieur à produire un effet / Déf. 7, P. 17 Cor. 2/; la cause libre agit uniquement en se déterminant absolument elle-même (= par la nécessité de sa propre nature>>)

cause par accident: déterminée à agir par autre chose; voir accident

cause por soi: se determine par elle même / P. 16 Cor. 2/

cause première: sens classique (Dieu), la Substance étant première par rapport à ses modifications /P. 1 P 16 Cor. 3/

cause transitive: opposée à <<cause immanente>>, elle agit à l’extérieur d’elle-même, subissant elle-même l’action d’autres choses (synonyme de <<cause par accident>> ou <<inadéquate>>. (MILLET, 1998).

³⁹⁹ “Entendement (*intellectus*): voir aussi *intelligo*; ce n’est pas une faculté (puissance ou virtualité), mais, à chaque fois, l’acte même de comprendre /P. 30, P. 31 et Sc./ ; il <<voit>> (intelligiblement) la Substance (donc ses Attributs) c’est un mode de la Pensée / 3. III, début et a, b, c/ ; distinguer:” (MILLET, 1998)

⁴⁰⁰ “entendement fini: celui qui est en acte dans les connaissances vraies (2.º et 3.º genres) d’un mode fini (un être humain).” (MILLET, 1998).

⁴⁰¹ “entendement infini: celui de Dieu qui a l’idée de tous ses propres modes ; l’entendement infini est aussi l’ordre total des âmes dans leur existence éternelle, leur unité primordiale et productrice; mais

“**imageminação**: corresponde, na alma, à impressão de um CPOR exterior sobre o nosso; é então passiva, sujeita ou submissa; também é um “conhecimento mutilado e confuso” (P. 8, Esc. 2; P 15, Esc. /; se a causa está (é) presente, é uma imagem (igual a percepção no sentido moderno); se ela é ausente, é uma ficção (algumas vezes Espinosa emprega também nesse caso a palavra “imageminação”); nos segundo e terceiro gênero, a percepção não desaparece, ela é compreendida / 2, IV e VI /.”⁴⁰²(MILLET, 1998).

“**Substância**: (Sempre com uma [letra inicial] maiúscula; ela é única, é o nome filosófico de Deus): o que é realmente absoluto / Def. 3/4 I c/.”⁴⁰³ (MILLET, 1998).

“**modo**: expressão particular da Substância/ Def. 5/; é sinônimo do termo “afecção”, tomado em seu sentido geral.”⁴⁰⁴ (MILLET, 1998).

“**Modos infinitos**: Modificações imediatas da Substância, em um de seus atributos, Espinosa distinguirá: 1 – os modos infinitos imediatos (entendimento infinito no Pensamento, movimento e repouso na Extensão, a “*facies totius universi*, que é igual à figura do universo em sua totalidade, ou unidade sistemática de todos os corpos; pelo Pensamento, ocorrem provavelmente os entendimentos em sua totalidade; / Prop. 22 e 23.”⁴⁰⁵ (MILLET, 1998).

“**eternidade**: Def. 8, é a “fruição infinita do ser” (*infinita essendi fruitio*:: I. 12 a Louis Meyer; Prop. 33, Esc. 1 / /3, III, e 1; 2, III/; não se divide na duração, mas faz ser [existir] todos os modos que duram; entretanto é muito difícil de se falar em certos termos do “apêndice” à primeira parte, tal que “pré-determina” / em si falando de Deus).”⁴⁰⁶ (MILLET, 1998).

“**duração**: Concerne à existência dos modos, cujo *conatus* (desejo de ser [ou existir] e perseverar no ser) não é a potência eterna da Substância (Deus), também as

ce n'est pas la Pensée (Attribut): c'est un mode infini immédiat de la pensée; voir aussi chien>>.” (MILLET, 1998).

⁴⁰² “imagination: correspond dans l'âme à l'empreinte d'un corps extérieur sur le nôtre; est donc passive, subie; aussi c'est un <<connaissance mutilée et confuse>> /P. 8 Sc. 2; P. 15 Sc./; si la chose est présente, c'est une <<image>> (=perception au sens moderne), si elle est absente, c'est une fiction (parfois Spinoza emploie aussi dans ce cas le mot <<imagination.>); dans les second e troisième genres, la perception ne disparaît pas, elle est comprise: /2, IV et VI/.” (MILLET, 1998).

⁴⁰³ “Substance (toujours avec une majuscule: elle est unique, c'est le nom philosophique de Dieu): ce qui est réellement absolu / Déf. 3;/4 I c/.” (MILLET, 1998).

⁴⁰⁴ “**mode**: expression particulière de la Substance / Déf. 5/; est synonyme du terme <<affection>> pris en son sens général.” (MILLET, 1998).

⁴⁰⁵ “**Modes infinis**: modifications immédiates de la Substance, en un de ses Attributs; Spinoza distingue: 1 – les **modos infinis imediatos** (entendement infini dans la Pensée; mouvement et repôs dans l'Étendue); 2 – les **modos infinis médiats**: dans l'Étendue, la *facies totius universi* = figure le l'univers en sa totalité, ou unité systématique de tous les corps; pour la Pensée, il s'agit probablement des entendements finis en leur totalité; /P.22 et 23.” (MILLET, 1998).

⁴⁰⁶ “**éternité**: /Déf. 8/, c'est <<la jouissance infinie d'être>> (*infinita essendi fruitio*: I. 12 à Louis Meyer); /P. 33 Sc. 1/ /3, III, e 1; 2, III/; ne divise pas dans la durée, mais fait être tous les modes qui durent; cependant il est très difficile d'em parler témoins certains termes de l' <<appendice>> à la première partie tels que <<prédétermine>> (em parlant de Dieu).” (MILLET, 1998).

coisas finitas poderiam não existir (se as causas exteriores as destruissem) Def. 8, explicação/ 2, III et #, III e 2°."⁴⁰⁷ (MILLET, 1998).

“**essência**: natureza de um ser que é expressa por sua definição; não inclui o número dos existentes /P. 8 Esc. 2/.”⁴⁰⁸ (MILLET, 1998).

“**alegria**: sentimento experienciado pelo espírito, que passa a uma maior perfeição 2 V, VII e 3 II fin./; pode também ser empregado por Deus em um sentido eminente, com o termo “fruição” *infinita essendi fruitio* (infinita alegria de ser, carta XII, ver “eternidade”; “Deus ama a si mesmo [por meio de] um amor intelectual infinito” (quinta parte, P. 35), porque ele desfruta (se regozija: *gaudet*) de sua perfeição.”⁴⁰⁹ (MILLET, 1998).

“**Extensão**: (com uma [letra inicial] maiúscula: é um Atributo): sentido oposto àquele de Descartes (Espinosa considera a extensão cartesiana como uma “massa inerte”: I. 31 de mai 1676); é a Potência divina de produzir seus modos corporais: o entendimento a percebe como “uma, infinita e indivisível” P. 15, Esc.”⁴¹⁰ (MILLET, 1998).

“**imaginação**: Corresponde na alma à marca [ou impressão] de um corpo exterior sobre o nosso; é então passiva, submissa (*subie*); também é conhecimento mutilado e confuso” / P. 8, Esc. 2; P 15 Esc/; se a coisa é presente, é uma “imagem” (igual a percepção, no sentido moderno); se ela é ausente (*absente*), é uma ficção (às vezes, Espinosa emprega também ao caso a palavra “imaginação”); nos segundo e terceiro gêneros, a percepção não desaparece, ela é internalizada ou compreendida (comprehe) / 2 IV e VI.”⁴¹¹ (MILLET, 1998).

“**Distinção modal**: que é estabelecida pela imaginação ao nível dos modos, que ela não conhece senão como uma maneira confusa, em os admitindo (*pregnant*) como

⁴⁰⁷ “**durée**: concerne l’existence des modes, dont le *conatus* (désir d’être et de persévérer dans l’être) n’a pas la puissance éternelle de la Substance (Dieu); aussi les choses finies peuvent-elles ne pas exister (si des choses extérieures les détruisent) /Déf. 8, explication/; 2, III et #, III e 2°.” (MILLET, 1998).

⁴⁰⁸ “**essence**: nature d’un être est exprimée par sa définition; n’inclut pas le nombre des existants /P. 8 Sc. 2/.” (MILLET, 1998).

⁴⁰⁹ “**joie**: sentiment vécu par l’esprit qui passe à une plus grande perfection /2 V, VII et 3 II fin/; peut aussi être employé pour Dieu em un sens éminent, avec le terme <<jouissance>> *infinita essendi fruitio* (infinie jouissance d’être, lettre XII, voir <<éternité>>; <<Dieu s’aime lui-même d’un amour intellectuel infini>> (cinquième partie, P. 35), parce qu’il jouit (se réjouit: *gaudet*) de as perfection.” (MILLET, 1998).

⁴¹⁰ “**Étendue** (avec une majuscule: c’est um Attribut): sens opposé à celui de Descartes (Spinoza considère l’étendue cartésienne comme une <<masse inerte>>: I. 31 de mai 1676); c’est la Puissance divine de produire des modes corporels: l’entendement la perçoit comme <<une infinie et indivisible>>/P.15 Sc./.” (MILLET, 1998).

⁴¹¹ “**imagination**: correspond dans l’âme à l’empreinte d’un corps extérieur sur le nôtre; est donc passive, subie; aussi c’est une <<connaissance mutilée et confuse>> /P. 8 Sc. 2; P.15 Sc./; si la chose est présente, c’est une <<image>> (= perception au sens moderne), si elle est absente, c’est une fiction (parfois Spinoza emploie aussi dans ce cas le mot <<imagination>>); dans les second et troisième genres, la perception ne disparaît pas, elle est comprise: /2, IV et VI/.” (MILLET, 1998).

seres separados / P. 15, Esc./; o entendimento os une (*rattache*) à Substância de cujos modos eles são (*don't ils sont les modes*) (em um de seus Atributos).⁴¹² (MILLET, 1998).

“**Tempo**: maneira da nossa imaginação medir a duração (carta 12 a L. Meyer).”⁴¹³ (MILLET, 1998).

“**possível**: qualificada ilusão que temos, sobre as coisas a respeito das quais nós não conhecemos, pela sua necessidade / P. 33, Esc. 1, sinônimo de contingente.”⁴¹⁴ (MILLET, 1998).

“**afecção** (*affectio*): Em sentido geral: modo/ Def. 5, em sentido particular: estado do corpo como o estado correspondente da alma.”⁴¹⁵ (MILLET, 1998).

“**Pensamento**: Atributo que é a inteligibilidade de Toda a Potência / 3 III a/.”⁴¹⁶ (MILLET, 1998).

“**noção comum**: Sinônimo de axioma/ P.8 esc. /: princípio [tornado] evidente pela razão, no segundo gênero de conhecimento.”⁴¹⁷ (MILLET, 1998).

“**impossível**: Em dois sentidos: 1 – contraditório; 2 – que o estado atual do modo não possibilita (*ne fait pas*) existir / P. 33, Esc. 1/.”⁴¹⁸ (MILLET, 1998).

“**definição**: exprime a essência (ou natureza) de um ser tal como a compreende (*la voit*) o entendimento; não pode dizer qual é o número dos seres, tendo (*ayant*) essa essência / P. 8 Esc. 2/.”⁴¹⁹ (MILLET, 1998).

“**necessidade**: determinação própria (*par soi seul*) / Def. 7, / P. 33 Esc. 1/ se opõe à limitação “contrainte” (estado de um ser que sofre (*subit*) as ações dos seres exteriores).”⁴²⁰ (MILLET, 1998).

⁴¹² “**Distinction modale**: qui est établie par l’imagination au niveau des modes qu’elle ne connaît que d’une manière confuse, en les pregnant pour des êtres séparés /P.15 Sc./; l’entendement les rattache à la Substance don’t ils sont les modes (dans l’un de ses Attributs).” (MILLET, 1998).

⁴¹³ “**Temps**: manière dont notre imagination mesure la durée (lettre 12 à L. Meyer).” (MILLET, 1998).

⁴¹⁴ “**possible**: qualifie l’illusion que nous avons sur les choses don’t nous ne connaissons pas la nécessité /P. 33 Sc. 1/, synonyme de contingent>>.” (MILLET, 1998).

⁴¹⁵ “**affection** (*affectio*): sens général: mode /Déf. 5/; sens particulier: état du corps avec l’état correspondant de l’âme.” (MILLET, 1998).

⁴¹⁶ “**Pensée**: Attribut qui est l’intelligibilité de la Toute-Puissance /3 III a/.” (MILLET, 1998).

⁴¹⁷ “**notion commune**: synonyme de <<axiome>> /P.8 sc. 2/: principe évident pour la raison, dans le second genre de connaissance.” (MILLET, 1998).

⁴¹⁸ “**impossible**: deux sens: 1 – contradictoire; 2 que l’état actuel du monde ne fait pas exister /P. 33 Sc. 1/”. (MILLET, 1998).

⁴¹⁹ “**définition**: exprime l’essence (ou nature) d’un être telle que la voit l’entendement; ne peut pas dire quel est le nombre des êtres ayant cette essence /P. 8 Sc. 2/.” (MILLET, 1998).

⁴²⁰ “**nécessité**: détermination par soi seul /Déf. 7/, /P.33 Sc. 1/; s’oppose à <<contrainte>> (état d’un être qui subit les actions des êtres extérieurs).” (MILLET, 1998).

“**ato**, em ato: Aristóteles opunha-se(opposait) “em ato” a “em potência”; ser em ato é ser real e presente (por exemplo, aquele que sofre); Espinosa não adminte a noção de virtualidade, de ser em potência / P. 30, P. 31, Esc.”⁴²¹ (MILLET, 1998).

⁴²¹ “**acte**, en acte: Aristote opposait <<en acte>> à <<en puissance>>; être en acte, c’est être reel et présent (par exemple, celui qui sait); Spinoza n’admet pas la notion de virtualité, d’être en puissance /P. 30, P.31 Sc./.” (MILLET, 1998).

APÊNDICE C – Análise estrutural da Carta Sobre o Infinito (ou Número XII)

CARTA SOBRE O INFINITO (OU NÚMERO XII)	
§1.º	<ul style="list-style-type: none"> • Espinosa demonstra um pouco do contexto histórico do século XVII; • Demonstra que as cartas eram o meio de disseminação e propagação do conhecimento entre os pensadores do século XVII; • Demonstra sua íntima relação com Ludovico Meyer, bem como a interação desses sobre conhecimentos filosóficos; • Corrobora a afirmação de Moreau (2004) de que a sua filosofia se dá na forma de respostas (é sempre referencial) às cartas; • Corrobora a afirmação de Teixeira (2004) de que a sua filosofia é estrutural; • Mostra, pela sua própria afirmação em resposta a Ludovico Meyer, em que sentido foi levado a pensar o infinito: “vós me perguntais por que a reflexão me conduziu a pensar o infinito [...]” (ESPINOSA, 1966, p. 156-157).
§2.º	<ul style="list-style-type: none"> • Espinosa explica as razões pelas quais o infinito apresenta [à época] como difícil e inextricável; • Fala das três distinções necessárias para se superar a dificuldade sobre esse ema e se conhecer; • Expõe que, por meio dessas distinções se poderia conhecer os tipos de infinito existentes (indivisível, divisível, sem contradição, maior e menor; • Se propõe a mostrar claramente as distinções necessárias para se conhecer os tipos de infinito existentes; • Afirma, porém, que tratará de quatro assuntos, antes de mostrar os tipos de infinito, quais sejam: a Substância, o Modo, a Eternidade e a Duração.
§3.º	<p>Espinosa explica que a Substância:</p> <ul style="list-style-type: none"> • É única, não existindo várias de mesma natureza, mas uma única substância; • É, sobretudo, concebida como infinita; <p>Espinosa explica sobre os modos:</p> <ul style="list-style-type: none"> • São afecções da Substância; • Possuem outra definição, esta diversa da definição da substância; • Suas essências não envolvem suas existências; • Ainda que existentes, podem ser concebidos como não existentes; • Possuem uma essência que lhes é própria, mas que consideradas fora da ordem de toda a natureza, podem ser consideradas presentemente como não existentes, que eles “existirão em seguida ou que não existirão; que eles existiram anteriormente ou que não existiram” (ESPINOSA, 1966, p. 157-158); • A existência deles é inteiramente diferente da existência da Substância; Espinosa ressalta que dessa diferença entre os Modos e a Substância se origina a diferença entre a Eternidade e a Duração, sendo esta da existência dos modos e aquela do plano da eternidade, “uma fruição infinita do existir e do ser” (ESPINOSA, 1966, p. 157-158).
§4.º	<p>Espinosa:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Comenta o fato de frequentemente se considerar apenas a essência dos modos e não a ordem da natureza; • Fala, por conseguinte, da possibilidade de se considerar abstratamente os modos, sem assim se prejudicar o conceito que deles se tem; • Expõe, por outro lado, que a Eternidade e a Substância são concebidas necessariamente como infinitas, não se podendo realizar as mesmas operações de abstração sem se prejudicar o conceito que se tem delas; • Nesse sentido, Espinosa faz referência a outros filósofos que compreendem a Substância como sendo composta de partes ou de corpos distintos uns dos outros demonstrando se tratar de um erro;

	<ul style="list-style-type: none"> • Exemplifica essa impossibilidade pelo exemplo da tentativa de se formar quadrados ou triângulos pela reunião de círculos; • Afirma se tratar de confusões de argumentos os que supõem que a Substância corporal seja composta de partes; • Exemplifica essas confusões fazendo referência à natureza da linha, se composta por pontos e se divisível ou não ao infinito.
§5.º	<ul style="list-style-type: none"> • Espinosa fala da propensão humana em se dividir a substância extensa e das maneiras pelas quais ela pode ser entendida; • Assim, pela via da abstração e, assim sendo, da imaginação, se concebe a substância extensa como divisível, infinita, composta de partes e múltipla; • Por outro lado, isto é, segundo a via do intelecto, a substância extensa é compreendida como infinita, indivisível e única.
§6.º	<ul style="list-style-type: none"> • Espinosa explica que, do processo de abstração, se pode delimitar a duração e a quantidade, provindo daí as noções de tempo e medida. • Explica, dessa forma que o tempo serve para delimitar a duração, enquanto a medida assim se dá em relação `quantidade; • Disso, resulta a possibilidade de se imaginar tanto o tempo, quanto a medida, donde se origina o número que possibilita a obtenção de determinações precisas; • Buscar compreender a marcha da natureza por meio dessas noções resulta em dificuldades inextrincáveis e nos piores absurdos, segundo Espinosa; • Mesmo os modos da substância não podem ser confundidos com tais entes de razão, que são auxiliares da imaginação; • Essa ação é uma maneira de se separar os modos da substância e, assim sendo, acaba se abstraindo a maneira pela qual eles resultam da eternidade, não podendo ser corretamente entendidos.
§ 7.º	<ul style="list-style-type: none"> • Espinosa explica o problema de se conceber abstratamente a duração, confundindo-a com o tempo, acarretando o problema de se confundir os entes de razão com as coisas reais, não se podendo também concluir que a duração se compõe de momentos.
§8.º	<ul style="list-style-type: none"> • Espinosa ressalta que o número, a media e o tempo não podem ser confundidos com o infinito; • Espinosa cita os matemáticos e dá o exemplo dos círculos não concêntricos como maneira de demonstrar a insuficiência do número quanto à variação da matéria.
§9.º	<ul style="list-style-type: none"> • Espinosa comenta que confundir os entes de razão com os movimentos da matéria seria o mesmo que privar a substância corporal das suas afecções; • Ressalta que esse argumento poderia ser demonstrado na carta, assim como outros pontos, se não os julgasse inúteis.
§10.º	<ul style="list-style-type: none"> • Espinosa fala das coisas infinitas por natureza; das coisas infinitas pela causa, mas que abstratamente podem ser consideradas finitas; e daquelas infinitas, ou melhor, indefinidas, porque não podem ser igualadas a nenhum número, ainda que concebidos como maiores ou menores.
§11.º	<ul style="list-style-type: none"> • Espinosa, então comenta ter exposto a Meyer as causas dos erros e confusões acerca da questão do infinito, de maneira que nada mais precisaria ser dito a respeito na carta.
12.º	<ul style="list-style-type: none"> • Espinosa comenta o erro do Peripatéticos modernos em compreender os Peripatéticos antigos; cita Rab Ghasdaj, concordando em parte, como maneira de discutir a posição dos Peripatéticos modernos; fala da segunda carta, mas sugere comentá-la pessoalmente a Meyer.

APÊNDICE D – Quadro da correlação entre a Carta Sobre o Infinito (ou Número XII) e a Ética

Carta XII	Ética
§3.º	Proposição XI
§3.º, §4.º, §5.º, §6.º	Proposição XII
§2.º, §3.º, §4.º, §5.º, §6.º, §8.º, §9.º, §10.º	Corolário da Proposição XIII
§ 3.º, §4.º, §5.º, §6.º, §8.º, §9.º	Escólio da Proposição XV

APÊNDICE E – Quadro de distinções necessárias à compreensão do infinito demonstradas na Carta XII

Três distinções	Distinção 1:	Infinito por essência	Consequência1: Propriedades das essências, causas e quantidades	
		Infinito pela causa		
	Distinção 2:	Infinito maior que um outro, sem nenhuma contradição (infinito maior)		
		Infinito que não pode ser concebido como maior que um outro, sem nenhuma contradição (infinito menor)		
	Distinção 3:	Gênero de conhecimento pelo intelecto		Consequência 2: Maneira como a propriedade [o Infinito] pode ser conhecida
		Gênero de conhecimento pelo intelecto e pela imaginação		

APÊNDICE F – Quadro de conclusões sobre os tipos de infinito apresentadas por Espinosa na Carta XII

Conclusão <i>a</i>	Distinção I (ontológica)
Conclusão <i>b</i>	
Conclusão <i>c</i>	Distinção II (físico-matemática)
Distinção III (torna as conclusões <i>a</i> , <i>b</i> , e <i>c</i> factíveis e concebíveis)	Distinção III (gnosiológica)

APÊNDICE G – Quadro dos tipos de modos existentes

Modos infinitos	Dependem da causalidade direta dos atributos.
Modos finitos	Dependem das causas, na ordem inteira da Natureza Naturada.

APÊNDICE H – Quadro das maneiras pelas quais os modos podem ser percebidos

Divisibilidade do contínuo	Imagem de <i>partes extra partes</i> (imaginação)
Continuidade infinita	Divisão como <i>partes intra partes</i> (intelecto)

APÊNDICE I – Quadro dos tipos de infinito

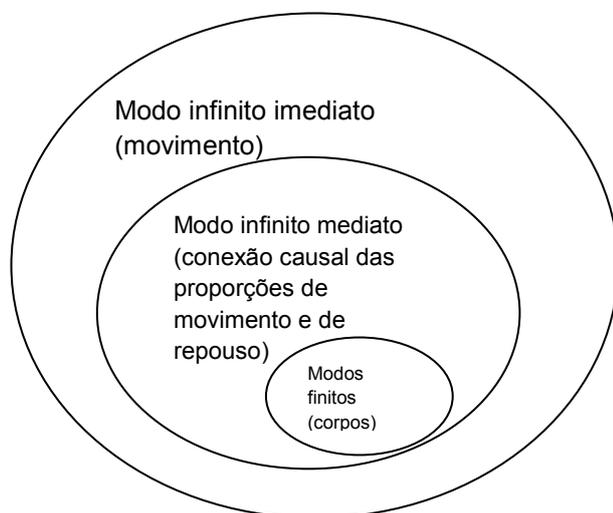
Divisíveis sem contradição	Infinito modal
Maiores e menores	Infinito modal
Não susceptível de nenhum número	indefinido

APÊNDICE J – Estatuto dos modos do atributo extensão

ESTATUTO DOS MODOS DO ATRIBUTO EXTENSÃO	
atributo extensão	exprime a essência absoluta de Deus
coisas particulares	afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada'
movimento	modo infinito imediato do atributo extensão
conexão causal das proporções de movimento e de repouso do universo	modo infinito mediato do atributo extensão
corpos e 'toda a variação das formas das coisas' finitas	exprimem o atributo extensão

ATRIBUTO EXTENSÃO	
Corpos	Modos finitos
Movimento	Modo infinito imediato
Conexão causal das proporções de movimento e de repouso	Modo infinito mediato

Expressão do atributo extensão



APÊNDICE L – Resenha da obra “Espinosa e o Problema da Expressão” de Gilles Deleuze⁴²²

ESPINOSA E O PROBLEMA DA EXPRESSÃO

A obra “Espinosa e o Problema da Expressão”, de Gilles Deleuze (2017), demonstra, com profundidade, pontos fundamentais da Filosofia de Baruch (ou Bento ou Benedictus) Espinosa. Mais que isso, concebe um traçado que tem como tônica “a expressão”, que, no contexto dessa filosofia, é fundante.

A palavra “expressão” é apresentada na obra de Espinosa como o ato de Deus pelo qual em tudo se é parte, pois “a expressão é um envolvimento” (DELEUZE, 2017, p. 19). Assim, em tudo se realiza; em tudo, em última instância, se compõe, pois “tudo é composição na ordem das conexões” (DELEUZE, 2017, p. 262) e, assim sendo, em tudo se exprime. Esse ato de um Deus imanente, de um Deus que é causa de si (*causa sui*) e, nesse sentido, de tudo o que existe, é o próprio ser de Deus em si, ou seja, da concepção de uma única substância de infinitos atributos e de modos, cujas existências têm duração conforme perduram as conexões que lhe deram origem.

É nesta linha que Deleuze (2017) mapeia a obra de Espinosa, ressaltando pontos fundamentais, valendo-se dos termos e de suas respectivas cargas de sentido, estabelecendo uma coesão que desafia o entendimento entre essas palavras, pela sua profundidade, e uma coerência que sempre retoma o conteúdo do capítulo anterior, dando-lhe seguimento ou continuidade e preparando o caminho para o capítulo seguinte, que comporta um algo a mais que, gradualmente, possibilita o avanço no entendimento da obra do filósofo. Deleuze (2017) também se vale de outros trabalhos sobre a filosofia de Espinosa, estabelecendo, de forma dialógica, uma fundamentação segura das razões com as quais explica a obra, em sentido amplo, desse autor.

O caminho que Deleuze (2017) propõe assemelha-se ao próprio desenvolvimento da Filosofia de Espinosa na Ética. Aquele desenvolve e assim explica seu estudo partindo de pontos elementares da obra de Espinosa para, passo a passo, deslocar-se em direção à dinâmica dos modos. Assim, como que de forma

⁴²² DELEUZE, Gilles. Espinosa e o problema da expressão. Coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017, 432 p. (ISBN 978-85-7326-674-0).

dedutiva, isto é, do que é mais geral para o que é mais específico, mas não singular, como a duração e a existência dos modos para, ao final, apresentar traços comuns e de distinção entre as filosofias de Espinosa e Gottfried Wilhelm Leibniz. Esses, em alguma medida, discordam de certos aspectos da obra influenciadora, para eles, de René Descartes, sem, contudo, considerar os grandes avanços proporcionados pela filosofia desse pensador, o que os torna pós-cartesianos.

Neste sentido, a obra “Espinosa e o Problema da Expressão”, de Gilles Deleuze (2017), estrutura-se em (a) um prólogo e a introdução sobre o papel e a importância da expressão; (b) três partes, que versam, respectivamente, sobre as tríades da substância; o paralelismo e a imanência e a teoria do modo finito. Em seguida, Deleuze (2017) conclui sua obra abordando (c) a teoria da expressão em Leibniz e Espinosa (o expressionismo em filosofia), traço esse distintivo entre as filosofias desses pensadores, especialmente em relação aos outros autores, como René Descartes e outras tradições: a judaica e a cristã, as quais representam o ponto de partida de Leibniz e Espinosa, sem, contudo, enfatizar distinções internas dessas filosofias que ocasionaram o expressionismo na filosofia.

Cada uma das partes da obra de Deleuze (2017) implica capítulos, que implicam pequenos resumos apresentados no início de cada um deles, os quais se desdobram ou explicam a filosofia de Espinosa, inclusive em relação aos outros autores, como já afirmado, e em certos aspectos propostos paulatinamente. Antes, porém, e com a mesma aplicação, Deleuze (2017) introduz o estudo falando do papel e da importância da “expressão”. Qual a sua importância? O que se exprime? Qual é o caráter expressivo do atributo, do modo e da ideia? Quais outros conceitos são tecnicamente fundamentais para explicar essa importância, como a sua distinção em relação a eles mesmos e de que modo o expressionismo poderia ultrapassar as dificuldades do cartesianismo? Essas e outras proposições estão contidas na introdução da obra.

Já na primeira parte, o estudo que se desenvolve é sobre “As Tríades da Substância” (DELEUZE, 2017, p. 27): a substância, o atributo e a essência, sendo que “a substância se exprime, os atributos são expressões, a essência é exprimida.” (DELEUZE, 2017, p. 29). A “substância” e não “as substâncias”, porque, para Espinosa, na realidade, essa é uma, e não numérica, não quantitativa. Eis que cada atributo exprime uma essência, proveniente, contudo, da mesma substância e, neste

sentido, cada um desses três elementos, a substância, os atributos e as essências servem de meio uns aos outros: “uma essência é exprimida por cada atributo, mas como essência da própria substância. As essências infinitas se distinguem nos atributos nos quais elas existem, mas se identificam na substância à qual estão conectadas.” (DELEUZE, 2017, p. 30).

A essência, nesse sentido, é expressa pelo atributo a que corresponde. O pensar, por exemplo, é a manifestação da existência de um modo que pensa decorrentemente do atributo pensamento. De tais pontos, Deleuze (2017) demonstra a diferença entre os atributos e os nomes divinos e desenvolve, com fundamento na filosofia de Espinosa, os conceitos de absoluto e de potência.

Na segunda parte, Deleuze (2017) avança até o paralelismo – um conceito pensado por Leibniz e adequado à filosofia de Espinosa – e a imanência. Aquele conceito representa a existência de uma única Substância (unívoca) que se desenvolve concomitante e paralelamente por atributos distintos. É neste sentido que um atributo “exprime uma essência formal; todas as essências formais são exprimidas como a essência absoluta de uma única e mesma substância da qual a existência decorre necessariamente; essa mesma existência é, portanto, exprimida pelos atributos.” (DELEUZE, 2017, p. 107).

O ser humano, por exemplo, pensa conforme a sua essência, podendo ser ou não ser esse pensar uma consequência puramente das paixões que sofre e, com isso, ter ideias inadequadas ou ideias adequadas, provenientes da constituição de noções comuns. As primeiras se dão quando se toma os efeitos de ações recebidas ou fatos como causas; e, as segundas, quando se compreende as causas dessas ações ou fatos e, desse modo, se exprime um entendimento que é também o de Deus.

Ocorre que, concomitantemente à formação das ideias, o ser humano nasce, cresce e se desenvolve, envelhece. Assim, enquanto natureza naturada, é dotado de matéria extensa, parte de outro atributo ou natureza naturante, que é a própria extensão. Daí que o paralelismo representa a concomitância, numa “*identidade de ordem* ou *correspondência* entre modos de atributos diferentes” (DELEUZE, 2017, p. 116) e desses atributos no ser ou modo (*modus*) humano, provenientes ou produzidos por uma única causa, que é causa de si mesma, a

substância divina (substantia), em uma “identidade de ordem ou correspondência entre modos de atributos diferentes” (DELEUZE, 2017, p. 116).

A “expressão” é, neste sentido, um elemento chave para a elaboração de Espinosa sobre a imanência⁴²³. É por meio desse elemento que se pode pensar a imanência de forma destituída da hipótese da criação e da emanção. Mais que isso, conceber-se-ia a tese de um Deus formado pelo todo, um todo unívoco, sendo os atributos e os próprios modos compostos dessa única estrutura.

Dessa travessia, Deleuze (2017) desenvolve o estudo acerca do modo finito. “A essência de modo: passagem do infinito ao finito” (DELEUZE, 2017, p. 209) é o primeiro capítulo da terceira parte da obra de Deleuze. Esse, por si só, já diz muito, em certa perspectiva de leitura. Isso porque, até este momento, tinha-se desenvolvido o estudo sobre a substância, na primeira parte, e sobre o paralelismo e a imanência, na segunda, conceitos esses relacionados à infinitude.

Aqui o que se tem é a abordagem da essência de modo, mas seria ela finita? Não. Porém, o modo, enquanto existente e, assim, durável, seria. Os modos são dotados de essências que originalmente estão contidas nos atributos e, nele, são distintas entre si, apesar de permanecerem ligadas e reunidas compõem um todo.

Daí que se tem que a existência do modo opera com partes extensivas, constituídas sob certas conexões. Assim, cada modo “passa à existência, quando uma infinidade de partes extensivas entra sob *tal* conexão; ele continua a existir enquanto essa conexão for efetuada” (DELEUZE, 2017, p. 230). Essas conexões se dão pela conveniência entre a parte intensiva de uma essência e a parte extensiva, o que Deleuze chamou de “primeira tríade da expressão” (DELEUZE, 2017, p. 221), que seria a conjunção entre a essência, uma conexão característica e as partes extensas.

Tal situação ocasionaria a constituição de composições e também decomposições – no interior da dinâmica dos modos. Um modo se compõe na medida em que encontra certas circunstâncias que possibilitam a sua existência na forma de duração “em virtude de leis puramente mecânicas” (DELEUZE, 2017, p.

⁴²³ O uso da palavra “expressão” no título da obra objeto desta resenha demonstra a importância dela para a filosofia de Espinosa.

231) e, reversamente, ocorre o contrário quando essas circunstâncias não existem ou deixam de existir, quando “suas partes sejam determinadas a entrar em outra conexão, correspondendo a outra essência.” (DELEUZE, 2017, p. 231). Assim, os modos que se exteriorizam na forma de existência, no plano da duração e, se decompondo, retornam ao atributo que os comporta e ao estado de essência.

Deleuze (2017) demonstra, neste sentido, como seria possível para Espinosa alcançar a beatitude, “a posse de uma alegria ativa, tal como ele está em Deus, mas também a posse de um amor ativo, tal como ele está em Deus” (DELEUZE, 2017, p. 346), na duração. Ela é a condição que se alcança pelo acesso e entendimento da ordem das essências, uma via da salvação em que se buscaria “ter afecções que se expliquem pela nossa própria essência e que expressem a essência de Deus.” (DELEUZE, 2017, p. 358).

Deleuze (2017) também expõe uma considerável semelhança entre a filosofia de Espinosa e a filosofia de Leibniz, especialmente no que concerne ao resgate e à nova abordagem conferida à expressão. Esse resgate se deve ao fato dela não mais se tratar de uma teoria que conviesse diretamente com as teorias ligadas a uma ideia de eminência ou de criação da parte de Deus e, nas suas perspectivas, em relação ao próprio Deus.

Assim, sem desconsiderar os importantes avanços promovidos pela filosofia de Descartes, essas filosofias de Espinosa e Leibniz voltam seu olhar à filosofia de Descartes sob a crítica de ele ter feito “uma filosofia ‘rápida’ demais ou ‘fácil’ demais” (DELEUZE, 2017, p. 361) e, portanto, limitada por não encontrar uma causalidade real, permanecendo tão somente na ideia do claro e distinto “para restaurar a exigência de uma razão suficiente operando no absoluto” (DELEUZE, 2017, p. 362).

As perspectivas filosóficas de Espinosa e Leibniz, dois pós-cartesianos, relativas à causa real, são do plano da expressão, ainda que compreendidas distintamente, considerando “a verdadeira oposição entre Espinosa e Leibniz: a *teoria das expressões unívocas de um se opõe à teoria das expressões equívocas do outro*” (DELEUZE, 2017, p. 371), o que é demonstrado mais detalhadamente no último capítulo da obra “Espinosa e o Problema da Expressão”, de Gilles Deleuze (2017).