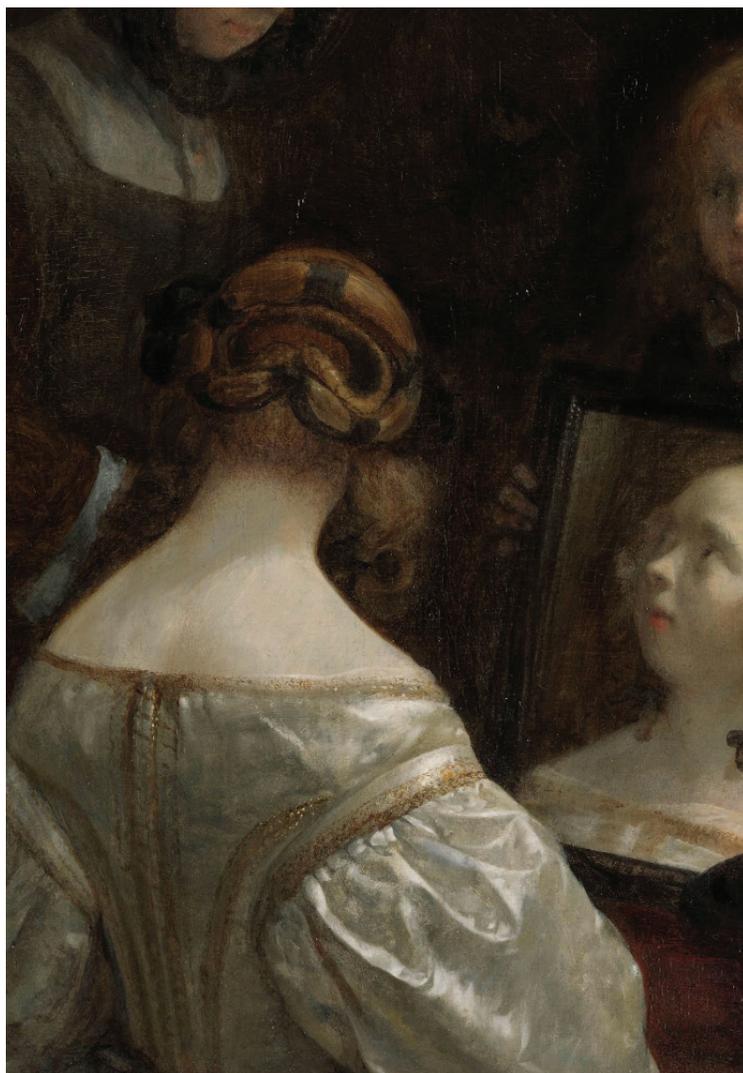


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 47 jul-dez 2022 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe de 'Mulher no Espelho' (1652) do
influente pintor neerlandês Gerard ter Borch II.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS CAPÍTULOS SOBRE A
ETERNIDADE, A UNIDADE, A IMENSIDÃO E A IMUTABILIDADE
DE DEUS DA SEGUNDA PARTE DOS
PENSAMENTOS METAFÍSICOS DE ESPINOSA

Dani Barki Minkovicius¹
Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
danibmin@gmail.com

RESUMO: Pretendemos comentar os primeiros quatro capítulos da segunda parte dos *Pensamentos Metafísicos* de Espinosa, dedicados, respectivamente, à eternidade, à unidade, à imensidão e à imutabilidade de Deus; sugerindo, ademais, uma leitura geral para a obra em questão como um todo. Procuramos, desse modo, investigar o sentido das demonstrações espinosanas nesses capítulos, propondo hipóteses para a estruturação delas bem como a, por vezes, insuficiência – justificada – de algumas delas, enfatizando, nisso tudo e dentre outros aspectos, o caráter polêmico da obra.

PALAVRAS-CHAVE: Eternidade, Unidade, Imensidão, Imutabilidade, Deus, Existência.

¹ Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP, processo nº 2022/03691-3. Gostaria de expressar meus agradecimentos aos colegas e às colegas do Grupo de Estudos Espinosanos da USP.

Quando passamos da primeira à segunda parte dos *Pensamentos Metafísicos*², vemos Espinosa avançar do tratamento das “principais questões que vulgarmente ocorrem na parte geral da metafísica acerca do ente e suas afecções” (ESPINOSA, 2015, p. 197) – feito na Parte I, conforme lemos em sua abertura – ao tratamento das “principais questões que vulgarmente ocorrem na parte especial da metafísica acerca de Deus e seus atributos e da mente humana” (ESPINOSA, 2015, p. 221) – conforme lemos, agora, na abertura da Parte II. Cumpre, então, atentarmos antes de tudo a essa mudança, não só para compreender a especificidade da parte que se inicia em sua diferença com a precedente, mas também para compreender de que modo essa Parte II se organiza, o que ela visa, enfim, sua especificidade em si. É que os próprios termos escolhidos por Espinosa para apresentar essa parte dos CM são reveladores de alguns pontos que não podemos perder de vista – e que se esclarecem ainda mais se a eles somarmos a nota acrescida à tradução holandesa:

Nesta parte, a existência de Deus é explicada de maneira completamente diversa de como os homens comumente a entendem. De fato, confundem a existência de Deus com a sua própria; o que ocorre porque imaginam que Deus seja como um homem e não prestam atenção à verdadeira ideia de Deus que eles têm, ou ignoram completamente que a têm. Daí também deriva que não possam demonstrar nem conceber a existência de Deus, nem a priori, isto é, pela verdadeira definição de sua essência, nem a posteriori, a partir da ideia de Deus, na medida em que está em nós. Por isso devemos buscar mostrar nesta parte, tão claramente quanto possível, que a existência de Deus é inteiramente diferente da existência das coisas criadas (ESPINOSA, 2015, pp. 286-7).

Em primeiro lugar, na comparação entre ambas as partes, é manifesto que a primeira se dedica à metafísica geral, ao passo que a segunda, à metafísica especial. Todavia, essa clareza não nos deve bastar, pois, para além da inda-

2 *Cogitata Metaphysica*, daqui em diante referidos pela sigla CM. Utilizamos para as citações a tradução ao português presente na edição bilíngue da editora Autêntica, de 2015.

gação, legítima, sobre o que cada parte da metafísica significa, cabe a indagação mais estrita sobre o significado que Espinosa aqui confere a elas. Afinal, se tradicionalmente (isto é, segundo a tradição escolástica, herdeira de Aristóteles e madrinha de Descartes) a metafísica geral se ocupa do ser enquanto ser, dito pelos transcendentais conjuntos, e a metafísica especial, do ser não mais enquanto ser, mas determinado segundo as divisões dadas pelas categorias e definidas agora pelos transcendentais disjuntos, permanece como questão, ao estudo da metafísica especial, a que ela se refere, ou seja, qual é a correta divisão do ser.

Ao dividir o ser, procura-se defini-lo na particularidade de cada divisão; definição que é, portanto, a denominação que dá a conhecer o ente, naquilo que é próprio e essencial a ele; numa palavra, definição que é a da própria propriedade intrínseca do ente, dividido no que o especifica enquanto tal. Essas denominações são as afecções, que, ao ser já dividido, na tradição são os transcendentais disjuntos – ou, simplesmente, segundo a tradição, os transcendentais disjuntos são as afecções do ser já dividido, são propriedades intrínsecas do ente. Ora, se tradicionalmente temos os transcendentais disjuntos nos pares ser infinito/ser finito, ser perfeito/ser imperfeito, ser incriado/ser criado, ser necessário/ser possível, se, nesse sentido, o interesse da metafísica especial está nas afecções do ser assim dividido, importa colocarmos ao escrito de Espinosa a questão de quais são as afecções a serem tratadas, se estas são “transcendentais disjuntos”, e de que modo proceder nesse tratamento. Essa questão, enfim, retroage à divisão do ente, e se mostra uma questão não só de direito mas de fato, na medida em que na Parte I dos CM Espinosa inicia toda sua exposição insistindo no “quão inepta é aquela divisão pela qual se divide o ente em ente real e ente de razão; com efeito, dividem o ente em ente e não ente, ou em ente e modo de pensar” (ESPINOSA, 2015, CM I, I, p. 199). Ou seja, a divisão tradicional antes incorre no erro de confundir a natureza das coisas e o modo de conhecê-las; confusão, portanto, entre aquilo que é ente e aquilo que, na verdade, nem ente é (mas apenas modo de pensar ou imaginar – chamado de “ente de razão”). Seria o que Marilena Chaui salienta na *Nervura do Real I* (1999) como o *malum fundamentum* que sustenta a metafísica na escolásti-

ca até Descartes, e que Espinosa procura desfazer, explicitando-o ainda nesse começo dos CM, por exemplo:

Uma coisa, com efeito, é inquirir a natureza das coisas; outra, inquirir os modos pelos quais as coisas são por nós percebidas. Se o confundirmos, não poderemos entender nem os modos de perceber nem a própria natureza; e mais, o que é muitíssimo pior, cairemos por causa disso em grandes erros, tal como aconteceu a muitos até hoje (ESPINOSA, 2015, cm, i, 1, p. 201).

Não nos cabe aprofundar o sentido e as consequências do *malum fundamentum*,³ não obstante precisando esse ponto pela chave de leitura que ele nos dá à compreensão do texto espinosano. Pois, com ele, não apenas entendemos a recusa que Espinosa tem da divisão vulgar e dos transcendentais disjuntos, como entendemos várias passagens em que Espinosa explicita os equívocos dos autores com os quais dialoga.

Não se atentar à natureza mesma do ente, quando interessado em investigá-la, e assim fazer de meros modos de pensar entes, isso seria o engano a se evitar e a se criticar. A divisão do ente, a isso agora atento, deverá ser dada a partir, portanto, da própria natureza do ente, o que quer dizer que devemos nos voltar à sua própria definição ou descrição, qual seja, “tudo aquilo que, quando é clara e distintamente percebido, constatamos existir necessariamente ou pelo menos poder existir” (ESPINOSA, 2015, CM, I, I, p. 197), e da qual, enfim, “é fácil ver 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 existência senão possível” (ESPINOSA, 2015, CM, I, I, p. 201). E, se vale notar que a imediata sequência dessa proposição é uma referência à divisão cartesiana entre substância e modo (ou seja, ambas essas noções tomadas não num sentido espinosano rigoroso que poderíamos querer encontrar desde já), Espinosa logo sublinha aquilo que de fato lhe interessa no momento: “Mas

3 Sobre isso, cf. e. g. CHAUI, 1999, pp. 376-80.

quero apenas que se note acerca dessa divisão que dizemos expressamente que o ente divide-se em substância e modo, e não em substância e acidente; pois o acidente nada é além de um modo de pensar, visto que denota somente uma relação” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 1, p. 201). Ou seja, talvez menos preocupado, nessa passagem, com o estatuto da *substância* em sentido próprio, e do *modo* em sentido próprio, e, nisso, com a diferença entre ambos, aquilo a que Espinosa parece nos chamar a atenção é a diferença, de ambos, com o *acidente*, este sim especificado como um modo de pensar, em oposição à substância e ao modo, que, independentemente de qualquer coisa, são entes. Enquanto modo de pensar, o acidente não diz respeito à natureza da coisa, senão extrinsecamente e como ente de razão; seja como for, é inepto a designar o ente na tarefa metafísica de investigar a natureza das coisas. Não custa observar: ainda aqui é um *mau fundamento* que sustentaria o contrário.

Essa retomada do primeiro capítulo da Parte I dos CM efetivamente importava apresentar porque é ela que está pressuposta no começo do primeiro capítulo agora da Parte II. Quando Espinosa inicia este capítulo II, 1 dizendo que “[j]á ensinamos anteriormente que nada se dá na natureza das coisas além de substâncias e seus modos; por isso não se deverá esperar que digamos aqui algo sobre formas substanciais e acidentes reais; tais coisas, com efeito, e outras da mesma farinha, são completamente ineptas” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 1, p. 221), somos capazes de entender (i) a que momento anterior ele se refere, (ii) a importância de atentarmos à referência à “natureza das coisas”, (iii) o sentido da inépcia em se tratar, na investigação e, mesmo melhor dizendo, na divisão da natureza das coisas, de “formas substanciais e acidentes reais” e, no mais, (iv) o caráter de fato cartesiano da divisão, aqui, em substâncias (assim mesmo, no plural) e modos – e que se intensifica tal caráter ou tom cartesiano na sequência do capítulo, em que se diz que “dividimos as substâncias em dois gêneros supremos, a saber, a extensão e o pensamento, e o pensamento em criado, ou seja, a mente humana, e increado, ou seja, Deus” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 1, p. 221). Chaui discute essa apresentação de “tonalidade cartesiana” desse capítulo II, 1, bem como as dificuldades ao próprio cartesianismo que essa apresentação, tal como feita por Espinosa, acarretaria, insistindo que tais estranhezas e

dificuldades antes se resolvem se – no que efetivamente esclarece, mas, nisso, invalida a noção de “substância criada” – juntarmos o que Espinosa diz sobre a ordem da Natureza no capítulo I, 3, de modo a introduzir sutilmente uma posição muito mais autoral que a “tonalidade cartesiana” poderia nos induzir (cf. CHAUI, 1999, pp. 400-2). A nosso turno, desse começo do capítulo II, 1, procuremos apenas enfatizar o que já dissemos: que “nada se dá na natureza das coisas além de substâncias e seus modos; por isso não se deverá esperar que digamos aqui algo sobre formas substanciais e acidentes reais”, e que tal afirmação nos remonta àquela, do capítulo I, 1, segundo a qual “o ente divide-se em substância e modo, e não em substância e acidente”, insistindo, enfim, no *mau fundamento* e, ao mesmo tempo, na correta divisão do ente.

Somos, assim, levados novamente ao início de nosso percurso, reencontrando o propósito da Parte II dos CM no tratamento das “principais questões que vulgarmente ocorrem na parte especial da metafísica acerca de Deus e seus atributos e da mente humana”. Entretanto, se, antes, havíamos deixado em suspenso a divisão do ente que nortearia a metafísica especial para Espinosa nesse escrito, na medida em que definiria as afecções a que se deveria voltar na investigação de cada ente, agora sabemos que a única divisão é aquela entre “ente que por sua natureza existe necessariamente, ou seja, cuja essência envolve a existência, e ente cuja essência não envolve existência senão possível”. Mais uma vez, se essa divisão se replica naquela entre substância e modos, como talvez gostaríamos de antecipar conhecendo o porvir da filosofia espinosana, parece-nos ser mais prudente manter a cautela e procurar uma outra denominação mais segura à totalidade dos CM; no que mais uma excursão pela Parte I parece-nos oportuna. Dessa vez, são os capítulos I, 2 e I, 3 que interessam, na medida em que, pelo capítulo I, 2, aprendemos que “em Deus, a essência não se distingue da existência, já que esta não pode ser concebida sem aquela; nas demais coisas, em troca, a essência difere da existência, visto que pode ser concebida sem ela” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 2, p. 205); e, pelo capítulo I, 3, que

[e]m relação à essência, ficamos sabendo que Deus existe necessariamente, pois sua essência não pode ser concebida sem a existência; a quimera, por sua vez, em relação à contradição implicada em sua essência, não é capaz de existir. Em relação à causa, as coisas, por ex. as materiais, são ditas impossíveis ou necessárias, pois se nos voltamos apenas para a essência delas, podemos concebê-la clara e distintamente sem a existência, por conseguinte elas 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, CM, I, 3, p. 207).

Ainda nos voltaremos a partes dessa exposição; porém, por ora, com as duas citações, podemos desde já assumir que a divisão do ente talvez sem prejuízo possa ser dita entre Deus e as coisas: aquele como o que por sua natureza existe necessariamente, ou cuja essência envolve existência; estas como aquilo cuja essência não envolve existência senão possível – e que, a bem da verdade, já vemos existir necessariamente pela causa. De qualquer modo, salientando a divisão como entre Deus e as coisas, podemos de novo retornar à Parte II e melhor entender o sentido da metafísica especial aqui operada: não mais referindo-se ao ente enquanto tal, e, a ele enquanto tal, suas afecções (como foi o caso da Parte I, dedicada à metafísica geral, e cujo texto de apresentação a isso explícita), mas referindo-se a “Deus e seus atributos” e à “mente humana”, esta sendo coisa criada. Em uma palavra: o ente já dividido, entre Deus e as coisas (criadas), entre aquilo cuja essência envolve existência necessária e aquilo cuja essência não envolve existência senão possível. Insistimos nessa precisão pois ela é mais uma chave de leitura imprescindível dos CM; ao formular corretamente, na primeira parte, a divisão do ente, sempre que, na segunda parte, Espinosa se referir a Deus, é a essa descrição correta que devemos remontar. O que, em outras palavras, quer dizer que as afecções divinas, para serem corretamente demonstradas, devem se referir a essa precisão; devem, portanto, se referir à essência mesma – e tão somente a ela – do ente a que define.

A afecção, afinal, e isso mesmo antes da divisão do ente (isto é, ainda na metafísica geral), não constitui a essência de um ente, “mas a define como aquilo que permite o conhecimento da essência ou existência de um ente. [...]”. Afecção é, portanto, propriedade, não é atributo em sentido pleno do concei-

to. E é propriedade intrínseca, pois só se distingue do ente por uma distinção de razão” (CHAUI, 1999, p. 399), ou, nas palavras de Espinosa: “as afecções do ente são alguns atributos sob os quais entendemos a essência ou a existência de cada ente, do qual todavia não se distinguem a não ser por razão” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 3, p. 207).

Ora, o sentido da Parte II fica cada vez mais claro: ao tratar dos atributos de Deus, Espinosa estaria elucidando as afecções do ente enquanto aquele cuja essência envolve existência necessária. Note que, se no texto de abertura da Parte I encontramos a referência ao “ente e suas afecções”, no texto de abertura da Parte II já temos “Deus e seus atributos”, e ao longo de toda essa segunda parte a recorrência deixa de ser do termo *afecção*, e passa a ser do termo *atributo* – isso no que se refere a Deus; pois exceção é feita por exemplo ao falar da *duração*, que “é uma afecção da existência, mas não da essência das coisas” (ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 221). Ainda comentaremos essa passagem, mas enfatizamos essa sutil diferença no uso de *afecção* e *atributo*, talvez menos para apontar uma decisão absoluta por parte do autor, e mais para, apenas, salientar a quase ausência do primeiro termo nessa segunda parte, todavia presente na forma de *atributo*.⁴

4 A discussão sobre o sentido do que Espinosa chama nos CM de atributo exigiria talvez um estudo à parte. Pois, se parece seguro dizer que por atributo Espinosa aqui não se refere ao que ele chamará de atributo na *Ética*, fica a questão se sua significação seria estritamente cartesiana. Para Jaquet, por exemplo, esse seria o caso: “Spinoza, dans les Pensées métaphysiques, emploie le terme attribut dans son acception cartésienne” (JAQUET, 1997, p. 35). O que interessa a nós observar é que, ao salientar esse ponto, Jaquet justifica a filiação, aqui, de Espinosa a Descartes traçando a inspiração cartesiana ao artigo 56 dos Princípios da filosofia, que seria retomado por Espinosa e que “établit une équivalence entre les termes « mode », « qualité » et « attribut »” (JAQUET, 1997, p. 36). No que temos o que nos interessa: os atributos, sendo modos, não devem ser confundidos com os acidentes (lembrando que “o ente divide-se em substância e modo, e não em substância e acidente; pois o acidente nada é além de um modo de pensar, visto que denota somente uma relação”), os atributos sendo, portanto, propriedades intrínsecas, o que dá a entender “a essência ou existência de cada ente, do qual todavia não se distinguem a não ser por razão”, conforme vimos. Ainda sobre o sentido cartesiano do que Espinosa chama

Seja como for, os atributos (leia-se: as afecções) divinos deverão, para serem demonstrados, ser referidos à essência divina, ou seja, à essência que envolve existência necessária, e, por essa precisão dada pela divisão do ente, à existência divina, essa existência necessária pela essência. Dito de outro modo: se a afecção (no caso, o atributo) é a propriedade intrínseca, é a definição que dá a conhecer a essência do ente (de cada ente), se, ao mesmo tempo, a essência de cada ente se diferencia segundo a articulação necessária ou não com a existência, a afecção explicará não propriamente a essência, nem propriamente a existência, mas a articulação mesma entre ambas na medida em que, precisamente, explicará o tipo de existência que, afinal, é dado pela essência.⁵ É por isso, enfim, que Espinosa, na nota acrescida à tradução holandesa, e que reproduzimos no começo de nosso texto, enfatiza com veemência que o tema desta Parte II é a *existência* de Deus, sua especificidade e sua diferença com a *existência* das coisas criadas; é por isso, também, que volta e meia Espinosa diz “afecção da existência” e que, ao mesmo tempo, as afecções, como na descrição que demos do capítulo I, 3, “são alguns atributos sob os quais entendemos a essência *ou* a existência” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 3, p. 207, grifos nossos).

Aliás, para enfim concluirmos, por ora, o comentário a tal nota da tradução holandesa, ela revela mais uma possível chave de leitura da Parte II: ao enfatizar a confusão que comumente se faz entre a existência de Deus e a das coisas criadas, e a não atenção à verdadeira definição de Deus, explicitando o objetivo de esclarecer esses pontos, Espinosa mostra um interesse *polêmico* em seu escrito – polêmico, leia-se: de colocar em debate os equívocos tradicionais. Nesse sentido, o próprio texto de abertura (de ambas as partes, aliás) refere-se ao *vulgo*. Poderiam nos objetar que tudo isso era desde sempre evidente, que uma discussão como essa sobre o estatuto dos CM pouco acrescenta à sua interpretação, senão como uma informação já muito bem esclarecida por par-

de atributo nos CM, cf. também Jaquet (2005, pp. 134-5). Sobre a “fidelidade” (infel) de Espinosa à filosofia de Descartes em geral nos CM, cf., e. g., CHAUI, 1999, pp. 331 e ss.

⁵ Jaquet nos diz: “L’attribut est donc une propriété remarquable qui nous fait connaître la substance comme existante” (JAQUET, 2005, p. 135).

te dos comentadores. De fato, tudo isso é o caso; mas salientar esse aspecto do escrito não tem, por nós, aqui e agora, o propósito de apenas reforçar a história da filosofia que se move subterraneamente e trazer à luz os diálogos implícitos e pressupostos (na verdade, por motivos extrínsecos, nem seremos capazes de aqui e agora enveredar por tais caminhos⁶); antes intencionamos, com isso, destacar uma chave de leitura, talvez mais como hipótese, mas que parece se manter quando colocada à prova: procurar explicar os momentos aparentemente (ou, de fato, pela própria ponderação do autor) insatisfatórios de demonstrações ao longo da Parte II dos CM como existentes devido ao diálogo e interesse polêmico que eles visam, haja vista, exatamente, o que e a quem se presta esse escrito de Espinosa. Por vezes, o capítulo inteiro parece mais um escólio de uma demonstração geométrica do que uma demonstração mesma posta em ordem – uma tal demonstração rigorosa, isto é, que prova recorrendo tão somente à essência, por vezes parece surgir em nota acrescida à tradução holandesa.

Mas o primeiro atributo, o “principal atributo, a ser considerado antes de todos” (ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 221), tem sim sua demonstração rigorosa dada no capítulo a ele dedicado: trata-se da eternidade, que enfim abre a Parte II dos CM. Dissemos, pois, que a eternidade é rigorosamente demonstrada, e que isso, dissemos mais acima, significa fazê-la decorrer apenas da definição da essência a que dá a entender. Não será por meio de uma outra afecção, nem, muito menos, de um ente de razão que Espinosa demonstrará a eternidade de

6 Um trabalho desse tipo foi feito por alguns comentadores, dos quais destacamos por ora ao menos dois principais: Freudenthal, que em seu estudo *Spinoza und die Scholastik, em Philosophische Aufsätze Eduard Zeller gewidmet*, que retraça os possíveis diálogos de Espinosa com autores da escolástica, chegando inclusive a esquematizar referências e aproximações entre os CM e escritos de Suarez, Martini, Burgersdijck e Heereboord em uma tabela retomada por Appuhn (cf. 1964, p. 436); e Wolfson (1962), cuja obra *The Philosophy of Spinoza* tem como um dos seus horizontes esses diálogos com a escolástica, somados aos diálogos com a tradição hebraica e com a tradição árabe. Isso tudo, sem, é claro, mencionar a já referida obra de Chauí (1999), que nos serve de apoio primário, e os escritos de Coppens (2004) e de Jaquet (2005).

Deus, mas apenas por meio de sua própria existência necessária pela essência. Pois tal existência necessária pela essência significa que a “existência pertence à sua essência” (ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 221), portanto, que há uma identidade entre existência e essência, assim dada pela necessidade. Essa identidade, no entanto, deve ser plenamente entendida, e é isso que o atributo eternidade vem realizar (lembramos que “as afecções do ente são alguns atributos sob os quais *entendemos* a essência ou a existência de cada ente, do qual todavia não se distinguem a não ser por razão” [ESPINOSA, 2015, CM, I, 3, p. 207; sublinhado nosso]).⁷ Agora, para bem entender tal identidade, vale recorrer às palavras de Espinosa ainda na Parte I, quando este nos diz: “Em Deus, [...] cuja essência não se distingue de sua existência, a necessidade da essência também não se distingue da necessidade da existência” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 3, p. 209). Ou seja, a existência necessária de Deus por sua essência significa a sua essência necessária. A radicalidade da necessidade, assim posta, evidencia a infinitude (no sentido maximamente positivo, como ainda veremos) atual. E, como a afecção se refere à existência do ente (mas, notemos bem, com aquela precisão sobre a articulação intrínseca entre existência e essência), se esclarece o que, na verdade no capítulo I, 4, Espinosa apresenta como a primeira definição do que seja a eternidade: “ela é o atributo sob o qual concebemos a infinita existência de Deus” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 4, p. 213). E que, enfim, reaparece, ainda mais claramente, no capítulo que ora nos interessa: “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” (ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 225).

7 É isso, i. e., a eternidade como o que dá a entender essa identidade (ou, nas palavras de Jaquet [2005, p. 134], a eternidade é “l’expression de l’identité absolue entre l’existence et l’essence de Dieu et de leur parfaite coïncidence”), que faz com que ela (a eternidade) seja o principal atributo divino e aquele tratado primeiro, nos diz Jaquet (cf. 2005, pp. 135-6). Mas pretendemos por nosso turno justificar esse ponto com o desenvolvimento de nossas considerações sobre a eternidade (e a duração).

No limite, então, a incompreensão e os absurdos acerca da eternidade estão em não se atentar a essa necessidade radical, a essa identidade entre essência e existência, estão em não se atentar, portanto, à própria essência de Deus, e que, na medida em que é a essência que envolve existência necessária, é um não se atentar à existência de Deus, confundindo-a, finalmente, com a nossa. É de se notar que as advertências de alhures, expressas na nota acrescida à tradução holandesa na abertura da Parte II, bem como expressas em nossa exposição sobre o que seriam as afecções e a correta divisão do ente se mostram aqui presentes, e, quanto mais, motivam a explicação que Espinosa se vê forçado a dar sobre a eternidade. Afinal, retornemos ao começo desse capítulo II, 1: a insistência primordial, e que justifica não só a explicação deste atributo, mas o próprio atributo, é de uma vez por todas provar que a “Deus não compete nenhuma duração” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 1, p. 221), ou seja, cessar a confusão entre o tipo de existência das coisas criadas – a duração – e o tipo de existência de Deus – a eternidade.

Essa confusão guarda em si uma história longa, que desde o *Timeu* de Platão, passando por Aristóteles, os estoicos, Plotino, Agostinho, Tomás e Suarez (dentre tantos outros)⁸, revela uma má compreensão dos que fazem da eternidade um tipo de “duração ilimitada” (evidentemente que cada autor com sua especificidade), e revela, por isso, que simultaneamente o tópico da eternidade tradicionalmente tem esse propósito de explicar um “tipo de duração” – aquela que diz respeito a Deus. É por esse diálogo, como o travado com Tomás, Suarez ou Heereboord, todos estes considerando a eternidade uma duração perfeita e incriada⁹, que podemos explicar tanto a afirmação de Espinosa para introduzir a discussão sobre a eternidade, quanto a retificação que ele imediatamente faz a tal afirmação, tornando claro por que Espinosa fez questão

8 Cf. o capítulo x, *Duration, time, and eternity*, da obra de Wolfson (cf. 1962, pp. 331 et seq.) para um detalhado estudo sobre a história dessas noções, abarcando a tradição grega, a latina, a hebraica, a árabe, até Espinosa

9 Cf., e. g., Coppens (2004, p. 43); e Jaquet (2005) – principalmente o capítulo *Temps, durée et éternité chez Spinoza et dans la tradition scolastique* (JAQUET, 2005, p. 149 – 161).

de registrar essa “oscilação”: “a *eternidade* de Deus, pela qual explicamos a sua duração; ou antes, para não atribuímos nenhuma duração a Deus, dizemos que ele é eterno” (ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 221). Em uma palavra, há um sentido polêmico nessa construção.¹⁰

Mas, para Espinosa, a confusão entre eternidade e duração se desfaz tão logo nos voltamos aos termos do problema, isto é, às definições que significam cada afecção e cada ente. Afinal, como já exposto no capítulo I, 4, e retomado neste capítulo II, 1, a duração é a afecção da existência das coisas criadas; na formulação do capítulo I, 4: “é o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas, conforme perseveram em sua atualidade” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 4, p. 213). Como a existência das coisas criadas é aquela que não é necessária pela essência, ao explicar essa existência, a duração não se refere à essência das coisas criadas. A duração, portanto, e como não poderia deixar de ser, é uma afecção da existência (como explicitamente afirma o capítulo II, 1, “a duração é uma afecção da existência, mas não da essência das coisas” [ESPINOSA, 2015, CM, II, I, p. 221]) e, desse modo, não se distingue da existência “a não ser por razão” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 4, p. 213), o que também é evidente pela própria definição de afecção. Tudo isso, enfim, permite-nos atestar que, tal qual a eternidade é a explicação da própria necessidade radical e, assim, identidade entre essência e existência no ente cuja essência envolve existência necessária, a duração é a explicação da própria distinção entre a existência e a essência no ente cuja essência não envolve existência senão possível. Se a eternidade, então, é o principal atributo de Deus, a duração talvez possa ser dita a principal afecção das coisas criadas; ambas, eternidade e duração, antes são (e como pede rigorosamente a definição de afecção) consequências lógicas da distinção do ente (cf. CHAUI, 1999, p. 423): “De termos acima dividido o ente em ente cuja essência envolve a existência e ente cuja essência não envolve senão existência

10 Jaquet também comenta a aparente consciência de Espinosa sobre a ambiguidade de sua formulação, e isso por conta de um uso genérico e não rigoroso e próprio do que seria a duração – um uso, portanto, que talvez possa ser dito de interesse polêmico. Cf. Jaquet (1997, pp. 138-9).

possível, origina-se a distinção entre eternidade e duração” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 4, p. 213).¹¹

E, assim, como dissemos acima, os equívocos sobre ambos os atributos, e sobre os próprios entes, na especificidade de cada um, decorrem de ou se distinguir essência e existência para Deus, no qual elas são indistinguíveis, ou fazer dessas afecções afecções da essência e não da existência, ou, ainda, de confundir não só (e pelos motivos acima) eternidade e duração, mas esta e o tempo. Este também foi definido no capítulo I, 4:

Com efeito, o quanto subtrais da duração de alguma coisa, o mesmo tanto é necessário subtrair de sua existência. Para determiná-lo, comparamos essa duração com a de outras coisas que têm um movimento certo e determinado, e essa comparação chama-se tempo. Por isso o tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um mero modo de pensar, ou seja, como já dissemos, um ente de razão; é um modo de pensar, com efeito, que serve para explicar a duração (ESPINOSA, 2015, CM, I, 4, p. 213).

11 Jaquet marca também esse sentido de atributo principal da eternidade e, talvez, também da duração, por elas expressarem e qualificarem tipos de existência. Entretanto, Jaquet, em sua conclusão, vai além, apontando que, mesmo Espinosa rompendo com a tradição ao propor desde os CM noções de eternidade e duração independentes uma da outra, a eternidade deixando de ser um tipo de duração e esta deixando de ter um sentido genérico, ainda assim, nos CM Espinosa não rompe com a tradição “selon laquelle les diverses formes de temporalité sont proportionnées aux différents types d’être. C’est seulement dans l’Éthique que la durée et l’éternité cesseront d’être définies en fonction de la nature substantielle ou modale de l’être et s’émanciperont de l’ontologie. L’Éthique ouvrira à l’homme les voies de l’éternité qui lui sont fermées dans les *Pensées*. L’homme reste encore un simple mortel qui ne partage pas la condition de l’Éternel” (JAQUET, 2005, p. 148). Mas não ousaremos adentrar aqui e agora no campo da *Ética*, na qual de fato algo de revolucionário acontece, haja vista o final da obra magna, que afirma que, de algum modo, nós, humanos, somos eternos. Mas fica para um estudo outro a deiscência dessa genuinidade.

Desde o capítulo I, 1, na verdade, sabemos que:

também para explicar uma coisa temos modos de pensar, a saber, determinando-a por comparação com outra. Os modos de pensar pelos quais o fazemos chamam-se tempo, número, medida, e talvez haja ainda outros. Destes, o tempo serve para explicar a duração, o número, para a quantidade discreta, a medida, para a quantidade contínua (ESPINOSA, 2015, cm, i, 1, p. 199).

Tudo isso talvez baste por ora (poupando-nos de recorrer a outros escritos de Espinosa, como a *Carta 12*¹²) para salientar o *mau fundamento* que sustenta a confusão entre tempo e duração, mesmo que um sirva de explicação à outra.

Entretanto, a ênfase de Espinosa no capítulo sobre a eternidade é de fato menos nessa confusão dada pelo *mau fundamento*, e mais naquela desatenta às próprias definições de cada ente, e que, enfim, e como já dissemos, incide na desatenção ao que se referem: a tipos distintos de existência. É por isso que é absurdo perguntar pela duração da essência de uma coisa criada, ou pela duração de Deus em qualquer sentido que seja, pois a ele também seria absurdo a duração de sua essência mas, como sua essência e sua existência não se distinguem, a absurdidade se totaliza. Isso, antes de querer dizer que Deus sempre existiu e para sempre existirá do mesmo modo, sem acréscimo de exis-

12 De fato, importa ressaltar que adotamos conscientemente uma postura metodológica em nossa leitura aqui dos *Pensamentos Metafísicos*: apesar do diálogo com a tradição e mesmo com outros escritos do próprio Espinosa, procuramos comentar os CM mantendo-nos o máximo possível detidos nesse texto em específico. A justificativa para tanto se encontra em parte nos limites extrínsecos do trabalho a que nos propomos, e em parte, talvez mais importante, na radicalidade da compreensão que procuramos dar ao texto, lendo-o por si. Isso, porém, não significa que se possa prescindir de uma completude sempre maior no comentário preciso ao texto, e impõe mesmo a nós a necessidade de por vezes recorrermos a referências outras, e delegarmos a outros a complementação e correção deste nosso trabalho. Ainda assim, procuramos, sempre que possível, uma leitura do texto por si.

tência (como de duração), de “antes” para “depois”¹³, rigorosamente quer dizer que tal questão é vazia de sentido, senão um despautério completo; pois seria o mesmo que dizer que sua essência dura. Mas, como o capítulo I, 2 já havia mostrado, as essências (de Deus e das coisas) são eternas.¹⁴

A essência de Deus é indistinguível de sua existência, e vice-versa: identidade que se explica pela eternidade e se traduz, enfim, pela infinitude atual.

A Deus, [...] 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 termos (ESPINOSA, 2015, cm, ii, I, p. 225).

Observemos que a eternidade faz cair por terra as disputas sobre os futuros contingentes, e mesmo o próprio futuro e o contingente; o que, na verdade, melhor se esclarece se compreendermos que a infinitude atual abarca toda a complexidade da essência e existência divinas. Em outras palavras, outras afecções explicam a infinitude atual (que, no limite, explica a própria definição-descrição do ente cuja essência envolve existência necessária, uma vez que essa necessidade, radical, é a maximamente positiva infinitude atual) de tal modo a elucidar a crítica, a recusa e, no mais, a dissolução da contingência. Isso fica claro se voltarmos mais uma vez ao capítulo I, 3 (dedicado ao *necessário*, ao *impossível*, ao *possível* e ao *contingente*) e atentarmos ao que lá é dito

13 O que quer dizer que Deus não existe no “presente” – mas que ele é presente; uma presença que já não é mais temporal (cf. JAQUET, 2005, pp. 146-7).

14 O percurso do capítulo I, 2, sobre o ser da essência, é demasiadamente complexo para ser resumido aqui por nós. Deixamos, assim, apenas registrado o momento em que Chaui comenta essa difícil passagem: CHAUI, 1999, p. 392.

sobre a necessidade da existência das coisas criadas; afinal, se muito alhures já antecipamos (por meio, inclusive, desse mesmo capítulo em questão) que tal necessidade existe, embora pela causa, podemos agora desenvolver esse ponto esmiuçando tal necessidade pela causa, ou, simplesmente, o sentido de tal causa: trata-se da força da causa de Deus; afinal, aquilo cuja essência não envolve existência senão possível não existirá pela força de sua essência, dependendo da “força da causa que tudo cria, isto é, Deus, que pelo seu concurso procria todas as coisas a cada instante. E como nada se faz a não ser pela só potência divina, é fácil ver que as coisas que são feitas fazem-se pela força do decreto de Deus e de sua vontade” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 3, p. 211). A passagem disso para a necessidade da existência, dada pela causa, se torna então manifesta, na medida em que nos atentarmos ao sentido mesmo da vontade ou decreto divino quando referido, corretamente, à definição do ente em questão: a necessidade da essência divina; que não só a torna indistinguível de sua existência, como também a torna indistinguível de si mesma, indecomponível (ainda que sumamente complexa). A potência divina, portanto, é necessária e idêntica à vontade ou ao decreto divinos, bem como à inteligência divina. Não queremos adiantar a demonstração e explicação de atributos que seguem na sequência da Parte II, mas apenas procurar (mesmo que talvez de modo incipiente) esclarecer o que ainda o capítulo I, 3 vem a afirmar:

Ora, como não existe em Deus nenhuma inconstância nem mudança (pela prop. 18 e corol. da prop. 20 da parte I), ele deve ter decretado desde toda a eternidade que fossem produzidas as coisas que agora produz; e como nada é mais necessário que exista do que aquilo que Deus decretou que haveria de existir, segue-se que a necessidade de existir esteve em todas as coisas criadas desde toda a eternidade. E não algo diferente; pois, como na eternidade não se dá nem quando nem antes nem depois, nem qualquer afecção do tempo, segue-se que Deus nunca existiu antes daqueles decretos para que pudesse decretar algo diferente (ESPINOSA, 2015, cm, i, 3, p. 211).

Com isso, enfim, não queremos concluir que as coisas criadas são eternas, mas que elas “fruem da existência”, ou seja, que elas como que recebem

para si, por força da causa divina, a existência que, no limite e de um modo muito específico, é também necessária.

A ideia de fruição provém do Direito Romano e assinala o direito à posse de alguma coisa sem ter a propriedade dela: fruir é receber de outro o direito a usar algo que, originariamente, não pertence ao utente. É com esse sentido preciso (e não com o sentido poético que o termo evoca) que Espinosa define a coisa criada pela fruição de existência, de maneira a indicar que sua essência não compreende a existência necessária (ou, como lemos nas demais obras do filósofo, não envolve existência necessária), mas depende da “causa eficiente e nada mais” para existir. É evidente, portanto, que o ser da essência não é uma existência possível e sim aquilo que existe necessariamente pela ação de uma causa eficiente necessária (CHAUI, 1999, pp. 388-9).

É, enfim, com esses esclarecimentos feitos a partir do capítulo I, 3 e desse comentário de Chauí, somados a tudo o que já dissemos ainda antes, que concluímos por ora a leitura do capítulo II, 1, tornando compreensíveis as referências que constroem o raciocínio espinosano que procura, por fim, definir a eternidade (omitimos o final do raciocínio, que de fato apresenta tal definição, por já tê-la reproduzido aqui mais de uma vez):

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: 1º) 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 Deus; 2º) 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 (ESPINOSA, 2015, cm, ii, I, pp. 223-5).

Ora, devemos, todavia, fazer algumas ponderações para não deixarmos passar tacitamente certas obscuridades. Na verdade, em geral elas orbitam em torno do seguinte ponto: se julgamos que a demonstração rigorosa de um atributo deve ser feita sem a referência a outros, teria aqui Espinosa prescindido dessa radicalidade ao lançar mão da imutabilidade de Deus, e mesmo de seu decreto, seu concurso, sua potência? Ao que nos parece, este não é o caso aqui, pois a referência a esses outros atributos incide sobre o sentido da fruição e o sentido da existência futura (esta última dissolvida), e, mesmo que esses outros atributos também expliquem a existência infinita em ato de Deus (como não poderia ser diferente), não parece ser o caso, aqui, de fazer decorrer a eternidade desses outros atributos para só assim compreendê-la como aquela que explica a existência infinita em ato de Deus. Ou seja, que um atributo divino incida sobre o outro é a conclusão a que chegamos¹⁵; que a demonstração de um atributo dependa do outro é o que a exigência do rigor demanda que evitemos. Mas, então, a questão que fica é sobre o sentido dessa discussão sobre demais atributos, posta imediatamente antes do momento assinalado por Espinosa como o dedicado à definição de eternidade, como que uma discussão deslocada a esse momento do opúsculo. Ora, acreditamos que uma resposta possível esteja na referência que este trecho em específico guarda com o momento dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* (aos quais os CM são um apêndice, importa ressaltar) que, de fato, prova a eternidade divina. A prop. 19 da parte I afirma que “Deus é eterno” (ESPINOSA, 2015, pp. 115-7), e é demonstrada a partir da afecção da suma perfeição (pela def. 8), e não, rigorosamente, da própria existência necessária pela essência; ademais, trata-se de uma demonstração por redução ao absurdo pela especulação de uma existência limitada atribuída a Deus. Já na prop. 20 da parte I (ESPINOSA, 2015, p. 117), o não-senso sobre os futuros contingentes, o possível e o contingente antes parecem depender da

15 Cf. CHAUI, 1999, p. 424 e pp. 431-2.

afecção da simplicidade de Deus, que, pelo corol. da prop. 17, dá a identidade entre “a inteligência, a vontade ou o decreto e a potência de Deus” (ESPINOSA, 2015, p. 115), levando, no corol. da prop. 20, à constância divina – que se coaduna com a prop. 18 da parte I (ESPINOSA, 2015, p. 115), sobre a afecção da imutabilidade de Deus.

Mas não nos percamos em meio a comentários a um texto que, a bem da verdade, não é nosso objeto de estudo aqui e agora. Apenas notemos que existe essa diferença, por vezes sutil, por vezes presente num mesmo capítulo, entre demonstrações rigorosas, que assim são por recorrerem tão somente à definição do ente, e demonstrações insuficientes nesse sentido, antes recorrendo a outras afecções, senão a reduções ao absurdo. Seja como for, parecem-nos que, no caso da eternidade, esta encontra uma demonstração rigorosa no capítulo a ela dedicado; ela encontra uma demonstração, portanto, a partir da própria necessidade da existência, posta pela essência, assim também necessária (e que, desse modo, a bem da verdade, não precisa se limitar à referência à infinitude, ainda que esta seja feita, mas apenas em um segundo momento, de forma a, enfim, prescindir desse recurso a outros atributos).

Ora, o mesmo, porém, não parece acontecer para a *unidade*, assunto do capítulo seguinte, o segundo da Parte II dos CM. Aqui, a unidade de Deus é demonstrada a partir de outros atributos, e, no mais, por redução ao absurdo. E antes mesmo de comentarmos tal demonstração, vale observarmos que ela termina com uma nota acrescida à tradução holandesa, na qual se lê:

Embora esta demonstração seja muito convincente, ela não explica, porém, a unidade de Deus; por isso aconselho aos leitores que infram a unidade de Deus diretamente da natureza de sua existência, que não se distingue de sua essência, ou seja, segue necessariamente de sua essência. (ESPINOSA, 2015, p. 287).

Ou seja, Espinosa ele mesmo salienta a insuficiência da demonstração oferecida no capítulo, e o emprego da expressão “convincente” talvez seja somente um indicativo a mais daquela hipótese que levantamos muito acima,

e que agora é um momento de colocar à prova: dissemos que há demonstrações não rigorosas por não decorrerem da só essência do ente; demonstrações que, assim, decorrem de outros atributos, são feitas por redução ao absurdo e apontadas como insuficientes pelo próprio autor em nota acrescida à tradução holandesa; e que teriam um sentido muito mais, senão totalmente, polêmico, de manejar com argumentos e termos da tradição, criticando-os, recusando-os, convencendo o leitor por colocar-se em seu terreno especulativo. Vejamos se isso efetivamente pode ser dito desse capítulo II, 2.

Ora, seu primeiro parágrafo já não pode passar despercebido; seu início dá o tom polêmico do capítulo (como, é bem verdade, não deixou de ser o caso no capítulo anterior, que evocava a confusão dos que faziam da eternidade um tipo de duração): “Bem amiúde nos admiramos com a futilidade dos argumentos com que os autores esforçam-se em garantir a unidade de Deus” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 2, p. 225). A futilidade dos argumentos, então, está em decorrerem “de relações ou denominações extrínsecas” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 2, p. 225), ou seja, de entes de razão, afundando-se no *mau fundamento* tão criticado e refutado por Espinosa. Neste caso específico, o ente de razão, o modo de pensar que está operando, é aquele que explica o múltiplo, a diversidade, e que não é senão o *número*. De fato, o número, como vimos pelo capítulo I, 1, serve para explicar a quantidade discreta, e tacitamente vemos que a confusão na verdade incide, antes mesmo de sobre os argumentos, sobre o próprio atributo: a “unidade” seria uma quantidade. E, mesmo quando Espinosa se dedica, na sequência do capítulo II, 2, a então apresentar sua demonstração, ele o faz não só recorrendo a outros atributos, notadamente a inteligência e a perfeição divinas, como ainda manejando “*vários deuses*” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 2, p. 225, *italico nosso*). Ou seja, o índice de futilidade dos argumentos alheios e o fundamento da própria argumentação parecem na verdade se encontrar naquele *mau fundamento* que já detalhamos, e cujo sentido dado pela confusão entre entes e modos de pensar, aqui especificamente quanto ao número, nos leva à questão sobre o estatuto da unidade. Questão que talvez ganhe clareza se retornarmos ao capítulo I, 6, sobre os transcendentais *uno, verdadeiro, bom*.

Lá, Espinosa diz que a unidade “é apenas um modo de pensar pelo qual separamos uma coisa de outras que lhe são semelhantes ou que de alguma maneira convêm com ela” (ESPINOSA, 2015, CM, I, 6, p. 215), o que, se, de um lado, parece bastar para nos assegurarmos de que Espinosa realmente faz da unidade um mero modo de pensar, por outro lado coloca-nos diante da espantosa e aparente contradição dessa reabilitação da unidade como atributo de Deus, agora na Parte II. Ora, estaria Espinosa de fato reabilitando os transcendentais, caindo no *mau fundamento* que recusa, ou guardando um sentido especial e completamente excetuável à unidade? É Chaui quem mais uma vez se dedica a esse enroscado, referindo-se não só ao capítulo II, 2 e sua nota à tradução holandesa, mas também à proposição II da parte I dos PPC (que diz que “[n]ão se dão vários deuses”) e à *Carta 50* (cf. CHAUI, 1999, pp. 447-54). Chaui especifica o procedimento desse modo de pensar, o número, mostrando que ele depende de um processo de abstração, que concebe a coisa como um gênero e a compara, por essa classe comum, a outras coisas reduzidas (abstraidas) a gêneros do mesmo tipo, sendo por isso denominação extrínseca (cf. CHAUI, 1999, pp. 448-9 e p. 452). A unidade, então, de fato responderia a esse procedimento, sendo mantida a conclusão do capítulo I, 6, na qual, enfim, se recusou a afecção transcendental. No limite, portanto, a unidade não é reabilitada na Parte II, e esse seria o motivo pelo qual Espinosa apresenta uma prova insuficiente no capítulo II, 2, quanto mais acrescentando à tradução holandesa uma nota insistente nessa insuficiência, sem, todavia, apresentar uma prova alternativa, rigorosa.

Que significa, portanto, a imperfeição da prova latina e a ausência da prova holandesa no contexto da discussão da unidade transcendental? Antes de mais nada, que a unidade não pode ser dita de Deus se for tomada como afecção transcendental, pois, nesse caso, aplica-se a Ele uma abstração ou uma denominação extrínseca. Em segundo lugar, que a unidade não é um atributo da essência divina e, se for uma propriedade de Deus, deve ser deduzida da essência Dele (como nos *Cogitata* a necessidade foi deduzida do ser cuja natureza afirma imediatamente a existência necessária). Em terceiro lugar, por conseguinte, que as restri-

ções feitas à unidade indicam que esta ocupa uma posição peculiar [...]. A peculiaridade do uno [...] decorre do fato de que a unidade da existência de Deus é consequência da demonstração de que é a substância causa de si mesma, portanto, aquilo cuja essência só pode ser concebida existente, essência que impõe que deva existir apenas um ser dessa natureza, e que é Deus. É esta a prova ausente nos *Cogitata*, embora aí esteja preparada tanto pela alteração dos conceitos de substância e modo como pela crítica da unidade transcendental. Em outras palavras, a tarefa dos Pensamentos metafísicos [...] é apenas mostrar que, pela via da metafísica geral, a unidade de Deus não pode ser demonstrada (CHAUI, 1999, p. 449).

Ainda em outras palavras, tudo isso significa que a unidade de Deus não pode ser demonstrada como um atributo de Deus porque ela não é um atributo em sentido rigoroso. Entretanto, se Espinosa recusasse a unidade a Deus, por que, mesmo num capítulo que concedemos ter um propósito talvez mais decididamente polêmico, não recusá-la de uma vez? Como vemos pela passagem de Chauí acima citada, há uma unidade da existência de Deus, que será algures demonstrada,¹⁶ mas cuja nota acrescida à tradução holandesa, ainda que crítica à demonstração do atributo, também atesta ao não recusá-lo, mas, ao contrário, de algum modo enfatizá-lo até. A solução parece só poder estar em uma alternativa: a de que o atributo unidade é equivocadamente entendido e explicado como “unidade”; equívoco que se dissolve quando bem colocamos os termos do problema de outro modo: trata-se da *unicidade*. Interessante notar que a confusão entre *unidade* e *unicidade* não é mera disputa verbalista, que vemos Espinosa menosprezar como irrelevante, por exemplo, num momento do capítulo I, 3. Antes, ela é uma confusão ainda do *mau fundamento*, e que torna incompreensível o atributo – que, enfim, se esclarece e terá talvez sua demonstração rigorosa dada quando deste esclarecimento. Deixamos, pois, em suspenso (“terá talvez”) não por desconfiança ou retórica, mas pelo simples fato de que é só após a leitura completa do opúsculo

16 No capítulo 2 da Parte I do *Breve tratado* e da proposição 1 à proposição 10 da Parte I da *Ética*, nos diz ainda Chauí (cf. 1999, p. 449).

que teremos a definitiva resposta. E, como a nós, aqui e agora, cabe apenas seguir os primeiros capítulos da Parte II, não antecipemos o resto.

Seguimos, pois, ao capítulo II, 3, que novamente possui uma grande parte polêmica, ainda que, aqui, encontremos uma demonstração rigorosa. Assim como no capítulo precedente, neste de agora, sobre a *imensidão* de Deus, vemos Espinosa polemizar com os autores que confundem duas noções: no caso, trata-se da *infinitude* e da *imensidão*. O atributo a que se dedica, portanto, é a *ubiquidade*; mas, ao fazer dela a imensidão de Deus, e não a compreender como a infinitude de Deus, tradicionalmente os autores a tornam inextrincável, senão, antes, definitivamente equívoca. Ora, a infinitude decorre da essência divina e assim a explica, sendo, apesar do vocábulo, “algo maximamente positivo” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 227): uma vez que a essência divina é indistinguível da existência divina, o que é dado pela necessidade radical que as identifica e, portanto, as torna absolutas, esse sentido maximamente positivo da necessidade radical, absoluta, se explica, enfim, pela infinitude, que, por isso tudo, é atual. É por isso que podemos dizer que a existência necessária pela essência é uma existência infinita atual, e que, numa palavra, Deus é infinito atual.

Agora, este sentido absoluto da ubiquidade, quando compreendida pela infinitude, torna-se um sentido relativo quando ela passa a ser entendida como o ilimitado, este sendo o não limitado, sendo, então, não limitado por nenhum ente. Ou seja, agora, a partir da noção de imensidão, temos a ubiquidade dita relativamente a outros entes. Diz Espinosa:

a imensidão é atribuída a Deus apenas relativamente; com efeito, não pertence a Deus enquanto é considerado absolutamente como ente perfeitíssimo, mas enquanto é considerado como causa primeira, que, mesmo não sendo perfeitíssima senão em relação aos entes segundos, seria não obstante imensa; pois não haveria nenhum ente (e por consequência não poderia ser concebido nenhum ente mais perfeito do que ele) pelo qual pudesse ser limitado ou medido (ESPINOSA, 2015, cm, ii, 3, p. 227).

A primeira coisa a se observar dessa citação é que o sentido absoluto,

dado pela infinitude, é referido à suma perfeição – imediatamente antes dessa citação, referindo-se de fato à infinitude, Espinosa diz explicitamente que Deus “é infinito enquanto atentamos a sua essência, ou seja, sua suma perfeição” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 227). Não parece ser o caso de dizer que aqui temos também a demonstração de uma afecção a partir de outra, pois, ainda que explicada pela suma perfeição, a infinitude rigorosamente, como dito, vem da atenção à só essência de Deus (e que é sumamente perfeita, bem como eterna, infinita...). Já no capítulo sobre a eternidade, vimos Espinosa referi-la à existência infinita atual, mas isso não enfraqueceu o rigor da demonstração que se pode dar e se deu pela referência à existência necessária. Voltaremos ainda mais adiante a esse ponto da demonstração rigorosa da ubiquidade enquanto absoluta, infinitude atual.

A segunda coisa a se observar é que a relatividade da imensidão, ao referir-se a Deus enquanto relativo a outros entes, assim o faz por colocar essa relação em termos causais: Deus é causa primeira; e que se revela ilimitada por nenhum ente pelo axioma cartesiano (evocado por Espinosa nesse momento do capítulo II, 3) dos graus de realidade.¹⁷

Ora, a essa segunda observação, temos que ajuntar uma terceira: note-se que Espinosa não está a negar essa imensidão relativa segundo os graus de realidade, que, se é um axioma difícil dada a longa explicação que o sucede nos PPC e a reformulação que Espinosa propõe na *Carta 40*, ainda assim é válido (se, evidentemente, bem compreendido, como Espinosa enfatiza nesta mesma *Carta 40*). O aspecto qualitativo dessa relatividade, portanto, não seria problemático, embora talvez insuficiente como demonstração rigorosa do atributo da ubiquidade. Mas o problema, agora sim, está na própria má compreensão que a imensidão assim posta dá a entender, e que passa pela confusão que o ilimitado enseja ao levar os homens a pensar no limite quantificado. Em uma palavra,

17 Cf. ax. 9 da parte I dos PPC (ESPINOSA, 2015, p. 83).

volta e meia os autores, quando tratam da imensidão de Deus, parecem atribuir a Deus a quantidade; pois desse atributo querem concluir que Deus deve necessariamente estar presente em toda parte, como se quisessem dizer que, se Deus não estivesse em algum lugar, sua quantidade seria limitada (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 227).

Quantificar o infinito e imaginá-lo pela medida (modo de pensar ou ente de razão que explica a quantidade contínua) seria, quanto mais, manter-se no *mau fundamento*. A ubiquidade, sendo, de algum modo, a *onipresença*, o é como a absoluta presença, infinita atual, e não propriamente a presença em todos os lugares como o preenchimento de todas as partes, como quantidade.

Essa presença, prossegue Espinosa, teve sua demonstração já suficientemente realizada, “quando mostramos que nada pode existir sequer um instante sem que seja procriado por Deus a cada instante” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 227). Encontramos essa exposição no capítulo I, 3 e no capítulo II, 1, quando Espinosa enfatizou o decreto divino (que, diga-se, ainda será discutido nesta Parte II dos CM). Mas, de novo, não nos parece que a demonstração rigorosa da ubiquidade, estritamente assumida de modo absoluto como infinitude, se reduza a uma demonstração restringida à referência a outros atributos. Vejamos que Espinosa explicitamente nos diz “[s]e agora perguntas donde então provaremos que Deus está em toda parte, respondo que isso já foi suficientemente demonstrado” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 227), aí, então, apresentando a referência que acima reproduzimos. A discussão está ainda no âmbito da imensidão, da onipresença como a “presença em todas as partes”, e por isso precisamos nos retificar: foi menos a onipresença enquanto absoluta presença que teve sua demonstração suficientemente realizada, como absoluto infinito atual, e foi mais, ainda, a onipresença relativamente – mas que (e este é o ponto sutil, mas decisivo, a se atentar), ainda assim, i. e., ainda que relativamente, é onipresença. Insistimos já pouco acima: não é porque é relativa que a imensidão é equívoca, talvez, porém, não sendo assim suficiente à demonstração absolutamente rigorosa. A demonstração suficientemente dada anteriormente, referida ao decreto divino, refere-se ainda à criação, à causalidade que a imensidão, enquanto relativamente, já expressava; e essa “suficiência” encon-

tra, ela própria, seu limite de compreensão, e que se deve à própria relatividade de se explicar um atributo por referência a outros, e não por referência apenas à essência mesma de Deus. Ou seja, dito mais claramente: a relatividade da imensidão, da onipresença como o estar em toda parte, convergida com a relatividade de Deus em relação aos entes por ser ele causa primeira, é relativa porque o é com relação a uma afecção divina, e não com relação à absoluta identidade da essência e da existência pela necessidade radical, que, enfim, identifica a imutabilidade da essência e da potência de Deus. Como aponta Chauí, é agora neste capítulo II, 3 que esta identidade será “particularmente ressaltada” (CHAUI, 1999, p. 417), e talvez pelo seguinte motivo: é ela que se torna inteligível pela onipresença, agora sim, enquanto absoluta presença.

Portanto, se se ficasse na relatividade da onipresença, “necessariamente dever-se-ia penetrar a natureza íntima da vontade divina, pela qual criou as coisas e pela qual as procria continuamente” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, pp. 227-9); a vontade divina, isolada, seria mal compreendida e, conseqüentemente, ininteligível; por isso Espinosa conclui que, “como isso supera a compreensão humana, é impossível explicar de que maneira Deus está em toda parte” (ESPINOSA, 2015, CM, II, 3, p. 229), ajuntando ainda uma nota à tradução holandesa, na qual se refere ao argumento do vulgo que procura ainda dizer que Deus está em toda parte como “um espectador no teatro” (ESPINOSA, 2015, p. 287). Esta especulação vulgar, assim como a má compreensão quanto à vontade divina, incidem, antes, sobre o mesmo pressuposto: a confusão entre a natureza divina e a humana – o que, ainda, faz ressoar a chave de leitura para a Parte II dos CM dada na primeira nota à tradução holandesa que evocamos. A confusão e o decorrente equívoco resumem-se, portanto, em distinguir essência e existência de Deus, distinguindo essência e seus atributos, como a potência. E como, também e enfim, a presença.

Enfim, por imensidão da presença também parecem querer algo além da essência de Deus, pela qual as coisas foram criadas e são continuamente conservadas. O que por certo é uma grande absurdidade, em que caíram por terem confundido o intelecto de Deus com o humano, e amiúde

comparado sua potência com a potência dos reis (ESPINOSA, 2015, cm, ii, 3, p. 229).

Enfim, a confusão e os problemas incidem em não tomar a ubiquidade como infinitude (atual) e, assim, pelo absoluto e maximamente positivo e que vem de se atentar à essência mesma divina, mas em tomá-la como a referência *relativa* à causa primeira; o problema, portanto, está em, tomando relativamente a causalidade, não compreendê-la como tal, porque isolando-a ou, ao menos, distinguindo-a, como se não fossem idênticas “a inteligência, a vontade ou o decreto, e a potência de Deus”. Em suma, a ubiquidade é uma afecção divina que se refere, sim, à causalidade¹⁸, mas, agora, bem posta em termos de

18 Ao final do capítulo XI da Parte II dos CM, último capítulo dedicado a Deus e seus atributos, Espinosa apresenta sua divisão desses atributos: “Há alguns atributos de Deus que explicam a sua essência atuosa, outros que decerto nada expõem da sua ação, mas de seu modo de existir. Deste gênero são a unidade, a eternidade, a necessidade, etc.; daqueles, por outro lado, a inteligência, a vontade, a vida, a onipotência, etc. Essa divisão é suficientemente clara e perspicua e abrange todos os atributos de Deus”. Ora, ao longo de nosso texto procuramos enfatizar que os atributos dão a entender a existência necessária pela essência, no caso de Deus, o que significa que, como propriedades intrínsecas, se referem a tal existência necessária pela essência, e que, enfim, não se distinguem a não ser por razão. Se, portanto, insistimos na identidade entre existência e essência para Deus, dada pela necessidade radical, e o rigor de cada atributo dando a entender tal existência, como compreender essa divisão proposta por Espinosa, que aparentemente separa (em algum nível que seja) a essência atuosa do modo de existir? Jaquet se volta a essa aparente contradição, dissolvendo-a por uma interpretação que não apela a acusar a divisão de Espinosa como mais formal que real – pois seria resolver uma contradição por outra, já que imediatamente antes de apresentar sua divisão, Espinosa critica e recusa a divisão vulgar por ser uma divisão mais “de nome que de coisa” –, mas que enfatiza a própria ênfase espinosana no *atuosa*: “Spinoza fait manifestement allusion à la puissance divine. L'énumération des exemples illustrant cette catégorie d'attributs confirme cette interprétation, car la connaissance, la volonté, la vie, l'omnipotence, caractérisent l'activité divine. En ce sens, la division au sein des propriétés correspond à une distinction que Spinoza reproduit à plusieurs reprises entre l'exister et l'agir. Etre, ce n'est pas seulement exister mais agir. Dieu se détermine à exister et à agir” (JAQUET, 1997, p. 40). Ora, mas se a divisão deixa de ser entre a existência e a essência, ela passaria a ser entre a existência

causa eficiente imanente (se pudermos nos antecipar um pouco). “A ubiquidade divina é a imanência. Deus está em toda parte não como ‘um espectador num teatro’, isto é, exterior ao espetáculo, mas está em toda parte como força que põe e conserva as coisas, força interior às coisas postas por ela” (CHAUI, 1973, p. 26).

Como já nos demoramos muito nos comentários aos capítulos II, 1 a 3, seremos mais breves agora nos comentários ao capítulo II, 4, dedicado à *imutabilidade* de Deus. Diremos, apenas, que a demonstração aqui realizada ocorre por redução ao absurdo, não sendo, nesse sentido, uma demonstração rigorosa a partir da essência divina: aqui, Espinosa conclui pela imutabilidade divina a partir da recusa da *mudança* em Deus, que se sustenta retroagindo-se às *causas da mudança*, e afastando-as todas de Deus por mostrar o absurdo que o contrário acarretaria. Interessa notar que, mais ao fim do capítulo, há uma nota acrescida à tradução holandesa, que propõe uma outra demonstração,

e a ação? A contradição, ainda que em outros termos, não se manteria intacta? Afinal, como bem continua a própria comentadora, “l’existence et l’action ne constituent pas des réalités séparées et séparables, car la puissance, l’existence et l’essence désignent une seule et même chose. Exister, pour Spinoza, c’est agir. L’existence est ce mouvement, cet effort qui poussent l’être à produire des effets” (JAQUET, 1997, p. 40). No que, novamente, colocamos a questão: qual o sentido da separação entre a essência atuosa e a existência, ou entre o agir e o existir? E, então, a proposta de Jaquet: “En réalité, les attributs relatifs à l’existence caractérisent l’être divin saisi dans sa nature absolue, indépendamment de ses effets et de sa productivité. Les attributs relatifs à l’action expriment l’être divin en tant qu’il déploie sa puissance et produit une infinité de choses en une infinité de modes” (JAQUET, 1997, p. 40). Tudo isso, enfim, para dizer que a ubiquidade é um atributo desse segundo tipo, e que todo atributo divino se refere e, assim, dá a entender a existência necessária pela essência. Ou seja, em outras palavras: a sutileza do tratamento dado à ubiquidade talvez se esclareça, revelando seu rigor bem como sua dificuldade, pela dissolução dessa outra dificuldade; esta dificuldade que é dada pela divisão dos atributos divinos proposta por Espinosa ao final do capítulo II, 11, e que é dissolvida, por exemplo, por esses comentários que tomamos emprestados de Jaquet.

“bem mais clara”, “se se considerar a natureza da vontade de Deus e seu decreto, como mostrarei na sequência” (ESPINOSA, 2015, pp. 287-8). De fato, como já observamos antes, o decreto e a vontade de Deus ainda serão objeto de discussões na sequência da Parte II dos CM. O que mais de perto nos importa agora é enfatizar que a demonstração dada na nota – afinal ela realmente apresenta uma tal demonstração – salienta como a vontade de Deus não se distingue de seu intelecto, o que leva à conclusão da imutabilidade do decreto por ser idêntico ao seu entendimento:

dizer que Deus entende que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos é o mesmo que dizer que Deus quis ou decretou que os três ângulos do triângulo fossem iguais a dois retos; e portanto nos será tão impossível conceber que Deus possa mudar seus decretos quanto pensar que os três ângulos do triângulo não são iguais a dois retos (ESPINOSA, 2015, p. 287).

Tudo isso, seja como for, faz com que essa demonstração, se não mais feita por redução ao absurdo, faz o atributo da imutabilidade decorrer dos atributos da vontade e da inteligência.

Novamente, não queremos invalidar ou decepcionarmo-nos com a insuficiência de demonstrações que não insistem na radicalidade de referir-se tão somente à essência como aquela que envolve existência necessária, mas apenas colocar a questão de por que Espinosa opta por escrever capítulos estruturados em demonstrações de outro tipo. Por que, enfim, Espinosa no capítulo II, 4 sobre a imutabilidade de Deus, faz uma argumentação por redução ao absurdo, enumerando as causas da mudança e negando-as a Deus? Ao que nos parece, pelo propósito polêmico do escrito. Se uma de suas intenções primordiais é a discussão com o vulgo, na insistência por fazer cessar as confusões entre a existência divina e a nossa, parece estratégico recorrer às causas da mudança como fizeram Tomás e Heereboord¹⁹, e causas que declaradamente

19 Cf. Coppens (2004, p. 51).

são causas no “*sujeito*”²⁰, recorrer a referências às Sagradas Escrituras que produzem estranhamento por antropomorfizar Deus, apresentando-o como que colérico e triste ²¹, ou, enfim, recorrer à explicitação de que Deus é incorpóreo (para tanto aludindo-se à prop. 16 da parte I dos PPC [ESPINOSA, 2015, p. 113-5]).

Talvez (e com isso encerramos, por ora), a dificuldade dos *Pensamentos Metafísicos*, que parece e de fato oscila entre diálogos com a tradição, a exposição rigorosa de um certo cartesianismo, e já a irrupção de uma filosofia genuinamente nova e autoral, levando a uma aparente ambiguidade terminológica e mesmo demonstrativa, tudo isso, enfim, talvez se deva a esse caráter polêmico que constitui o escrito e que não pode ser deixado de lado ou diminuído. Não temos, de nossa parte, como exigir do filósofo algo diferente, desatentando-se de um pensamento *en se faisant* e, mais, do sentido almejado do escrito que ele publicou.²² E por isso sugerimos, no início, a aproximação dos *Pensamentos*

20 Cf. Espinosa (2015, CM, I, 4, p. 229).

21 Cf. Espinosa (2015, CM, I, 4, p. 231)

22 Já aludimos ao fato de que os *Pensamentos Metafísicos* foram escritos como apêndice aos *Princípios da filosofia cartesiana*, mas importa explicitar melhor o que isso nos oferece à leitura de, aliás, ambos esses escritos: os PPC foram na verdade primeiramente elaborados por Espinosa como curso particular sobre o cartesianismo a um jovem estudante, Johannes Casério, e, posteriormente, enviados à publicação por pedidos de amigos de Espinosa (cf. *Carta 13*). Nessa ocasião da publicação, Espinosa redigiu como acréscimo os CM – justamente para, como lemos no texto de abertura do apêndice, “brevemente explica[r] as questões mais difíceis que ocorrem tanto na parte geral quanto na especial da metafísica, acerca do ente e suas afecções, Deus e seus atributos, e a mente humana”. Ou seja, os PPC e os CM têm um propósito, ao menos primeiro e explícito (pois há um confesso interesse de Espinosa em publicar a obra como meio de se inserir em um ambiente acadêmico e tomar conhecimento da repercussão que tal movimento teria [cf. *Carta 13* e CHAUI, 1999, p. 331] – lembrar, no mais, que os PPC junto aos CM formaram a primeira obra publicada por Espinosa, e a única assinada pelo filósofo), pedagógico e polêmico: a exposição – é verdade que completamente própria (o que nos levaria a uma discussão, aqui impossibilitada pelos limites a que nos obrigamos, sobre, por exemplo, a exposição analítica e sintética e sobre aquilo que Chaui tão bem apresenta como “fidelidade infiel” [CHAUI, 1999, pp. 331 et seq.], e, disso, um aspecto do *contradiscurso* espinosano) – do (ou de um) cartesianismo, e de sua tradição (ascendente e descendente).

Metafisicos com o sentido dos escólios da *Ética*, ainda que tal aproximação não seja, nem possa ser, absoluta; ela apenas visa propor certas cautelas que julgamos essenciais na leitura dos *Pensamentos Metafisicos*, para preservarmos tanto sua dificuldade quanto sua coerência, apesar de tudo.

CONSIDERATIONS ON THE CHAPTERS CONCERNING
GOD'S ETERNITY, UNITY, IMMENSENESS AND IMMUTABI-
LITY OF PART TWO OF
SPINOZA'S *METAPHYSICAL THOUGHTS*

ABSTRACT: We intend to comment on the first four chapters of the second part of Spinoza's *Metaphysical Thoughts*, dedicated, respectively, to the Eternity, the Unity, the Immenseness, and the Immutability of God; suggesting, moreover, a general reading of the work in question as a whole. In this way, we seek to investigate the meaning of Spinoza's demonstrations in these chapters, proposing hypotheses for their structuring and the occasional justified insufficiency of some of them, emphasizing, in all this and among other aspects, the polemical character of the work.

KEYWORDS: Eternity, Unity, Greatness, Immutability, God, Existence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPUHN, CH. (1964). Notes. In: SPINOZA, B. *Oeuvres I*. Traduction par Charles Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion.
- CHAUI, M. (1973). Notas. In: ESPINOSA, B. *Pensamentos Metafísicos*. Tradução de Marilena Chaui. Coleção Os Pensadores XVII. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1999). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa. Vol. I – Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- COPPENS, G. (2004). Spinoza et la conception scolastique de Dieu dans le contexte hollandais. In: JAQUET, C. (dir.). *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- ESPINOSA, B. (2015). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

- JAQUET, C. (1997). *Sub specie aeternitatis: Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris: Éditions Kimé.
- _____. 2005. *Les Expressions de la Puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- WOLFSON, H. (1962). *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge; London: Harvard University Press.